

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXIX
Enero-Junio 2013
Número 55

SUMARIO

ESTUDIOS

Wilson Z. Vázquez V. <i>Qo 4,17-5,6. Elementos estilísticos-estructurales y retóricos</i>	1-30
Santiago Madrigal, SJ. <i>Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI</i>	31-52
Gabriel Richi Alberti <i>Una relectura de la constitución <i>Lumen gentium</i> a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II</i>	53-70
Alejandra I. Pinto Soffia <i>Algunas precisiones terminológicas y analíticas del concepto de <i>traspaso</i> (<i>übergehen</i>) entre el ser y la nada en el libro del <i>Ser de la Ciencia de la Lógica hegeliana</i>, con proyecciones en la interpretación del Sermón LII de Maestro Eckhart</i>	71-88
Jorge Gerardo Morales Arráez <i>La paternidad en <i>El taller del orfebre, Esplendor de paternidad y Tríptico Romano</i></i>	89-121
Julián Gómez de Maya <i>Concurrencia de los «<i>studia linguarum</i>» mendicantes al orto universitario</i>	123-170
Indalecio Pozo Martínez <i>La Compañía de Jesús en Caravaca. Testimonios sobre la fundación, emplazamientos y obras en el colegio e iglesia</i>	171-227
NOTAS Y COMENTARIOS	
Bernardo Pérez Andreo <i>“Cuando todo podía derrumbarse”. El Evangelio de Marcos según Xabier Pikaza</i>	229-235
Gonzalo Fernández <i>Una nota sobre la historicidad del martirio de Santa Martina</i>	237-240
Francisco Víctor Sánchez Gil <i>Historia moderna y contemporánea de la Orden franciscana</i>	241-249
BIBLIOGRAFÍA	251
LIBROS RECIBIDOS	285

BIBLIOGRAFÍA

BIBLICA

Childs, Brevard Springs, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, 766 pp.,

El teólogo presbiteriano Brevard Springs Childs, profesor del AT en la Universidad de Yale durante lagos años (1958-1999) e investigador de los temas del AT, en sintonía con sus maestros de Basilea y de Hildelberg, se centra en esta obra en la forma canónica final del texto (“libro o colección”), abordando cada texto bíblico en la actual forma canónica aceptada por la comunidad como norma para la expresión de su fe y la dirección de su vida. Nuestro autor conoce la exégesis, el método histórico crítico y las grandes tradiciones del protestantismo alemán; en su “exégesis canónica” interpreta la Biblia con la Biblia desde el mismo canon. Cada texto, según él, ha de ser interpretado a la luz del canon de la Biblia como “unidad significativa” dentro de la perspectiva cristiana. Desde la Biblia, como norma de fe para los creyentes, ha de ir interpretándose cada uno de los textos bajo el único designio divino de salvación hasta acabar en “una actualización de la Escritura para nuestro tiempo”. B. S. Childs no pretende sustituir el método histórico-crítico, sino completarlo. En esa línea su “exégesis canónica” tiene en cuenta también el método diacrónico para seguir adecuadamente los textos bíblicos desde el momento de su nacimiento hasta su ratificación eclesial. Con el método sincrónico se fija en el conjunto de la Escritura entendiendo así también el canon eclesial como una “totalidad significativa” y como contexto desde el que deben verse los diversos textos bíblicos como “variantes” del “proceso fundamental de la revelación”. Es en ese contexto donde B. S. Childs reconoce una doble lectura de la Biblia (una lectura judía y una lectura cristiana) y, dentro de esta última, otra doble lectura (una lectura católica y una lectura protestante) sin olvidar, en medio de esa diversidad, la unidad cristiana que late en todas las Iglesias.

De acuerdo con estas ideas, B.S. Childs ha estructurado la obra que nos ocupa en los siguientes capítulos: 1) En los dos primeros (págs. 15-108) plantea su estudio mirando al presente y centrándose en el método canónico de su “nueva teología bíblica”. En el primero, en concreto (págs. 15-65), el autor reflexiona, en sintonía con la investigación bíblica y con el método histórico-crítico anterior centrándose en la disciplina de la teología (pág. 18-24), en sus actuales modelos (pág. 25-43), y en algunos planteamientos clásicos cristianos de la materia (pág. 45-65). En el segundo capítulo aborda lo que llama “búsqueda de un nuevo enfoque” (págs. 67-108), intentando buscar para su “nueva teología bíblica” una lectura canónica y planteándose “el problema de la Biblia cristiana” (págs. 69-82) y la aceptación de los escritos del Antiguo Testamento. Para ello se apoya en un primer lugar en san Pablo y en sus escritos de Corintios y de Timoteo. La teología bíblica, según eso, ha de partir de

“unas categorías canónicas” que, (págs. 105-108), como claves de interpretación, dejen clara la voluntad redentora de Dios desde el Antiguo Testamento hasta la revelación de su plenitud en su Hijo Jesucristo en el Nuevo Testamento llegando hasta el momento de cierre de ese canon que ha dejado en nuestras manos la actual Biblia cristiana. 2) En los capítulos tercero y cuarto (págs. 109-311) Childs, tras proponer el método y los tres objetivos del análisis de las tradiciones veterotestamentarias (págs. 111-120), se centra en los temas del Antiguo Testamento desde la creación hasta los Salmos (págs. 121-209) desembocando en un *excursus* sobre “el problema teológico de la historia del Antiguo Testamento” (págs. 215-226).

Como apoyo a todo este recorrido en la formación del canon, según las diversas tradiciones de los textos bíblicos, aporta abundante bibliografía. Luego realiza un recorrido por el Nuevo Testamento (págs. 227-311). Arrancando de la predicación de la Iglesia primitiva y pasando por el *corpus* paulino y por la formación de los evangelios, finaliza con la llamada «era pospaulina» (cartas pastorales, católicas, Hebreos y Apocalipsis). 3) B. S. Childs en su capítulo quinto (págs. 339-353) se centra en dos textos significativos que analiza según este nuevo método de teología bíblica unitaria. El primero de ellos (págs. 341-352), elegido del Antiguo Testamento, es el de la «akedah» de Gn 22, 1-19 donde el sacrificio de Isaac aparece como trasfondo del sacrificio de Cristo. El segundo (págs. 353-362), escogido del Nuevo Testamento, es el de “la parábola de los arrendatarios malvados” de Mt 21, 33-46 y sus paralelos en los sinópticos, donde se presenta el nuevo pueblo de Dios abierto a los gentiles, como consecuencia de la «mala gestión» del pueblo de Israel”. 4) En el capítulo sexto, titulado “una reflexión teológica sobre la Biblia cristiana” (págs. 363-665), el autor desarrolla aquí su tesis centrándose en diez temas del Antiguo y Nuevo Testamento (identidad de Dios, Dios el Creador, alianza, Cristo el Señor, la reconciliación con Dios, la ley y el evangelio, humanidad, la fe bíblica, el reino y el gobierno de Dios, la ética) que presenta como partes de la única obra que es la Biblia cristiana. Trata esos temas desde cuatro presupuestos principales: el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la teología bíblica y la teología dogmática. En alguno de ellos más “delicado”, como el de la reconciliación, encontramos el punto de vista ecuménico en el que, según él, “la teología reformada ha hecho su gran contribución al acentuar que la justificación no es un principio aislado, sino que es inseparable de Jesucristo y de su salvación... Sin embargo, cuando queda separada del diálogo polémico, todos los cristianos podrían apoyar esta afirmación central» (p. 538). Al tratar el tema del “reino y gobierno de Dios” (págs. 633-664) parte en su análisis desde la Historia de la Iglesia (pág. 633) y propone un “ejercicio” (pág. 149) para comprobar que los textos del Antiguo Testamento fueron iluminados a partir de lo que Jesús hizo y dijo. 5) La conclusión “una lectura holística de la Escritura cristiana” (págs. 723-734) y la tesis de este libro de B. S. Childs se encuentra en el capítulo séptimo. Alude aquí a los problemas con los que se encontró debido a “la complejidad de un tema tan tratado desde muy diversos aspectos a lo largo de la historia”. Sin detenernos en otras cuestiones también útiles recordemos finalmente que, según el autor, “la Buena Nueva es que la Biblia cristiana, en su doble testimonio de un Antiguo y un Nuevo Testamento, sigue siendo el don de Dios a la Iglesia y al mundo, fuente inagotable de vida para el presente e inquebrantable promesa para el futuro” (pág. 732).

En definitiva, acabaremos reconociendo que el autor de la obra tiene el mérito de subrayar algo que la exégesis antigua (judía y cristiana, católica y protestante) conocía bien. La Biblia es un ente vivo, revelador y normativo no sólo para quienes “la han reconocido y editado como canon”, sino también para quienes “la leen como libro sagrado”. Los diversos libros de este conjunto han de ser interpretados desde ese mismo conjunto que es la Sagra-

da Escritura. No hay que olvidar, sin embargo, que el autor de la obra se ha servido de un método que podemos considerar importante y limitado al mismo tiempo. “Importante”, porque el acercamiento canónico, según Benedicto XVI en su obra *“Jesús de Nazaret I”*, (pág. 15), en sintonía con el documento de *“La interpretación de la Biblia en la Iglesia”*, de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1993, intenta una interpretación partiendo de la misma Biblia en su conjunto. Importante también por recuperar algo esencial a la Biblia entendida como libro normativo para los cristianos que buscan en ella el sentido y el alcance de su fe. Recuperar su sentido como norma es fundamental para una obra que desde la época ilustrada sólo había sido importante desde el punto de vista cultural, social y religioso. Pero este método también tiene sus limitaciones, porque, al centrarse totalmente en el canon, olvida o deja fuera aspectos necesarios y útiles como el entorno social, cultural y religioso y los evangelios apócrifos no incluidos en el texto canónico, pero necesarios para una adecuada lectura e interpretación de los textos de dicho conjunto. Recordaremos, por último, que esta obra, con sus abreviaturas, su índice de autores, índice de citas bíblicas e índice general, (págs. 735-766) y abundante bibliografía citada en el transcurso de los temas, es un instrumento útil y necesario no sólo para los investigadores de esta materia, sino para los muchos interesados que se acercan al mundo de las Sagradas Escrituras con sus lógicas y variadas expectativas.

A. Gómez Cobo

Asurmendi, Jesús, *Du non-sens. L'Ecclésiaste*. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 200 pp., 13 x 23 cms.

Últimamente el libro del Eclesiastés ha sido objeto de estudios sistemáticos de parte de autores, como, L. Schwienhorst-Schönberger, A. Schellenberg, L. Mazzinghi, G. Ravasi, J. Vílchez, Th. Krüger, etc, (el autor en las págs. 189-193 proporciona una excelente reseña, bien sea sobre comentarios, o estudios monográficos), y la presente obra supone una continuidad en este afán por descubrir la riqueza que este libro ofrece al pensamiento bíblico, y, en particular, su significado en el ámbito estrictamente sapiencial, y simultáneamente su conexión con las inquietudes del hombre contemporáneo.

La obra está dividida en nueve capítulos, amén de la conclusión, bibliografía e índices. Los siete primeros capítulos se ocupan del libro propiamente dicho, y los dos últimos de las resonancias en la tradición cristiana y judía, y también en literatos, músicos, etc, más bien contemporáneos. Además de la introducción, que versa sobre la unidad, texto, contexto histórico y estructura, bien enfocada en su brevedad, los capítulos se fijan básicamente en temas que el libro proporciona en sus diferentes secciones.

El primero (Ecl 1,4-11; 3,1-15) versa sobre los conceptos de tiempo, memoria e historia, presentados bajo dos vertientes, la literaria y su enfoque teológico. El segundo (Ecl 1,12-2,26) contempla filones estructurales y nucleares, como el trabajo, la sabiduría y el placer, concluyendo con una valoración global a nivel a su vez literaria y teológica. Hay que destacar en este caso una colaboración de Pietro Pisarra sobre aspectos sapienciales del Qohelet con los interrogantes del hombre en K.Marx, S.Freud, etc, que contrasta con el Qohelet.

El tercero toma como referencia a Ecl 7,23-29; 9,7-10; 4,7-12; 11,1-6 sobre las relaciones entre el hombre y la mujer, etc, y en 1,8; 8,16-17 se detiene sobre la comunicación, el lenguaje y la sabiduría. Sigue el mismo método, es decir, subrayando aspectos literarios y

teológicos, y cierra con una conclusión. El cuarto, fiel a su criterio, se detiene en el significado del dinero y la fortuna (Ecl 5,9-6,9), el quinto sobre la justicia (Ecl 3,16-22; 4,1-3; 7,15-20; 8,10-15), y el sexto comenta el sentido de la muerte (Ecl 3,19-22; 9,1-6; 11,7-12,8). Como colofón yuxtapone una meditación sobre la lucidez que se deriva de la sabiduría en la pluma de Elbatrina Clauteaux, teniendo como telón de fondo las aportaciones del Eclesiastés. Finalmente, el séptimo constituye una especie de síntesis teológica sobre Dios según Qohelet, al tiempo que establece una sincronía con otras secciones del AT con diferentes concepciones religiosas: Dios, creador; Dios y la historia de la salvación; Dios y el pueblo de Dios; el Dios de los profetas y de Qohelet, y, los Salmos y Qohelet. A continuación Teresa Iribarregaray reflexiona sobre la incidencia del Dios del Qohelet en su vida de hoy. Los dos últimos caps. miran al Qohelet como fuente de referencia en la tradición judía y cristiana, y a la presencia y repercusión del mensaje en un abanico de literatos, músicos, etc.

Nos hallamos ante una obra muy equilibrada, donde se mezclan y contemplan temas gozne del Qohelet con gran atención a las repeticiones de términos complementarios, donde el lector puede observar la red de los mismos, que a su vez adquieren mayor riqueza de significado al recibir el apoyo de otros afines.

No es habitual en los comentarios contrastar el mensaje de este libro con otras áreas del AT, es decir, Pentateuco, libros proféticos o los salmos. Aquí, efectivamente, el lector puede comparar la imagen de Dios de este autor sabio con aquella que predomina en dichas secciones, y brevemente tratado. En esta misma línea hay que situar las resonancias del mensaje del libro en la literatura, filosofía, artes plásticas. La conclusión final (págs. 182-185) insiste con gran lucidez, cuando afirma que el Qohelet y sus criterios ayudan a purificar y posibilitar una fe adulta, y que es indispensable para la misma, evitando que ésta desemboque en una ideología totalitaria en la interpretación que el creyente hace de sí mismo.

Consideramos esta obra como un excelente estudio sobre este libro sapiencial, donde al autor muestra un gran conocimiento de la bibliografía al respecto, y se distancia de estudios a veces de tendencia filológica o un tanto obsesionados por la unidad del texto o divisiones del mismo, acentuando, por su parte, los temas gozne, y su relación con la condición existencial del hombre, e igualmente la apertura de su mensaje a otras áreas de pensamiento, tanto clásico como contemporáneo. No hubiera venido mal una palabra sobre el encaje y novedad del libro en arco del estrato sapiencial bíblico. Pero, subrayamos que aporta una colaboración preciosa, sacando este breve ensayo de su marco estrictamente bíblico, y acercándolo al creyente de hoy.

M. Álvarez Barredo

Gagné, André-Jean-François Racine (sous la dir. de), *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 289 pp., 15,5 x 23,3 cm.

El libro contiene las actas del 65º Congreso anual de la Asociación católica de estudios bíblicos de Canadá (ACÉBAC), que trató de los escritos no canónicos, o de los situados al “margen del canon”, el mundo de los apócrifos del judaísmo y del cristianismo, a la vez trata de responder a la pregunta ¿qué es un apócrifo?, y exponer algunos de los que ofrecen sobre algún dato referido a la vida de Jesús. Son un total de nueve contribuciones que tratan de la

imagen de Jesús en los escritos apócrifos cristianos (cf. Jean-Paul Michaud, pp.33-84), de una definición del campo semántico “apócrifo”, aplicado a los apócrifos cristianos (cf. Paul-Hubert Poirier, pp. 85-106), de la presencia de las persecuciones en la literatura apócrifa judía y cristiana (cf. Marie-Françoise Baslez, pp. 107-120), o de la concepción del tiempo y su transcurso en el Apocalipsis siríaco de Daniel (cf. Pierre Cardinal, pp. 121-158).

Otros aspectos como la presencia de los relatos de la pasión en los Oráculos sibílicos (cf. Jean-Michel Roesli, pp. 159-200), o sobre el recientemente publicitado “evangelio de Judas” (cf. Serge Cazalais, pp. 201-224), el evangelio según Tomás, cuyo logion 22 habla de los pequeños que entran en el reino de los cielos (cf. André Gagné, pp. 225-250) y, por último, las consideraciones sobre el seminario de los libros de Henoch (cf. Pierluigi Piovanelli, pp. 251-278). De todas las contribuciones, la del editor, Jean-Francois Racine (pp.13-31) ofrece una visión general sobre la relación de los escritos apócrifos con los pertenecientes al canon, que no son dos universos opuestos, como si se dejara al ámbito eclesial los libros aceptados en el canon (celebración litúrgica y estudio), mientras que los escritos apócrifos serían relegados a un ámbito más secular y de estudio literario y de tradiciones religiosas más o menos marginales. El autor trata de entender el significado del canon de las Escrituras cristianas y su contenido y la vez lo que significan los apócrifos cristianos, así como sus conexiones. La existencia de escrituras canónicas permite pensar en la de los escritos apócrifos y viceversa, teniendo en cuenta que canon es no sólo el *corpus* de libros sagrados, pues, además, son normativos y por eso la tendencia será fijarlos de forma cerrada. El canon proporciona, también, un contexto hermenéutico, y es de notar que muchos de los apócrifos ofrecen una explicación o ampliación de los datos que en la Escritura no aparecen explícitamente. En cuanto a lo que aportan al conocimiento del “Jesús histórico”, el evangelio gnóstico de Tomás indicaría rasgos no escatológicos y sí sapienciales, aunque hay autores que defienden la composición de dicho evangelio en los años 70-80 como colección de palabras de Jesús (cf. pp. 41-45) de orientación escatológica, coincidentes con la llamada fuente Q y, por lo tanto, testimonios de los más antiguos de la tradición sobre Jesús (cf. 47), pero siendo siempre de tradición sapiencial. Hay una tercera tendencia que sitúa el evangelio de Tomás en el contexto de las versiones de los evangelios en siríaco, en concreto de la armonía evangélica de Taciano, lo que no aporta nada en relación a la vida y enseñanzas de Jesús (p. 51), aun manteniendo la relación con un estadio antiguo de la tradición (cf. p.55), como lo sería el papiro Egerton (cf. p. 58-59).

En la investigación de la historia de Jesús la utilización de los apócrifos no debe hacerse relativizando los evangelios canónicos, pues el “verdadero Jesús – el que existió en la historia – no es alguien diferente del que presenta la tradición sinóptica” (cf. p. 82), con lo que destaca la posición razonable de John P. Meier (cf. p. 83). Las contribuciones son de gran interés para evaluar la consideración actual de los apócrifos, teniendo en cuenta que no hay un “Nuevo Testamento” apócrifo, sino escritos que no entran en la composición de la Biblia cristiana, pero están referidos a partes o a al todo de la tradición cristiana contenida en el Nuevo Testamento canónico (cf. pp. 101-106).

Es una excelente publicación para todos los interesados en la literatura apócrifa más allá de la trompetería despistadora de las noticias surgidas en torno al evangelio de Judas o en las más recientes aún sobre el papiro que en el Congreso de estudios Coptos de septiembre de 2012 (en Roma) apareció ligada a la profesora Karen L. King, ya que no proporcionan ninguna comprensión alternativa realmente válida.

R. Sanz Valdivieso

Cazeaux, Jacques, Marc. *Le Lion du désert. Essai.* Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 352 pp., 13,5 x 21,5 cm.

El prof. Jacques Cazeaux nos ofrece en este ensayo una propuesta de lectura de Marcos, el primer evangelio, que subraya los aspectos literarios, sin comparaciones excesivas con los otros sinópticos, sin confrontarse con otras interpretaciones de Marcos que son conocidas en el campo de la exégesis de los últimos años; por eso divide el evangelio en seis cuadernos, en los que agrupa todo el contenido: el anuncio de Dios en Jesús, sin aislar en exceso la figura de Jesús, como indicaría el secreto mesiánico, que comprende como su sumisión al Padre, de quien parte la iniciativa. La interpretación se entiende como exégesis dentro de la totalidad de la Escritura como cuerpo literario (cf. p. 9).

El primer cuaderno comprende Mc 1,1-3,19 (cf. pp. 11-57) con el prólogo de Mc, la revelación de Jesús (Cristo= ungido) como Hijo de Dios (1,1.11.24, en el episodio del paralítico 2,7 y en 3,11) y las controversias e incompreensión de sus parientes y paisanos; la presentación de Jesús retoma el tema de los profetas y de la ley en un contexto significativo para la historia de Israel, el desierto, el Jordán, la Galilea. El hecho de presentar enseguida el título elevado, indica, junto al mandato de silencio, el riesgo de una utilización falsa de la persona de Jesús, que se aclara en la palabra final del Centurión (Mc 15, 39); el silencio mesiánico adquiere todo su sentido si se remite al silencio eterno de Dios (YHWH, cf. p.21 y la voz del cielo lo confirmaría, como también la referencia de Juan Bautista, el bautismo en el Jordán junto al desierto y la marcha al desierto impulsado por el Espíritu), aunque no hace falta, por eso mismo, pensar que Mc pudiera ser posterior a los demás evangelios sinópticos para corregir una interpretación cristológica mal orientada.

El segundo cuaderno (pp. 59-100) abarca Mc 3,20-6,13 después de la elección de los Doce, con la intervención de sus familiares, y hasta la misión de los Doce, que va después del fracaso de Nazaret, a pesar de los milagros, y antes de la muerte de Juan el Bautista, características de este segundo cuadro son el rechazo y la amenaza. La enseñanza de las parábolas nos pone en la línea de Jesús que enseña la voluntad de Dios en lugar de la “la Ley”, pues su Palabra es expresión de la única voluntad de Dios, y esa palabra se presenta como una “semilla” (pp. 68-74). Los milagros sobre el mar y el endemoniado indican la forma en que se manifiesta el mesianismo de Jesús, liberador de Israel, para gloria de Dios por medio de Jesús (cf. pp. 81-82), en quien vence la muerte (cf. la curación de la mujer y la resurrección de la hija de Jairo (cf. p. 84ss).

El tercer cuaderno (Mc 6,14-8,21 en pp. 101-147) pondrá en juego de nuevo el tema de la Ley - en cuanto es enseñanza y no sólo mandamiento jurídico -, que es alimento (alusión a las multiplicaciones del pan y al pan que les falta, junto con la levadura de Herodes Mc 8, 14-21); pero también está presente la referencia a las tradiciones, que Jesús menciona en Mc 7 situado en medio de las dos multiplicaciones, destacando las inclusiones (cf. pp. 106ss) y antes en Mc 6,14 el episodio de la muerte de Juan Bautista, aunque el episodio se centraría en la pregunta por Jesús (cf. p. 109) y su actividad profética. Pero también está presente la falta de comprensión de los discípulos, tanto en el pan como en la referencia a la levadura.

El cuaderno cuarto (Mc 8,22 – 10 en pp. 149-191) concentra la atención en las predicciones de la pasión (del Hijo de hombre), el camino a Jerusalén donde se desarrolla el drama, pero entre tanto la indicación de Jesús como Hijo de David y el nombre rabí, aplicados a Jesús, como las referencias a los profetas, a Elías y Moisés en la transfiguración, lo que hacen tres anuncios de la pasión y dos ecos de ellas (Mc 9, 12 y 10,45), todo ello enmarcado entre las curaciones de los ciegos, y con la llamada al “que me ha enviado” (Mc 9, 37).

El cuaderno quinto (Mc 11-13 pp. 193-268) prosigue la subida hacia Jerusalén; los capítulos contienen acciones simbólicas que no sólo se pueden interpretar como revelación de la autoridad mesiánica de Jesús, también sus alusiones a los profetas, en la entrada a Jerusalén y en los episodios de la higuera y el templo destruido, con los temas de la Ley en Mc 12,33-44 o la venida del Hijo de hombre para todas las naciones, la filiación del Mesías (realeza Mc 12,35-37). El cuaderno sexto (Mc 14-16 pp. 269-361) sobre la pasión y resurrección resalta el carácter de Jesús como siervo (tema profético) y su valor para Israel y todas las naciones en línea con las Escrituras, en el contexto de la Pascua y de la aceptación de la voluntad del Padre (YHWH) por Jesús (pasión como lugar de la resurrección). El conjunto de la propuesta del Prof. Cazeaux es estimulante, requiere el esfuerzo de no dejarse dominar por la comparación mental con los otros evangelios, porque indica que la lectura, y las conexiones del contenido entre sí, nos dan una unidad coherente y armoniosa que remite a una composición bien calculada y pensada en torno a la persona de Jesús de Nazaret como servidor de la Palabra de Dios: desde Él hay que llegar hasta Dios. El silencio mesiánico no es sólo la corrección al riesgo de un mesianismo desviado, sino también de una tensión para dejar en primer lugar la verdad de Dios y de su voluntad, según las Escrituras.

R. Sanz Valdivieso

Thiede, Carsten Peter, *Jesus. La fede. I fatti*. Messaggero Editrice, Padova 2009, 191 pp., 16 x 23,5 cm.

Aunque la traducción de esta obra a la lengua de Dante es reciente, el original tedesco cuenta ya con diez años de antigüedad, antigüedad que se deja sentir con fuerza en un ámbito de estudios tan sensible a los progresos de los descubrimientos arqueológicos como es la investigación sobre Jesús, especialmente el *Jesús histórico*. Thiede hace gala en la obra de sus profundos conocimientos como historiador y papirólogo, apostando todo a la validez de unos pequeños restos de papiros encontrados en Qumram, específicamente el 7Q5, que contendría algún trazo del Evangelio de Marcos. Puesto que la cueva donde se encontró está datada del 40-50 d.C., el texto de Marcos sería anterior a la destrucción del 70, con toda probabilidad, indica Thiede, lo cual nos llevaría a que el *apocalipsis marcano* no sería una retroproyección de la comunidad pospascual sino un verdadero anuncio de acontecimientos futuros. Con este argumento y algunos más, el autor se enfrenta a toda la crítica histórica de los evangelios y a todos los investigadores sobre el *Jesús histórico*, apostando a que, como indica el subtítulo de la obra, en Jesús, los datos de la fe y los hechos coinciden punto por punto.

Para reafirmar esta posición previa, este pre-juicio, el autor confronta algunos de los datos más significativos de los evangelios con la epigrafía y los descubrimientos arqueológicos a los que ha tenido acceso. Sin atender a varios de los criterios de historicidad que forman parte del consenso actual de la investigación, como el de datación múltiple, adoptando una sola fuente como válida para certificar un dato, véase la *huida a Egipto* o el *nacimiento en Belén*, Thiede se aventura a proponer que toda la narración mateana de la infancia de Jesús es de carácter histórico. La prueba la encuentra en un descubrimiento arqueológico en Ascalón, al norte de la franja de Gaza. Allí se habría encontrado un osario con muchos restos de niños pequeños, que habrían muerto con meses de edad. Este descubrimiento datado en los inicios del siglo I de nuestra era podría estar en relación con *la muerte de los inocentes*

que nos relata Mateo que efectuó Herodes. Dado que Jesús hubo de nacer en el año 7 a.C., en invierno afina más el autor, los datos podrían concordar. No afirma que ese osario corresponda a la matanza de niños por Herodes, pero el hecho de que se encuentre puede dar verosimilitud al relato evangélico. En todo caso, nos dice Thiede, un ser tan macabro como Herodes era capaz de eso y mucho más, y puesto que era capaz, el relato es verosímil (sic).

Otro de los datos que la investigación unánimemente atribuye a la redacción postpascual y que Thiede apunta como hecho histórico es el de los discípulos de Emaús. Según él, el relato no solo es histórico, sino que sería la prueba fehaciente de que la resurrección es física. Si Jesús fue crucificado el 14 de Nissán, viernes, coincidiría con el 7 de abril del año 30. El 9 de abril irían caminando estos discípulos hacia Emaús; dado el lugar y la época, el sol tendría mucha fuerza, y en el momento del atardecer, pues los discípulos habrían tardado unas tres horas para llegar a Emaús, los ojos deberían maneterse bajos, deslumbrados por el sol poniente. Este hecho, insiste Thiede, les llevaría a no poder distinguir a aquel que llevaban al lado charlando con ellos. Ni siquiera en la casa ya, para la cena, podrían distinguirlo por la penumbra; solo al partir el pan, gesto típico de Jesús, sería reconocido por ellos. Entonces, según Lucas, desaparece Jesús, pero esta parte del relato ya no interesa a Thiede.

Si bien es cierto que no podemos separar al Jesús de la historia del Cristo de la fe, (esto lo ha dejado bien claro la investigación reciente), pues sería imposible llegar al Jesús de la historia si no tuviéramos al Jesús de la fe, sin embargo, el Jesús de la fe debe ser tamizado por el ingente instrumental hermenéutico y científico que nos permite distinguir sin separar lo que pertenece a la fe y lo que pertenece a la historia, sabiendo que la historia está siempre en la base, pero que es la fe lo que pertenece a la constitución del dogma. Por eso, es importante mantener la independencia de los aportes de la ciencia y no mezclar ambas realidades. Los evangelios nos legan la concreción escrita de la experiencia de las comunidades que vivieron la historia de Jesús, pero esos textos deben ser investigados como tales por la hermenéutica textual y por la historiografía, de ahí que no sea de gran utilidad intentar conjugar lo que fue un relato con lo que es un hecho.

Esta fórmula de acceder a los datos evangélicos nos pone ante más aprietos que aquellos que pretende resolver. Por eso, al final de la obra, Thiede, de forma muy honesta, reconoce que la buena noticia del Hijo de Dios no se cierra con la resurrección, sino que se abre a la fe que lleva a comprometer la propia vida en el seguimiento. Como los discípulos de Emaús, nos dice, al encontramos con el Cristo de la fe, somos capaces de encontrar el sentido a los acontecimientos del pasado y proyectar la propia experiencia de fe al futuro. *¿No ardía nuestro corazón mientras nos explicaba las Escrituras?* Estas palabras que Lucas pone en labios de uno de los discípulos, son las que cada uno de los creyentes debe decir en su corazón al leer los evangelios, dice Thiede. Y así debe ser, sin confundir lo histórico con lo que pertenece a la fe.

B. Pérez Andreo

Michaels, R. Ramsey, *The Gospel of John*. William B. Eerdmans, Michigan 2010, pp. 1094, 24 x 16 cm.

Estamos ante una muy voluminosa obra sobre el Evangelio de San Juan, que sigue los parámetros habituales de los comentarios. Se abre con la introducción, que versa sobre la

naturaleza del evangelio, autor, comparación con los sinópticos, estructura, datación, aportaciones teológicas. El cuerpo del libro consiste en un comentario propiamente dicho, en cinco capítulos, y concluye con variados índices, de los cuales destacamos las referencias a la literatura extrabíblica. Este evangelio se plantea los desafíos interculturales y sectarios que existían en el ambiente que caracterizaba el cristianismo primitivo, a los cuales el evangelio intenta responder, y en este sentido ofrece un perfil complementario a los sinópticos. En cuanto a la autoría del ev. mantiene una opinión más bien clásica, es decir, lo atribuye al discípulo amado, bajo el nombre de Juan según la tradición.

En este sentido está muy atento a los múltiples testimonios de los escritores antiguos y padres de la iglesia sobre esta cuestión para avalar su idea. En la p. 24 retorna sobre esta cuestión para confirmar su tesis de fondo, el perfil anónimo, pero que encaja en el círculo de los apóstoles. El autor insiste en valorar el Evangelio de Juan como un testimonio sobre Jesús a la luz del Espíritu, que está intrínsecamente unidos. No es suficiente hacerse eco de las palabras y hechos de Jesús, sino hacerlos entender a la primera generación, quizás por primera vez, y aquí radica una de sus cualidades. En el contraste con los sinópticos el Ev. de Juan difiere en estilo y estructura. El cuarto evangelio aspira a presentar el mensaje de Jesús como una autorevelación, lo cual supone una reinterpretación de los otros tres, e independencia frente a ellos.

En cuanto a la estructura el autor es más bien clásico: Aparte del preámbulo, divide la obra en las siguientes secciones: Testimonio del Bautista (1,6-3,30), autorevelación de Jesús al mundo (4,1-12,43) autorevelación de Jesús a sus discípulos (13,1-16,33), y verificación de la revelación de Jesús en su muerte, crucifixión y resurrección en los capítulos finales. En cuanto a su datación y origen, rompe lanzas a favor de un ámbito sirio después de la destrucción del templo de Jerusalén, que refleja el sentir de la comunidad joánica con sus características un tanto sectarias dentro del cuadro del cristianismo del primer siglo.

Una vez expuestas estas cuestiones, la obra se centra en el análisis del texto evangélico según la estructura antes aludida. Sigue el texto al estilo de una lectura continuada, fijándose prioritariamente en aclarar el significado del contenido, bien sea en terminología y la reincidencia que ésta tiene en el arco de los relatos del escrito joánico y cartas de Juan, en cuanto que proporcionan una comprensión de las palabras de Jesús a la luz del Espíritu. Se trata, pues, de una obra que ofrece muchos datos para interpretar el cuarto evangelio con serenidad, no existen lagunas, en el sentido que “todo” el texto es sopesado y se puede apreciar la riqueza teológica de los relatos. De gran utilidad para consulta puntual de los textos en su dimensión literaria y teológica.

M. Álvarez Barredo

Bermejo Rubio, Fernando, *El evangelio de Judas*. Texto bilingüe y comentario. Ed. Sígueme, Salamanca 2012, pp., 174, 24 x 12 cm.

Tal como se afirma en una nota de la publicidad del libro, “la presente edición ofrece, por primera vez en el ámbito hispánico, una edición bilingüe del Evangelio de Judas”. El autor es un especialista en cuestiones de cristianismo antiguo, maniqueísmo y gnosticismo. Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de Barcelona y en la actualidad se dedica a la investigación en el Departamento de Filología griega de la Universidad Complutense de

Madrid. Ha publicado múltiples obras sobre el gnosticismo, amén de colaboraciones en revistas especializadas de Europa y Estados Unidos.

La obra se articula de esta manera: Después de una presentación, el lector puede leer el texto del Evangelio de Judas en español, a continuación sigue una introducción a cuestiones pertinentes a este evangelio de Judas: Notas sobre el “códice de Al-Minya” o “códice Tchacos”, lengua del códice, datación, género literario, el evangelio de Judas y NT, uso en la patrística, contenido, ideología, estructura, interpretaciones de este evangelio, y relevancia para el cristianismo. La sección final de la obra se ocupa de la traducción del texto copto, y la versión al español, colocada paralelamente, añadiendo en el fondo de las páginas notas aclaratorias del texto, muy útiles para una comprensión del mismo. Concluye con la bibliografía citada en el curso del estudio, y a fe que confiere a éste un poso científico encomiable. El códice estudiado corresponde al “Al-Minya”, descubierto en Egipto durante los años setenta del s. XX, en el Egipto Medio, dentro de un sarcófago junto a otros textos. Fue un descubrimiento importante para la coptología, papirología, literatura apócrifa y corrientes reinantes en el cristianismo. El códice fue enseguida objeto de una serie de vicisitudes y procesos judiciales a causa de ventas, traslados de lugar, etc, entre los marchantes. El códice en cuestión está escrito en copto sahídico, lengua del valle del Nilo, desde El Cairo hasta Asuán, posee variantes mesokémicas, entre otras. Probablemente corresponde a una traducción de un original griego, pues contiene numerosas voces griegas. Este códice copto fue compuesto en torno al 280 d.C, y el original, del cual depende, entre el 130 al 160 d. C, versión griega que fue conocida por S. Ireneo de Lyon. La traducción copta no fue realizada antes del s. III, época en la cual el copto surge como lengua literaria. Así pues, entre el original griego y la traducción copta conservada hay un periodo de siglo y medio.

Como género literario concuerda con un diálogo de revelación, que narra las conversiones entre Jesús y un discípulo preferido después de la resurrección del Señor. Quien habla es el Jesús terreno, y termina precisamente cuando es entregado. No se alude a la pasión y crucifixión, o apariciones. El autor tuvo en cuenta, además de los evangelios, otros escritos del NT (Hechos, etc.), pues Judas se convertirá en el discípulo “decimotercero”, lo cual supone la historia de la elección de Matías.

Este escrito es cristiano, y polemiza con determinadas praxis culturales cristianas, y la legitimidad de los doce, grupo al cual Jesús confió su enseñanza, y anida, pues, en él una invectiva contra quienes postulaban la sucesión apostólica, como fuente de la autoridad de sus oficios eclesiales. Posee una antropología, cosmología, etc, de tendencia dualista. Cuestiona también la validez del culto sacrificial de la “gran iglesia”, para el autor prolongación del culto judío, y en este enfoque asocia también la celebración de la Eucaristía y el Bautismo. Otro blanco de las críticas del autor estriba en la interpretación sacrificial de la muerte de Cristo y su valor soteriológico. Dada la confluencia de ideas, y la crítica acerba contra los dirigentes de las iglesias, se piensa que el autor pertenece a un círculo gnóstico, y concretamente a la corriente denominada “setiana” (Set), pues presenta paralelismos con determinados textos de Nag Hamadi, atribuidos a esta corriente. El escrito pretende una rehabilitación de Judas, el discípulo traidor y maldito, paradigma del verdadero gnóstico según el autor.

F. Bermejo Rubio reseña también las variadas interpretaciones que los estudiosos actuales han subrayado en el texto copto hallado. Compartimos el enfoque del autor de esta obra, es decir, sería una refutación de las pretensiones del clero naciente de las iglesias y únicos mediadores de la salvación, capacitados para celebrar la Eucaristía y presidir asambleas, y

las interpretaciones del aspecto sacrificial de la muerte de Jesús. Pero reconoce que desde la publicación del código (hace seis años) continúa la discusión entre los investigadores, y no se ha dicho la última palabra al respecto. Nos hemos permitido esta disertación sintética para orientar al lector potencial.

Quisiéramos concluir elogiando esta obra en español, pues alarga así el conocimiento de esta clase de escritos, que nos lleva al conocimiento del cristianismo primitivo, sus tensiones, el abanico de interpretaciones y mezclas de la tradición cristiana con otras tendencias, específicamente en el área de Egipto, pues el código original se piensa que surgió en Egipto, concretamente en Alejandría. Este escrito, pues, nos lleva al mundo gnóstico con sus dualismos, y categorías afines, enriqueciendo así la franja de esta época cristiana, e ilustrando simultáneamente las tensiones ideológicas en el seno del cristianismo.

M. Álvarez Barredo

Marguerat, Daniel, *Gli Atti degli Apostoli. 1. Atti 1-12*. EDB, Bologna 2011, 509 pp., 24 x 17 cms.

Últimamente se están publicando comentarios de gran altura sobre la segunda obra lucana, y éste se sitúa en esta línea, gracias a este profesor emérito de NT de Lausana.

Esta obra afronta un comentario detallado de Hech 1-12, y, además, ofrece una traducción. No conviene olvidar que el original es francés. Por otra parte, intercala según los temas tratados trece recuadros que clarifican aspectos teológicos o históricos, y cinco mapas que ayudan a colocar los acontecimientos en su dinámica histórica y geográfica.

Ya en el prólogo el autor desvela sus criterios a la hora de sopesar el texto y contenido de este libro: En un primer momento intenta enlazar el análisis narrativo con la perspectiva histórica. Esta opción metodológica busca contextualizar el libro de los Hech en la cultura del primer siglo a. C, y en sus códigos de comunicación. En esta tarea se asocia a otros comentarios de los últimos decenios. En este afán en dar solidez a sus consideraciones recurre también a los padres de la iglesia, y a la escuela narratológica americana. Se declara a su vez deudor del comentario de J. Calvino.

La obra sigue este orden sistemático: texto, traducción, bibliografía, análisis, comentario y perspectivas teológicas. Estas resultan muy sugerentes, pues insisten en desempolvar la palabra divina para la comunidad creyente actual. Conviene recordar, además, que el libro es fruto de 15 años de investigación y redactado en un arco de 5 años, concretamente entre el 2001 y 2006.

El comentario en cuestión está dispuesto de la manera siguiente: Abre con el prólogo, y acto seguido recurre a una división de Hechos 1-12 en dos grandes partes: La primera (situada en Jerusalén) describe la comunidad de los doce discípulos (1,15-8,3) en tres secciones, y la segunda, la etapa de la comunidad primitiva (De Jerusalén a Antioquía, 8,4-12,25) en dos secciones. Estos bloques están salpicados con tablas de carácter sintético a nivel teológico según las cuestiones tratadas. Ciertamente resultan clarificadoras, pues aquí confluyen aspectos teológicos que facilitan una comprensión lúcida de cuanto en cada sección el texto contiene.

Mencionamos algunas de estos cuadros sistemáticos, porque, sin duda, resultan muy útiles y sugerentes para armonizar enfoques un tanto dispersos: los grandes sumarios en una

visión de conjunto, Pentecostés como historia de una fiesta, el Espíritu en los Hechos, la comunión de los bienes ¿realidad o ficción?, la tres narraciones de la conversión de Pablo, etc.

El comentario en sí se muestra muy atento a la estructura de las perícopas, y al texto griego y sincronías de la terminología en el conjunto de los Hechos y Ev. de Lc, y en menor incidencia en otros textos del AT y NT. Tal esfuerzo resulta de gran utilidad, ya que el lector puede apreciar cómo los hilos kerigmáticos salpican los relatos de este bloque de Hech. No conviene olvidar que el autor alarga su horizonte, incorporando la aportación de la cultura helenística a nivel lingüístico y literario, y el filón intertestamentario.

Nos hallamos, por consiguiente, ante una aportación excelente para una comprensión del libro de los Hechos, y en este sentido aquí radica su valía. Frente a otros estudios empeñados en fragmentar los relatos y delimitar fuentes utilizadas por Lucas, aunque no lo desdén, el autor, en consonancia con el método narrativo, prefiere la sincronía de las narraciones, posibilitando una lectura accesible y de gran ayuda para iluminar la fe de la comunidad eclesial en nuestros días, sacando a la luz las maravillas de la palabra divina.

Por último, decir una palabra sobre la bibliografía, muy completa, actualizada, y atenta a las principales lenguas modernas. No se ha quedado en al círculo francés, sino que alarga su horizonte, y, además, la selección denota una gran criterio exegético. Felicitamos la traducción italiana, pues tal comentario merece ser conocido en un ambiente eclesial lo más amplio posible.

M. Álvarez Barredo

Dunn, James D.G., *Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge U. K., 2009, pp., XV + 1347 pp., 16 x 24 cm.

Este poderoso y monumental volumen del Prof. Dunn, se sitúa en el punto donde terminó su anterior volumen encuadrado en el título general “Christianity in the Making, 1: *Jesus remembered*. De ahí que se continúe con las partes VI, VII, VIII y IX con los capítulos 20 hasta el 37. Se trata de estudiar de forma coherente, y en sentido unitario, la formación del cristianismo primitivo, o mejor, la formación de la fe cristiana, en la primera comunidad cristiana, con la presencia de los helenistas y la misión a los paganos, la misión propia de Pablo y su importancia desde su vocación como apóstol. Es el segundo volumen de la proyectada trilogía que se continuará con el estudio hasta el siglo II. Si el primer volumen se centraba en la persona de Jesús, como punto de arranque, considerando el hecho de la fe en él como parte de la historia y teniendo la fe un papel integrador de los que supone el método histórico crítico, ahora se propone estudiar el periodo de tiempo que va desde el año 30 hasta el 70 (fecha de la caída de Jerusalén, de la destrucción del templo), término de la primera generación cristiana posterior al ministerio terreno de Jesús, teniendo en cuenta las fuentes y los datos históricos (cf. pp. 3-5s), sobre todo de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo (que ya había estudiado en su obra *The Theology of Paul the Apostle*, 1998).

Los matices que introduce en el uso de los términos (cristiandad, cristianos, iglesia, sinagoga, discípulos, creyentes, los que invocan el nombre del Señor, hermanos, santos, elegidos, pobres, etc..., pp. 5-117) son claros para comprender la identidad corporativa y la variedad de relaciones e interacciones de las comunidades cristianas primitivas que continuaban la misión de Jesús. Desde Jesús hasta la misión de Pablo (pp. 17-28) y su anuncio de Jesús

crucificado como Señor, es decir, del Reino de Dios anunciado por Jesús se llega al evangelio de o sobre Jesús, ya desde muy pronto, como indicaría el himno de Flp 2,6-11. Se ha pensado que esa transición es obra de Pablo, quien habría transformado el evangelio del Reino en el evangelio de Jesucristo; de haber anunciado el reinado futuro a su cumplimiento en Jesucristo (pero la cristología comienza en el mismo Jesús). De la secta judía a la religión que incluye a los gentiles, (pp. 29-51) puede resumir el movimiento que va desde la muerte y resurrección de Jesús hasta la distinción o separación en el año 70. Las fuentes (cap. 21, pp. 52-130) se mencionan según una conexión que no borra el dato de ser externas (desde Flavio Josefo a Dion Casio, que aluden o citan un movimiento identificable) o las propias de la comunidad cristiana, como el Libro de los Hechos, cuyo autor es Lc y las cartas de Pablo. En el caso de Lc, es la segunda parte de su obra histórica, de su “diêgêsis” de los hechos que “nos transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra” (de la acción de Dios y su propósito), por eso el valor positivo de los pasajes “nosotros” de Hch. Una tabla de pp. 78-89 compara lo descrito en Hch con la actividad de Pablo. Es una historia que narra la salvación en Jesucristo como continuación de la historia bíblica de Israel (reino de Dios aludido en Hch), aun aceptando una cierta idealización de la primera comunidad de Jerusalén. En las cartas de Pablo hay una consciente asunción de elementos, credos, liturgia, fórmulas kerygmáticas, que forman parte del patrimonio cristiano anterior a Pablo y la transmisión de las enseñanzas de Jesús.

La séptima parte (pp. 131-494) contiene seis caps., que describen el comienzo en Jerusalén (pp. 133-171) de la comunidad después de Pentecostés y los aspectos internos y formación de la primera comunidad (pp. 172-240), describiendo su carácter religioso, su centro era el grupo de los Doce y en concreto algunos, Pedro, Santiago y Juan; la fe en Jesús y el significado de su muerte asumido en ella al confesar la resurrección. También se estudia el grupo de los helenistas con los siete diáconos y su relación con Antioquía, aunque hablar de una teología antioquena quizá sea prematuro si se refiere a esos años cuarenta del siglo I, cuando la predicación se ha hecho en lengua griega, con un probable desarrollo de la cristología y de un comienzo de tradición que se sedimenta en Q (cf. pp. 308-311) o en la formación del concepto de “ekklêsía” (cf. p. 319ss). Pero es también el momento de la emergencia de Pablo, que empieza en Antioquía su viajes misioneros (cap. 25, pp. 322-377), de la misión de Pedro (cap. 26, pp. 378-415) y de la crisis de crecimiento que refleja Hch 13-15 la misión en Chipre y Asia Menor y la asamblea de Jerusalén (cap. 27, pp. 416-494), el incidente de Antioquía y el enfrentamiento entre Pablo y Pedro, Santiago, etc.

La parte octava (pp. 497-954) está dedicada a Pablo, apóstol de los gentiles, exponiendo en seis capítulos la cronología y datos principales sobre los viajes y tareas de Pablo (cap. 28, pp. 497-518), su figura como apóstol (cap. 29, pp. 519-597), su percepción personal (cf. pp. 522ss), su estrategia (pp. 541ss), su métodos de apostolado (pp. 555ss), sus colaboradores (pp. 566ss), su pensamiento o su “evangelio” (pp.572ss) y su obra literaria, pues es escritor de cartas (cf. pp. 587ss). Las iglesias paulinas y su formación, su composición y sociología, las relaciones entre sí (cf. cap. 30, pp. 598-658), así como la misión en el mar Egeo, situándose en Éfeso y prolongándose a Corinto y Acaya (Grecia y Macedonia), época de las cartas a los Corintios, de gran importancia por representar un aspecto crucial de su apostolado y por las consecuencias que tuvo la primera carta en la comunidad, como deja ver la 2Cor y el modo de comprender la formación y evolución interna de una iglesia (cf. cap. 32, pp. 747-857). La carta a los Romanos es estudiada en el cap. 33, en el momento en que se despiden de Éfeso y de las iglesias de Asia Menor, (cf. cap. 33, pp. 858-954).

La parte novena (pp. 957-1175) está dedicada a los años finales de Pablo, su arresto en Jerusalén (cap. 34, pp. 957-1055), su traslado a Roma, las cartas escritas en este tiempo (cf. pp. 1011-1052) y a los años finales de Pedro (cap. 35, pp. 1058-1076) hasta su martirio. La iglesia de Jerusalén y el momento de la crisis de la guerra contra Roma, (cap. 36, pp. 1077-1104) junto con el silencio sobre Santiago y la iglesia que sabemos por noticias de los historiadores citados por Eusebio. Al final, el cap. 37 (pp.1105-1175) resume lo que es el legado de la primera generación, la iglesia que crece y madura (cf. carta a los Efesios), pero también se enfrenta a momentos oscuros y agitados (como se deja ver en las cartas de Sant y 1-2Pe, cf. pp. 1122ss y 1147ss). Las cuestiones de autoría y composición de tales cartas no se discuten ya que son controvertidas, pero sí se destaca que son cartas que siguen la tradición cristiana y las aportaciones de la liturgia y parénesis propia del cristianismo, aun cuando se arraigan también en las tradiciones sapienciales del judaísmo antiguo (sobre todo Sant), no obstante la divergencia totalmente característica de la comunidad cristiana.

El monumental trabajo del Prof. Dunn termina con un elenco de abreviaturas, bibliografía extensa (pp. 1183-1248) y un índice de citas escriturísticas y de escritores antiguos, cristianos, griegos y romanos, más un índice de autores modernos. Todo ello indica el enorme trabajo condensado en este enorme volumen sobre la formación del cristianismo primitivo de los años 30 a 70 del siglo I. Es un libro de estudio y de consulta, con excelentes síntesis y estados de la cuestión referidos a Hch, a Pablo y sus cartas, a las comunidades cristianas emergentes, al judeocristianismo. Espero verlo traducido y puesto en manos de tantos lectores españoles. La edición es impecable como propia del editor Eerdmans.

R. Sanz Valdivieso

Berger, Klaus, *Los primeros cristianos*. Sal Terrae, Santander 2011, 374 pp, 16 x 23,5 cm.

El volumen que publicó Berger en su original alemán en 2008 es más comprensible si se respeta el subtítulo, perdido en el edición española. *Los primeros cristianos*, así sin más precisión, puede inducir a error, puede llevar a pensar que la obra versa sobre aquellos primeros discípulos de Jesús que se extendieron más o menos por Oriente Medio hasta llegar a Roma. Pero si precisamos que se trata de cómo aquellos primeros tiempos, *años fundacionales*, pusieron los pilares para una religión mundial, la cosa se ve con más precisión. El autor pretende analizar los hechos históricos desde los textos cristianos en la perspectiva de la fundación de una religión que llegaría a ser universal a partir de un pequeño grupo reducido de judíos en la Palestina del siglo I, es decir, el salto de una secta a una religión mundial, como lo es hoy.

No es de extrañar, por tanto, que de los diez capítulos de que consta la obra, el primero lleve por título *La hora cero. ¿Años fundacionales de una religión mundial?* La propuesta estriba en situar los cincuenta años siguientes a la crucifixión de Jesús como los años fundacionales del cristianismo en tanto que religión mundial. Para este propósito se recurrirá a todos los materiales disponibles, en primer lugar los bíblicos, pues, según indica Berger, ha pasado a mejor vida la era de la crítica en la que los textos bíblicos eran, por principio, sospechosos de exponer acontecimientos no históricos o decididamente irreales. Ahora estamos en una época que piensa justo lo contrario: los escritores bíblicos nos cuentan hechos históricos aunque lo hagan con sus propios criterios de historicidad. En este sentido, será

muy importante tener presente la epigrafía, los descubrimientos arqueológicos y todas las aportaciones de las diversas ciencias.

Pues bien, tras los primeros seis capítulos llegamos al séptimo, donde se nos exponen las ocho tesis de cómo y por qué llegó el cristianismo a ser una religión universal. Son ocho tesis que el autor demuestra como bases explicativas del éxito del cristianismo, más allá de la facticidad de los hechos comprobados en el Imperio: Constantino y Teodosio principalmente. El cristianismo se convirtió en religión mundial porque en él desemboca todo el caudal de amor de Dios expresado en los profetas y vivido de forma especial por Jesús. Este amor lo vivió la primera comunidad como una misión a los hombres, y esta misión es la que globalizó el cristianismo. Este amor de Dios hasta la misma cruz, lleva a los hombres a la amistad con los cristianos. De ahí que el evangelio llegue primero a los pequeños, pobres, esclavos y mujeres oprimidas de la antigüedad, que se convirtieron a su vez en portadores del mensaje liberador.

Las ocho tesis explicativas del cristianismo como religión universal tienen una progresividad expositiva que hace que unas se apoyen en las previas y a su vez las últimas explican las primeras. Veamos. Primera tesis, con Jesús aparece una figura religiosa excepcional. Segunda, el cristianismo primitivo fue la irrupción de un monoteísmo ilustrado que flotaba en el ambiente. Tercera, el cristianismo fue el descubrimiento de una clase peculiar de misericordia de la religión. Cuarta, el cristianismo convencía gracias a una ética vivida en coherencia. Quinta, el cristianismo primitivo era la forma de “asociación” ideal. Sexta, el cristianismo primitivo era la religión de las mujeres. Séptima, el cristianismo primitivo era la religión de los esclavos. Y última tesis: los primeros cristianos fueron los verdaderos comunistas.

Las tesis expuestas, entendemos, explican sí por qué el cristianismo se convirtió en una religión universal, es decir, capaz de llegar a cualquier cultura, pueblo, tradición u hombre. Dado que los hombres son, en su mayoría pobres, marginados y mujeres, el cristianismo, como religión del amor de Dios a los necesitados, llega a todos sin dificultad. Ahora bien, las ocho tesis no tendrían esa misma capacidad para explicar por qué el cristianismo se convirtió en la religión mundial que ha sido. La explicación a esto hay que buscarla más en la historia interna del Imperio romano, aquel que utilizó la religión cristiana como medio para imponer una fe a todo el orbe conocido.

La obra de Berger es una apuesta diferente en el marco de las aportaciones últimas en relación a la aparición del cristianismo como religión importante dentro del marco del mundo antiguo. Dunn, Crossan, Guijarro Oporto o Piñero, han hecho aportaciones valiosas al tema de esta obra y lo han hecho con una perspectiva distinta y a veces opuesta. La propuesta de Berger es necesaria dentro del panorama actual de búsqueda de los años en que el cristianismo deja de convertirse en una mera secta judía y pasa a tomar peso demográfico y político dentro del Imperio romano. No tenemos claro que la perspectiva propuesta sea la más coherente con los datos de que disponemos, pero sí que permite mantener vivo el debate sobre qué hizo que el cristianismo triunfara en y sobre el Imperio romano. A nuestro modo de ver es cierto que el cristianismo se extendió entre las clases bajas del Imperio y lo hizo porque encontraron en él la dignidad que no tenían en el Imperio, pero no terminamos de ver que el cristianismo fuese la “irrupción de un monoteísmo ilustrado que flotaba en el ambiente” y que supusiera el “descubrimiento de una clase peculiar de misericordia en la religión”. Como han mostrado muchos investigadores, la ética y la misericordia cristiana eran vividas ya en el Imperio a partir de las asociaciones funerarias donde las mujeres tenían un papel prominente y en las que las comidas compartidas representaban el núcleo

de un igualitarismo social que rayaba en el comunismo que Berger atribuye a las comunidades cristianas.

No cabe duda de que el autor tiene razón cuando afirma que “los *chrestiani* son una alternativa atractiva desde el punto de vista intelectual, ético y existencial” y que esta especificidad juega un papel crucial en su extensión por el Imperio y su conversión en religión mundial. Por eso, el estudio de los *años fundacionales* del cristianismo sigue siendo una tarea a realizar por la investigación especializada.

B. Pérez Andreo

THEOLOGICA

Pröpper, Thomas, *Theologische Anthropologie I*. Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 2012², 656 pp., 15 x 24 cm.

La antropología teológica ha alcanzado un nivel de madurez suficiente, siendo una subdisciplina relativamente joven. Esta es, junto a la ‘teología fundamental’, un producto característico del curriculum teológico después del Vaticano II. Esta nueva área disciplinar es el resultado de la fusión de varios tratados que se enseñaban por separado: ‘creación y pecado’ y el tratado de ‘gracia’. Parece que también las ‘virtudes teológicas’, la fe, esperanza y caridad, deberían formar parte de la antropología teológica. Hay más que una simple reorganización del curriculum en este desarrollo, pues se trata de la consecuencia – un tanto tardía – del llamado “giro antropológico” característico de la modernidad, y que en teología implica repensar el mensaje cristiano recuperando la centralidad que asume su destinatario: la persona humana.

Desde la implantación de la antropología teológica se han publicado numerosos manuales y tratados, quizás menos en inglés. Este nuevo volumen enriquece la oferta y permite seguir la evolución de la materia en un escenario específico, el de la teología alemana. Thomas Pröpper es profesor emérito de la Facultad de Teología Católica de Münster, y por consiguiente cuenta con una madurez considerable a la hora de emprender este conspicuo proyecto. Hay que tener en cuenta que este primer volumen comprende 656 páginas; el segundo son casi 900, es decir, en total son más de 1500 páginas. Estamos ante una obra resultado de una vida de estudio consagrada a la antropología teológica. Generacionalmente, el libro se sitúa en unas coordenadas bastante precisas, es decir, la teología neo-trascendental, que ha sido característica de buena parte de la teología alemana de la segunda mitad del siglo XX.

Siguiendo la división clásica de la antropología teológica en tres partes: la persona como imagen de Dios, su realidad de pecado, y la gracia regeneradora, este primer volumen se consagra a lo que cabría denominar los ‘prolegómenos’ de la materia, y a la primera parte, que a grandes rasgos cabe describir como la necesaria referencia del ser humano a Dios. El segundo volumen se reserva para el tratamiento de la realidad de pecado y la gracia.

La Introducción describe la situación o contexto y la tarea propia de esta materia; consta de dos capítulos. El primero plantea el carácter inevitable y abierto de la cuestión en torno a la persona. La tesis principal es que dicha cuestión no encuentra una respuesta satisfactoria en la reflexión filosófica y de las ciencias humanas. Las figuras del existencialismo son

convocadas como testigos de esa desazón, que sigue nutriendo diversas dudas. El autor postula algunos criterios que permitan alcanzar una “respuesta suficiente”, para dejar la puerta abierta a una especie de apuesta pascaliana a favor de una solución teológica.

El segundo capítulo expone los principios, el tema y el desarrollo de la antropología cristiana – como también se denomina esta sub-disciplina. Se postula la existencia humana como respuesta a una llamada divina y la orientación fundamental cristológica que asume todo el proyecto. A lo largo de la obra se destaca un principio de correspondencia entre el ser humano y Dios. El autor resalta las implicaciones filosóficas de este programa dentro del “giro antropológico”, y lo sitúa en conexión con la teología fundamental y dentro de la dogmática, en el sentido de una hermenéutica de la fe capaz de dar un sentido a sus contenidos sobre la persona. El diálogo entre fe y razón se considera esencial en esa tarea, en la que no es fácil distinguir esos dos aspectos. En realidad la fe y la autocomprensión humana no pueden escindirse. Además se postula una condición de convivencia pacífica entre la teología y las ciencias del ser humano, que no excluye una mutua crítica.

La parte propiamente temática se abre con un capítulo consagrado a los “aspectos y problemas vinculados a la condición humana como imagen de Dios” (cap. 3). El autor introduce el tema señalando su intrínseca problematicidad, que se extiende en varias direcciones: la de sus consecuencias culturales y sociales (derechos humanos); la de sus raíces e interpretaciones a veces enfrentadas; y la que se vincula a sus consecuencias para el resto del desarrollo teológico. El capítulo expone a continuación las bases bíblicas del principio del ser humano como imagen de Dios, y repasa los debates doctrinales a lo largo de la historia, con especial referencia al diálogo ecuménico con la teología protestante, con sus avances e intentos de acercamiento.

El capítulo cuarto afronta el tema clásico de la relación entre naturaleza y gracia. El autor recorre una vez más la historia de la teología en la que se deciden las variaciones de dicho tema, para desembocar en la teología del siglo XX, en la que destacan, en primer lugar, las propuestas de Henry De Lubac y de Rahner. Este último es objeto de discusión; cuatro objeciones son enunciadas en relación con su “existencial sobrenatural”, para apuntar a nuevos paradigmas inspirados en von Balthasar y Heinrichs.

El capítulo quinto asume un tono más filosófico, para exponer los modelos de referencia del ser humano a Dios en el pensamiento moderno. Se compone de tres grandes apartados. El primero resume la andadura del argumento ontológico en Kant y el idealismo alemán. El segundo apunta a la “interiorización de la conciencia divina” a partir de Descartes, en un amplio recorrido que se extiende por buena parte de la teología contemporánea alemana, que ha hecho propia – desde Jüngel hasta Verweyen – una forma de referencia sustancial de la persona a Dios. El tercer apartado analiza la tesis de Schleiermacher sobre la inmediatez de la intuición de lo divino, en contraste con la maniobra de naturalización de esa misma experiencia en Feuerbach. La crítica acompaña a la exposición de estos análisis, evidenciando la insuficiencia de los modelos filosóficos a la hora de establecer la referencia divina en los humanos, que requiere más bien el postulado de su apertura a la revelación.

El último capítulo de este primer volumen lleva como título “Dios como posible compañero y amigo”. En un primer apartado se propone un análisis en clave fenomenológica y trascendental de la apertura humana a la trascendencia. En el segundo se describen las tareas filosóficas que corresponden a la antropología teológica: la posibilidad de aportar pruebas de la existencia de Dios, la libertad, y las cuestiones sobre el sentido último, entre otras. En estas últimas páginas del volumen el autor muestra claramente los límites del

marco de la filosofía trascendental a la hora de hacer las cuentas con la revelación divina y la libertad tanto de Dios como del destinatario de su mensaje (586 ss.).

Los dos últimos capítulos borran las fronteras entre antropología teológica y teología fundamental, algo que ya advirtió el autor, y que resulta convincente en su desarrollo teológico: de hecho ambos tratados nacen de una sensibilidad similar y son claramente convergentes en temas como la apertura del ser humano a la revelación y la credibilidad de la fe en su aspecto subjetivo.

La obra de Pröpper es significativa de una evolución dentro del modelo teológico alemán de las últimas décadas, que mayoritariamente se sitúa en el cuadro filosófico neo-trascendental, aunque al mismo tiempo lo pone en crisis y muestra sus límites. El ingente esfuerzo desplegado en este volumen muestra claramente las afinidades filosóficas del gran principio de la antropología cristiana: que los humanos somos imágenes de Dios, y que por consiguiente es inevitable una cierta correspondencia con lo divino, que puede ser expresada a varios niveles. Sin embargo dichos esfuerzos que se prodigan desde la modernidad, y que encuentran una fecunda recepción en la teología alemana del siglo XX, no agotan ni mucho menos el significado de la revelación y de su incidencia en la vida humana.

Como ya se ha dicho, esta es una pieza de teología típicamente alemana, de alguna forma auto-referencial. Desarrolla una ingente reflexión dentro de su propio modelo, y es capaz de rastrear las conexiones filosóficas dentro de una tradición de pensamiento, digamos “continental”, en las que cobra sentido esta teología. Para alguien que enseña esta materia desde hace bastantes años, sorprende la cantidad de referencias y posibles conexiones que suscita el tema de la “imagen de Dios” en el pensamiento moderno, así como los debates que nutre en la teología contemporánea, pero al mismo tiempo sorprenden algunas ausencias y límites en una obra de tan gran ambición y extensión. En primer lugar, el presupuesto de un mutuo respeto entre teología de la persona y las ciencias que tratan últimamente de comprenderla, es más que discutible. Dicha premisa justifica de hecho una falta de compromiso en el diálogo con las ciencias, y nutre una cierta auto-confianza del sistema trascendental-idealista que, de todos modos, no satisface del todo a Pröpper. Hay muchas implicaciones del postulado de “imagen de Dios” que sufren hoy ante el impacto de la visión biológica-evolucionista, de las neurociencias, y de otras disciplinas que se ocupan del ser humano: ¿podemos seguir hablando del alma? ¿Qué sentido tiene la libertad? ¿Es el amor algo puramente biológico y vinculado a la personalidad, o algo más que eso?

Sería de desear que la teología alemana se abra a desarrollos externos a su propia tradición, que probablemente ha dado ya mucho de sí, y que la antropología teológica acepte su estatuto eminentemente interdisciplinar, debido al hecho de que son muchos los saberes que se ocupan del ser humano, aparte de la filosofía, cuyos análisis no podemos ignorar si la teología no quiere caer en la irrelevancia.

L. Oviedo Torró

Höhn, Hans-Joachim. *Gott, Offenbarung, Heilswege. Fundamentalthologie.* Echter Verlag GmbH, Würzburg 2011, 365 pp. , 14 x 13 cm.

El Prof. Höhn enseña teología dogmática en la Universidad de Colonia; con este libro dedicado a la teología fundamental nos propone una forma renovada del clásico tratado de teología fundamental, en el contexto de las cuestiones filosóficas actuales y a la manera de

un informe sobre los contenidos centrales de la fe cristiana. No se olvida de la relación entre la razón y la fe, teniendo en cuenta que el objeto de la teología es Dios mismo y la forma como los hombres creen en él (racionalidad); esto nos lleva al pensamiento racional y a su expresión libre de contradicciones, por eso la filosofía adquiere un valor importante, no sólo por lo que otros han dicho al respecto, sino por la relación con la verdad de las cosas, y en este sentido, la cultura y la historia de las ideas y de la sociedad aportan su contribución a la comprensión de la fe cristiana.

El tratado se divide en cuatro partes, que distribuye en dieciocho capítulos: La primera parte que titula “Einstimmung”, consenso, en el sentido de llegar a un acuerdo o adhesión: “la teología como arte de la controversia” (pp. 15-54) es introductoria, comprende tres capítulos, la cultura de la controversia, como hilo conductor para una tarea académica, entre ataque y defensa (cf. 1, pp. 17-33) para proponer las razones de la fe y las cuestiones relativas a Dios, a la revelación y a la Iglesia; la posición defensiva será apologetica – obviamente -, como indica la triple *demonstratio* para hacer frente al ateísmo, dar carácter real a la revelación frente al racionalismo y la Iglesia en sus dimensiones ecuménicas (pero desde el acto fundacional que es del propio Jesús). Fe y razón (cap. 2, pp. 32-46), para darle a los contenidos de la fe una claridad y comprensibilidad cada vez mayor (cf. p. 36), lo que da a la teología fundamental su carácter frente a la filosofía de la religión, pues la fe y la razón no se excluyen, sino que pueden estar en competencia pacífica, en la línea de una reflexión que no se olvida de reflexionar críticamente para orientar la práctica. La posibilidad del escepticismo indicaría la crisis de la razón y la crítica a una razón unilateral, como enseña el evangelio (cf. Mc 12,30 p.40). Inteligibilidad, justificación racional y credibilidad se influyen entre sí (cf. p. 43). Los casos de disputa (cf. cap. 3 pp. 47-54) se concentran en el problema de Dios, la revelación y su posibilidad real, y en la oferta de salvación. Sobre la primera (parte II, pp. 55-149), nos ofrece cinco capítulos dedicados a hablar de la posibilidad o imposibilidad de hablar de Dios (pp. 57-60) con el problema del desgaste del término “Dios” y el haberse eclipsado del horizonte del mundo, llegando a ser Dios “innecesario”(pp. 62), lo que lleva a tener que hablar de Dios en el contexto del ateísmo (cf. p. 64s) y ante el desafío del problema de la inteligibilidad de Dios, junto con las teorías del origen del mundo (p. 68s). La respuesta lleva al autor a explicar que hay que pensar a Dios en el dilema del ser y la nada (cf. p. 72ss), en un mundo sin Dios, con las preguntas que suscita la consideración de nuestro mundo y las respuestas que se pueden dar, desde la realidad de la ontología como ámbito de relación entre Dios y el mundo (cf. pp. 100, 109-116; 123-127). Lo que denomina ontología relacional no es sólo una categoría metodológica sino una estructura constitutiva propia de la condición humana, dentro de sus límites y sus posibilidades creativas (cf. p.115s), pues la relación de tipo circunstancial (o contingente, *Verhältnis*) y la relación efectiva (de tipo real, *Beziehung*) están presentes en la realidad existencial que es la que caracteriza la vida de las personas y sus acciones (no es fácil este aspecto, y la sutil distinción propuesta en las pp. 118-123). La relación de Dios con el mundo se mueve entre la diferenciación insuperable o la posibilidad de pensar y decir la acción de Dios en el mundo (cap. 8, discusión, pp. 128-149), sin olvidar que la trascendencia puede ser experimentada desde dentro del mundo, a pesar de las afirmaciones propias del evolucionismo que tienden a una diferenciación estricta (Dios es el “totalmente Otro”, no se trata de un neopanteísmo), y sin olvidar que la “encarnación del Logos” permite fundamentar una *demonstratio christiana*. La cuestión de la revelación (parte III, pp. 151-283) contiene otros cinco capítulos, partiendo de la cuestión planteada en la Ilustración (cf. cap. 9, pp. 156-159) que postulaba la autonomía de la razón

y la relatividad histórica (incompatibilidad entre Ilustración y Revelación), poniendo bajo sospecha la fe y la posibilidad de la revelación. Desde ahí se propone la revelación como relación de Dios con el mundo (cap. 10, pp.160-170), del incondicionado con lo condicionado, teniendo en cuenta que, sin excepción, todo lo creado en el mundo es radicalmente diferente de Dios pero que remite a Él, aun manteniendo la alteridad y la ininteligibilidad de la trascendencia radical, por lo que se puede hablar desde el concepto de revelación de una immanencia de Dios en el mundo, discutida desde la no excepcionalidad e insuperabilidad de la capacidad de remitir del mundo a Dios, que es propia del sentido que poseen los seres creados (y no se puede olvidar). La mediación indirecta se entiende desde el mismo Jesucristo (cap. 12, pp. 192-243), que es el que perfectamente corresponde a Dios desde su humanidad (cf. pp. 199ss) y más aún en la implicación de Dios en la relación entre vida y muerte que se concreta en la muerte en cruz y la resurrección (pp. 219ss). La *demostratio christiana* se centra en esta cristología fundamental en la que se da relieve a la confluencia (no encuentro mejor significado para el término “Ineinsfall”, p. 247) de lo divino y lo humano, que no cae dentro de la mitología, pues en el mismo NT se desmitifica ya cualquier forma posible de comprender la revelación en ese sentido (cf. pp. 251ss). La cuarta parte (la salvación, pp. 285-357) plantea la comprensión de la mediación histórica de la revelación de Dios, que fundamenta la identidad religiosa más allá de cualquier relativismo o fundamentalismo (pp. 294ss), promoviendo una identidad que se transmite desde la tradición, en la que se afirma la voluntad salvífica de Dios ofrecida a todos por las mediaciones concretas, el Evangelio y la Iglesia. Esta procura “inculturar” el Evangelio en la historia (pp. 301ss), en una dimensión universal – católica – (pp. 310ss) que no siempre es recibida por la sociedad plural, pero que es decisiva en la experiencia cristiana, una universalidad que arraiga en el Evangelio (cf. pp. 315ss). A partir de ahí se entiende la comprensión de las religiones, respecto de las cuales, el Cristianismo es la apertura interpersonal de la voluntad salvífica de Dios, que es transversal en toda la dimensión humana, y por eso “insuperable” (pp. 333-346).

Es una contribución original, con un lenguaje un poco difícil si se piensa en los tratados “normales” de Teología fundamental, pues la propuesta de los contenidos centrales de la fe como si fuera un informe que se contrasta con las discusiones filosóficas actuales exige un esfuerzo añadido de comprensión y de claridad en la expresión adoptada. La edición es clara y legible, y sin duda estimulante, con una bibliografía selecta al final para proseguir el estudio y la discusión.

R. Sanz Valdivieso

Lucas Lucas, Ramón, *Absoluto relativo. Presupuestos antropológicos del mensaje revelado*. B.A.C., Madrid 2011, 145 pp, 13,5 x 20,5 cm.

Estamos ante una obra cuyo principal mérito es la claridad expositiva, claridad que es deudora de formas de exponer y enseñar que pertenecen a la más acendrada tradición de la teología. El profesor Ramón Lucas atesora una gran experiencia docente en la Universidad Gregoriana, experiencia que se traduce en una sutileza pedagógica que muestra en todas sus obras, en esta de forma especial. El tema tratado, los presupuestos antropológicos del mensaje revelado, le permite partir de lo más cercano al hombre para abrirse a las esferas más altas de la especulación, sin perder nunca de vista *el suelo* de la condición humana. El hom-

bre, absoluto relativo, está determinado por su naturaleza, una naturaleza abierta al misterio, pero abierta en tanto que está habitada por ese mismo misterio.

La obra está construida en tres partes y diez capítulos. Cada parte está introducida por un resumen que explica de forma completa el tratado que en ella se incluye. Así, la primera parte nos expone que la naturaleza humana es universal e inmutable en sus contenidos esenciales: todos los seres humanos pertenecen a la misma especie, forman la humanidad, poseen igual dignidad y derechos fundamentales y están llamados a la salvación. Para desarrollar esto, el autor establece tres grados sucesivos en tres capítulos. 1. El mensaje revelado se dirige a todos los hombres. 2. El mensaje revelado se dirige a todo el hombre en unidad de cuerpo y espíritu, y 3. La naturaleza humana es normativa para la vida de la persona: la ley moral natural universal e inmutable y la situación concreta de la persona. Así, en esta primera parte se sostiene que la existencia de una naturaleza humana universal, inmutable y normativa de los actos humanos es presupuesto de la Revelación de Dios en el hombre, pero no como algo extrínseco, sino como un elemento interior a la propia constitución humana. El mensaje cristiano se propone como un diálogo personal y único de cada hombre con Dios. Este diálogo solo es posible porque en cada ser humano hay algo que lo une a los demás hombres, la naturaleza humana, y que le permite tanto entrar en relación con ellos como con aquel que es responsable de esta misma naturaleza, Dios. Por tanto, la naturaleza humana es ser persona, persona humana, lo que nos lleva a la propuesta central del autor: el hombre, como ser personal, ha sido creado por Dios para entrar en relación con los demás y con Dios mismo. En esta relación se constituye a sí mismo y encuentra los fundamentos de su acción con los demás seres humanos. De ahí que la ética deba fundarse en aquella naturaleza que Dios ha dado al hombre.

Esto nos lleva a la segunda parte de la obra, donde se analiza la persona humana como singular, individual e irrepetible, sujeta a múltiples cambios, con derechos y deberes individuales, y que tiene que dar una respuesta personal a la llamada a la salvación. Esto implica una reflexión conjunta entre filosofía y teología, reflexión que contará con cinco pasos expuestos en los cinco capítulos de esta segunda parte. El capítulo cuarto profundiza en el concepto de persona empleado en Calcedonia y en la experiencia común que todos tenemos de lo que es una persona. En el capítulo quinto se establece la distinción y la conexión entre persona y naturaleza, dejando para el capítulo sexto la profundización en el constitutivo formal de la ontología personal, la relación esencial del ser personal. El capítulo séptimo analiza la individualidad e irrepetibilidad de la persona, especialmente en la definición boeciana de *rationalis naturae individua substantia*. El capítulo octavo versa sobre el valor absoluto de la persona humana, su dignidad de sujeto y su valor de fin.

La tercera parte aborda el problema fundamental de la búsqueda del sentido y el problema del discernimiento y lo hace en dos capítulos diferentes. El noveno para abordar el tema del hombre como buscador de verdad y sentido y el décimo y último como la propuesta del discernimiento crítico del Magisterio de la Iglesia y las antropologías no compatibles con la fe. En esta última parte sobresalen las cuatro cuestiones que quedan abiertas y que hay que tener presentes a la hora de realizar una propuesta cristiana ante la necesidad del hombre de hoy de encontrar sentido y hacerlo desde la perspectiva cristiana. La primera de las cuestiones es la antropológica, la epistemológica es la segunda, la ética la tercera y la cuestión del sentido último la final. Estas cuestiones deben ser abordadas a la hora de presentar la propia fe en el ámbito universitario, en el ámbito de la gente de ciencia y del saber, de modo que se les hable en su lenguaje. Por eso, todo docente debe preguntarse ¿qué imagen de hombre

subyace en lo que enseño, qué tipo de hombre se construye con esos saberes que estoy transmitiendo? Además, debo plantearme ¿es plenamente verdad esto que enseño, cuáles son los elementos de verificación, y sus límites? Por último, ¿cuál es el fin último de todo lo que enseño?

Estas cuestiones permiten hacer una meta reflexión sobre lo que se enseña y cómo se hace. De esta manera, en el mismo proceso de indagación sobre la naturaleza humana como presupuesto para la Revelación de Dios, introducimos el propio procedimiento docente como un elemento más a tener en cuenta, de modo que la labor universitaria no está al margen de la búsqueda de sentido que se propugna para el hombre en medio de un mundo necesitado, también, de salvación.

B. Pérez Andreo

Hurtado, Larry W., *“Dieu” dans la théologie du Nouveau Testament*. Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 198 pp., 13,5 x 21,5 cm.

El especialista en cristianismo antiguo, Larry Hurtado, lleva muchos años en su línea de investigación para probar que los títulos aplicados a Jesús en el Nuevo Testamento lo designan propiamente como Dios y que en esos mismos textos ya nos encontramos con la estructura pretrinitaria que reflejan la convicción de los primeros cristianos de que Jesús supuso una innovación respecto a la consideración del Dios del Antiguo Testamento. Contra la mayor parte de la crítica, especialmente contra Dunn, Hurtado defiende que la consideración de Jesús como Dios nace en los textos neotestamentarios de una manera incipiente pero evidente, si es que nos tomamos la molestia de estudiar esos textos con el rigor que requieren. Para ello hay que prestar atención a cómo se habla de Dios en los textos neotestamentarios, no solo cómo se habla de Jesús. En especial es importante ver la relación de Jesús con Dios y la presencia del Espíritu en esta relación, lo que lleva de forma inevitable a considerar el Nuevo Testamento como los primeros escritos de una evolución que llevará a la constitución de la doctrina trinitaria en el siglo IV.

En esta obra, Hurtado cree constatar una negligencia muy curiosa y muy significativa, a su entender, en los estudios del Nuevo Testamento: no se ha estudiado de forma sistemática el significado y la presencia de Dios en el Nuevo Testamento. La causa de esto la encuentra Hurtado en varios factores que determinan la exégesis moderna para presentar esa extraña “falta de interés” por Dios. El primero de ellos se debería a un supuesto pronunciado cristocentrismo que estaría en relación al rechazo explícito desarrollado en el siglo XX por la *teología metafísica*. Este rechazo se remonta a Lutero y tiene como consecuencia, además, el proceso de *desmitologización* que se vivió, en especial, tras y con la *interpretación existencialista* de la religión. Estos factores han convertido los estudios sobre la teología del Nuevo Testamento en estudios cristocéntricos, mostrando una excesiva concentración en Jesús (cristología) en tanto que actor principal de los designios divinos y sobre el plan redentor divino (soteriología), la formación de un pueblo (eclesiología) y el triunfo último de las intenciones redentoras divinas (escatología). Esta concentración cristológica de los estudios del Nuevo Testamento estaría ocultando la absoluta novedad que supone Jesús respecto a la religión judía y al resto de religiones del ambiente romano. La propuesta de Hurtado es que una comprensión de Dios, desarrollada a la luz de Jesús, implica, a la vez, una plena continuidad con el testimonio del Antiguo Testamento y también un desarrollo ulterior signifi-

cativo. Hurtado muestra que la primera devoción cristiana sobre Jesús implica una *mutación* significativa en la devoción a Dios (p. 110).

Para demostrar su propuesta, el autor divide la obra en cinco capítulos. En el primero, *“Dios” en el Nuevo Testamento, estado de la investigación*, muestra que la investigación sobre la manera en que los textos han mostrado a “Dios” ha sido muy pobre. Pasa revista a los trabajos existentes y muestra sus *carencias*. En el segundo capítulo, *¿Quién es “Dios” en el Nuevo Testamento?*, considera a Dios en el Nuevo Testamento en el cuadro romano del politeísmo y en el de la primera controversia cristiana sobre la identidad o diferencia del Dios cristiano con la divinidad descrita en el Antiguo Testamento. La propuesta es que el Dios del Nuevo Testamento representa una divinidad particular y no una abstracción genérica y que ese Dios presenta tanto una continuación con el Antiguo Testamento como un conjunto importante de rasgos distintivos.

En el capítulo tercero, *“Dios” y Jesús en el Nuevo Testamento*, abunda en el impacto que ha tenido sobre el discurso a propósito de Dios la insistencia sobre Jesús en el Nuevo Testamento. El punto clave es mostrar si el lugar central de Jesús en el discurso del Nuevo Testamento sobre Dios refleja una nueva divinidad o bien si se trata de un testimonio distinto sobre la comprensión del Dios del Antiguo Testamento. Lo primero sería la propuesta de Marción, lo segundo la de Hurtado. Por eso, el capítulo cuarto, *El Espíritu y “Dios”*, nos da la clave para la comprensión de la propuesta: la mención extensiva del *Espíritu de Dios* es la clave para comprender el desplazamiento de significado del Dios veterotestamentario. El Espíritu ocupa un lugar especial respecto a Jesús, abriendo un lenguaje triádico en el discurso neotestamentario. Jesús es Dios por el Espíritu de Dios. Según Hurtado, esta conclusión puede obtenerse del estudio, no negligente, de muchos textos pasados por alto por la crítica. Así, en el último capítulo realiza algunas observaciones finales, en las que defiende su postura de analizar conjuntamente los textos del Nuevo Testamento. Cree el autor que la disgregación en su análisis es la causante de la supuesta negligencia respecto al análisis de Dios en esos textos. Su estudio como un todo conjunto nos llevaría a otras posiciones, las suyas precisamente, posiciones que relacionan estrechamente el Nuevo Testamento y el surgimiento de la doctrina trinitaria posterior.

Independientemente del consenso que pueda suscitar la obra de Hurtado, consenso harto dificultoso por los mismos motivos que él mismo aduce para criticar a sus críticos, la obra de Hurtado es un aliciente para el estudioso, al poner en cuestión los datos sabidos y las ideas que parecían asentadas en la crítica neotestamentaria de los últimos decenios. La controversia que ha establecido con James Dunn, especialmente, ha nutrido un cuerpo de investigación estimulante que mantiene la tensión en el ámbito de la búsqueda de nuevas perspectivas y formulaciones sobre el Nuevo Testamento, los primeros cristianos, la cristología y la eclesiología. La lectura de Hurtado nunca deja indiferente y siempre abre nuevos caminos, nuevas perspectivas y distintas visiones de hechos que parecían asentados.

B. Pérez Andreo

Gravilyuk, Paul, *El sufrimiento del Dios impasible*. Sígueme, Salamanca 2012, 248 pp, 13,5 x 21,5 cm.

La propuesta de Gravilyuk, aunque parece ser novedosa, no es sino la vuelta a la consideración patrística sobre Dios, en un intento por rebatir el consenso de los teólogos actuales,

afirmados en la posición de Harnack de que en el periodo patrístico la filosofía helenística contaminó y corrompió el mensaje de la Biblia. De aquella posición nace la postura actual que sostiene que Dios sufre, y es esto lo que pretende el autor rebatir en esta obra. Más en concreto, Gravilyuk denomina esta tesis como la “teoría de la caída de la teología en la filosofía helenística”. La tesis estaría, a su vez, desglosada en cinco proposiciones: 1. La impassibilidad divina es un atributo de Dios en la filosofía helenística y griega; 2. La impassibilidad divina de los filósofos fue adoptada acríticamente por los primeros Padres; 3. La impassibilidad divina no deja espacio para ninguna reflexión sobre las emociones de Dios ni sobre su intervención en la historia, que atestigua la Biblia; 4. La impassibilidad divina es incompatible con la revelación del Dios sufriente en Jesucristo; y 5. Este último hecho fue percibido por un grupo minoritario de teólogos, que afirmaban contra la mayoría que Dios es pasible. La tesis, así propuesta, es compartida por la inmensa mayoría de teologías y teólogos en la actualidad, desde la teología política y la teología de la liberación, hasta la teología feminista o la teología del proceso. Todas la aceptan y todas, según el autor, están equivocadas. De ahí que sea necesario establecer una profunda revisión, de modo que se restablezca la verdadera posición de los Santos Padres y así contribuir a hacer de la teología de hoy algo más acorde con los datos de la Biblia y con las reflexiones de los Padres.

La compasión divina no implica que Dios sufra, un Dios compasivo no es un Dios sufriente. La diferencia estriba en que el compasivo no se deja dominar por el sufrimiento, mientras el sufriente está débil e indefenso. El compasivo es capaz de ayudar precisamente porque no es susceptible de sufrir en el mismo grado que la víctima. En es sentido, su deber es permanecer impassible. La compasión divina, por tanto, presupone tanto la pasibilidad como la impassibilidad. Según la doctrina patrística de la encarnación, Dios, permaneciendo divino por completo, aceptó las limitaciones de lo humano, sufrió voluntariamente para la salvación del mundo y triunfó así sobre el pecado y la muerte. Dios es impassible, en tanto que puede soportar el sufrimiento, y pasible, en tanto que sufre en y con la naturaleza humana.

La obra lleva a cabo la refutación de la tesis de la caída en seis capítulos, donde va desglosando su posición. En el primero de ellos cuestiona la distinción estricta entre el Dios helenístico que es apático y el Dios bíblico que tiene emociones y se involucra en los asuntos humanos. Muestra que la cuestión de las emociones dignas e indignas de Dios no se originó en convicciones filosóficas ajenas, sino en la idea de que Dios, como creador, es diferente de todo lo creado. De ahí pasa al segundo capítulo donde refuta la segunda de las cinco proposiciones de la tesis de la caída, que la impassibilidad fue adoptada acríticamente por los Santos Padres, pues no cuadra con las evidencias históricas. La impassibilidad fue bautizada previa conversión, diríamos. En referencia al Dios cristiano, la impassibilidad quería decir que no tiene las mismas emociones que los dioses paganos, pues la impassibilidad opera como un *calificador apofático* de todas las emociones divinas que servía para excluir pasiones y experiencias impropias de la naturaleza divina. Las distintas herejías no tuvieron esto en cuenta y de ahí su separación de la doctrina común. Los docetistas, analizados en el capítulo tercero, concluían que Cristo sufrió solo en apariencia, porque este sufrimiento no podría atribuirse al Dios verdadero, impassible como era, pero la posición ortodoxa, representada por Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon proponía que sí era apropiado a Dios el sufrir real, como lo eran reales la encarnación y la muerte. Sostenían que el martirio era un modo de imitar a Cristo, precisamente porque su sufrimiento fue real.

En el capítulo cuarto se aborda otra de las herejías, la patripasiana, que negaban la distinción entre el Padre y el Hijo. Si el Hijo sufrió, el Padre también, cayendo en el extre-

mo opuesto del docetismo, el sufrimiento de Dios. La Iglesia oficial afirmó la distinción entre el Padre y el Hijo en la encarnación, evitando el modalismo. Esto nos lleva a otra de las posturas heréticas, el arrianismo, analizado en el capítulo quinto. Los arrianos no eran teopasquistas, sino que recurrían a la participación del Logos en el sufrimiento para mostrar su diferencia respecto al Dios impassible. Fueron los nicenos los que consiguieron captar la tensión existente entre la condición divina de Cristo y sus experiencias humanas. Solo si Cristo es verdadera y plenamente Dios, somos salvos por él, pero solo lo somos si ha asumido realmente todo lo humano, también el sufrimiento; sin embargo, eso no implica que Dios sufra. Esta posición fue precisada de forma plena en el debate entre Nestorio y Cirilo, capítulo seis y último. Cirilo representa el triunfo de la visión impassibilista capaz de explicar tanto la salvación como el sufrimiento. Sostenía que la impassibilidad era, no lo que obligó a Dios a retirarse al reino celestial para supervisar desde lo alto la muerte de Cristo, sino lo que garantizó que fuera Dios mismo quien tomó parte en las experiencias de la naturaleza humana, tales como el nacimiento, el sufrimiento y la muerte, haciéndolas, de este modo, las suyas propias.

La conclusión final del libro es que la imagen de que la teología patristica tenía una noción esencialmente impassibilista de Dios, alterada apenas por unas pocas voces que defendían el sufrimiento divino, es incorrecta. La tradición patristica creía que Dios, manteniendo su plena divinidad, aceptó libremente todas las consecuencias que se derivan de la encarnación, incluyendo el sufrimiento y la muerte. Dios escogió este método para la salvación llevado por su infinita compasión y su infinito amor por los hombres. La doctrina teopasquita contemporánea emplea una perspectiva metodológica innecesariamente restrictiva, que tiene tantos defectos conceptuales como el impassibilismo sin matizar que erróneamente atribuye a los Padres. El más ostensible de los cuales es que, si Dios puede sufrir sin tomar forma humana, su transcendencia se pone en entredicho y la encarnación resulta superflua. La impassibilidad y la pasibilidad son conceptos relativos y ambos deben conjugarse para llegar a una comprensión profunda de la intervención divina en la historia humana.

B. Pérez Andreo

Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2010, 379 pp., 15 x 21 cm.

No es casual que el XIV Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur se celebre en una localidad del Sur, precisamente. Tampoco lo es que sea en un centro teológico de la Iglesia Evangélica brasileña, la Escola Superior de Teologia de São Leopoldo. Hacer una reflexión en y desde el Sur, en y desde la tradición cristiana reformada, puede tener un aporte interesante que modifique nuestra percepción sobre lo que es la colonización en el siglo XXI, porque se está produciendo una paradoja que pocos tienen posibilidad de resolver: de un lado se produce una colonización Norte-Sur que tiene un carácter cultural, político y económico, mientras se puede estar produciendo una extraña colonización Sur-Norte de carácter religiosos. Son numerosos los grupos, sobre todo evangélicos, pero tam-

bién los empieza a haber católicos, que van desde Brasil y otros países del Sur hacia Europa y Estados Unidos con el fin de *reevangelizar* una tierra *neopagnizada*.

El tema del Seminario, coordinado por Fernet-Betancourt, es *La vida cotidiana como lugar de intercambio o de nueva colonización Norte-Sur*. Se constata que los espacios vitales de opresión o cambio social en el siglo actual no son ya las fábricas, como en el siglo XIX, las calles, como en el XX, o los espacios institucionales; ahora vivimos en los espacios de la vida cotidiana, los lugares comunes de las personas de hoy, sobre todo los virtuales y ahí se juega lo que el hombre sea a partir de ahora. Pues la cuestión es si los espacios de la vida cotidiana, la familia, las costumbres, la religión, las subculturas, etc., han sido ocupados por el neoliberalismo hegemónico y son, por tanto, lugares de dominio y sometimiento; o si por el contrario, pueden ser lugares de intercambio y transformación en las relaciones Norte-Sur. Lo que sucede es que la realidad no es maniquea y ambas realidades están entrelazadas, de modo que lo que parece hegemonía colonial bien puede tornarse lugar de emancipación, y viceversa, lo que parece emancipatorio puede ser un elemento más del colonialismo. Esto mismo está sucediendo con las nuevas expresiones religiosas en los países del Sur. Su venida al Norte no es, como parece, una oportunidad de intercambio y transformación, sino una forma más, la más rebuscada de colonialismo Norte-Sur. Sí, Norte-Sur, porque la religiosidad que viene al Norte desde el Sur es la más cercana al neoliberalismo y al proyecto de dominio imperante en la globalización.

Tres momentos hay en este Seminario sobre las relaciones Norte-Sur. El primero aborda el asunto desde la perspectiva sociológica. El segundo momento es el filosófico-teológico y el tercero y último el político-pastoral. Es decir, se aplica el modelo de los grupos cristianos de los años 70 y 80: ver, sociología, juzgar, filosofía y teología, y actuar, política y pastoral. El primer momento consta de cinco intervenciones en la realidad social Norte-Sur. Los temas son la percepción del tiempo, las matrices culturales, la territorialidad, la crisis económica, la modernización y la vida cotidiana en un lugar concreto como Korea. De aquí pasamos al juicio filosófico y teológico, con ocho intervenciones judicativas. Los temas son variados y abarcan el espectro temático del Seminario: el yo consumidor como modelo de ser humano, el pensamiento emancipatorio y el mundo de la vida, el vivir-bien y la felicidad como meta humana alcanzable, un nuevo orden de intercambio, repensar el origen de la organización social, interculturalidad y migración como medio de intercambio. Por último, la intervención político-pastoral, donde siete aproximaciones nos presentan propuestas de acción concreta: empobrecidos y oprimidos, la transformación cultural de los jóvenes en Chile, de lo cotidiano-privado a lo público-político como modo de romper la separación entre niveles de colonización, la resiliencia como medio para romper la cadena de la colonización, diaconía de la cultura como ruptura de la segregación y la frontera intercultural como lugar del no-lugar colonial.

Repensar los espacios cotidianos donde se hace la humanidad del hombre como ser en el mundo y con los otros es intentar dar cabida a la esperanza en medio de un mundo cada vez más difícil de vivir y mucho más aún de pensar. Creo que la reflexión de Marc Augé sobre los no-lugares puede ayudar en esta tesitura. La Modernidad nace con la conjunción de las personas en lugares muy precisos donde se desarrolla su existencia de forma global: las ciudades. En ellas, los hombres viven, trabajan, estudian, discuten, critican y hasta subvierten el orden establecido. Pero en los no-lugares de la postmodernidad, los hombres han sido reducidos a un mosaico personal. En un lugar se vive, pero no se implica para el cambio; en otro lugar, donde no se vive, se trabaja o se estudia, pero el verda-

dero lugar de ser del hombre postmoderno es el centro comercial, donde se une consumo, juego, diversión y relación. Ahí somos lo que compramos, somos compras y ese es el modelo que se ha extendido. Los no-lugares más claros son los virtuales, es el único lugar donde estamos siempre, en el resto solo transitamos. La sociedad red nos ha convertido a todos en migrantes globales cuyo único hogar que habitar es el virtual, donde no hay relación propiamente, no hay crítica, no hay compromiso y no hay transformación. El reto para los pueblos del Sur es reconquistar sus aún-lugares para no caer en la *deslocalización* del ser humano. La vida cotidiana, en occidente, se ha convertido en una deslocalización constante y absoluta del ser humano. El hombre, en occidente, por fin ha muerto, viva el hombre, pero en el Sur.

B. Pérez Andreo

FIORES, S. DE – T. GOFFI – A. GUERRA, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Ediciones San Pablo, Madrid 2012, 1987 pp., 14 x 20 cm.

El texto corresponde a la 6ª edición. Ello indica el éxito que ha tenido el Diccionario de Espiritualidad. En esta edición se han cuidado dos corrientes de espiritualidad que cada vez son más importantes en el cristianismo actual. Es la espiritualidad *feminista* y la espiritualidad *global*. Sobre la primera, es lógico que alcance a la espiritualidad los estudios feministas que se han publicado en todos los ámbitos de las ciencias teológicas: Escritura, Sistemática, Moral, Historia, etc.. Es un esfuerzo enorme el que están llevando a cabo innumerables profesoras y científicas desde hace muchos años, sobre todo cuando E. Schüssler-Fiorenza redactó un capítulo titulado “Hacia una espiritualidad bíblica feminista” en la obra *En memoria de ella*, publicado en el año 1987. La exegeta señalaba que la espiritualidad tradicional femenina la avalaban los hombres, porque se centraba en su dependencia. Pero con la segunda revolución industrial, las mujeres fueron tomando conciencia de su papel en la sociedad, en el pensamiento y en las creencias. Y dentro del pensamiento, también en la reflexión teológica. Los valores que la feminidad aporta a la espiritualidad se centran en el texto en los vocablos que explican la primacía de lo concreto, de lo cotidiano, de la gratuidad, de la debilidad como fuerza, de la sabiduría de los pequeños, de la pasión y la compasión, etc., etc. Son muchos los valores que aporta a la vida humana y cristiana la visión de la existencia en clave femenina, poniendo en entredicho la figura de Dios Padre por lo que pueda afianzar una cultura patriarcal.

Sobre la espiritualidad *global* se entiende una mayor profundización en las espiritualidades de otras religiones y culturas, que, aunque presentes ya en el Diccionario, se les ha dado mayor espacio con desarrollos más densos. La conciencia es cada vez más fuerte en este sentido. De hecho, ya hay un diccionario: *World Spirituality. An Encyclopedic history of the religions quest*. Nueva York 1985ss. De ahí que se haya estudiado este tema en la espiritualidad comparada, espiritualidad integrada, etc. Ello muestra que la globalización actual no es un movimiento o una realidad exclusivamente económica, sino también de pensamiento y creencias. Por consiguiente, se hace necesario el enriquecimiento mutuo que supone las formas con las que el hombre y la mujer se relaciona o dialoga con el Señor. Esta pretensión no es nada fácil, sobre todo cuando se trata de enumerar los grandes temas que las espiritualidades de las religiones deben coincidir para defender la identidad humana a partir de la reve-

lación divina. Aunque hay varias propuestas, casi siempre se nombra la defensa de la vida, la justicia, la paz, la libertad, la ética, la solidaridad, etc. etc.

La mayoría de los temas permanecen como en la edición anterior. Se debería profundizar en la espiritualidad de los consejos evangélicos a partir de la kénosis de Jesucristo, como relatan los himnos cristológicos de la iglesia primitiva. Por lo demás, es un Diccionario muy útil para sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, porque integra los elementos fundamentales del cristianismo y las religiones, que tan cerca sentimos en Europa.

F. Martínez Fresneda

Pérez Andreo, Bernardo, *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo, crisis en la Iglesia*. Herder, Barcelona 2013, 288 pp, 14 x 21,5 cm.

Aparece esta obra en uno de los momentos más interesantes de la situación de la Iglesia y del mundo. Tras muchos años de eso que han dado en llamar *crisis*, pero que no se ajusta al significado profundo de un término que tiene su origen en concepciones del mundo antiguas y, por tanto, llenas de sentido, ha llegado la hora de una cierta renovación con la renuncia de Benedicto XVI y la elección de Francisco. Dos hechos estos que se antojan importantes en el devenir eclesial de este tercer milenio. Si la renuncia es un dato muy raro en la historia del papado, la elección del nombre del *Poverello*, es casi revolucionaria. Por eso, no es extraño que el autor tenga la sensación de que la obra ha llegado justo en el momento propicio, pues en ella se analiza tanto la incapacidad de la Iglesia de entender el mundo actual, como la situación de quiebra de un mundo que busca otras formas de organización.

La Iglesia, al vivir en medio del mundo como expresión de los valores del Evangelio de Jesús de Nazaret, continúa la misión iniciada por el mismo Jesús y encomendada a sus discípulos y discípulas para toda la historia. Esta misión conlleva una existencia liminal en medio de un mundo herido por el pecado, pues no se puede pertenecer al mundo sin hacerse partícipe de su pecado. La única manera de ser instrumento de salvación sin dejarse atrapar por las redes del mal es estar en el mundo sin ser como el mundo. Esto es lo que el autor entiende por *liminalidad*. Esta situación es ambigua, pues de un lado exige estar incorporados en los instrumentos de organización de este mundo, pero, a la vez, reclama de la Iglesia una posición externa, una radical alteridad respecto a los modos y medios por los que este mundo se perpetúa como opresión de unos contra otros y como injusticia lacerante.

El autor entiende que este es *un mundo en quiebra*, una organización sociopolítica e histórica que ha llegado a su fin y se resiste a desaparecer. Las dos próximas décadas van a ser críticas para la pervivencia de la civilización tal y como la conocemos. Cuatro crisis se ciernen sobre el mundo que amenazan su supervivencia: la espacial, la energética, la ecológica y la económica. A estas cuatro se une la peor de todas: la moral. El mundo globalizado postmoderno tardocapitalista ha derrochado la enorme reserva de recursos y ha dilapidado el capital humano de forma inconsciente, con el único fin de aumentar la tasa de ganancia y el lucro, beneficios estos que sólo lo han sido para una pequeña parte de la humanidad, mientras la inmensa mayoría, más del ochenta y cinco por ciento, ha quedado excluida de estos beneficios. Es necesario un cambio, o dicho en términos evangélicos, una *metanoia*, una transformación del modo de pensar y comprender el mundo. La Iglesia tiene mucho que

decir y hacer en este camino que tenemos por delante. La Iglesia, sirviendo a Dios, puede estar en el mundo sin ser del mundo, construir el Reino del Amor y la Justicia.

Para cumplir con el propósito, el autor ofrece al lector la obra con un *Tablero de dirección*, como en el caso de Rayuela de Cortázar. Tres opciones da el autor al lector; dos de ellas suponen una lectura a criterio personal, dejándose llevar por los títulos de los capítulos. Pero la primera propuesta que se le hace al lector es tomar el sentido lineal que presenta el libro; leer los capítulos todos seguidos, de forma que tras el *Prólogo* y esta *Introducción*, continúe con el primer bloque de contenidos, *La Globalización postmoderna y la Iglesia: entre la legitimación y la crítica profética*. En él se encontrará con la proposición inicial del autor, es decir, con la constatación de que vivimos en un mundo, llamado *Globalización*, que es el resultado de un proceso de cinco siglos y que tiene como característica esencial la injusticia lacerante por la que la inmensa mayoría de hijos de Dios no pueden acceder al mínimo de dignidad humana que merecen porque el sistema económico y social lo impide. Tras este primer capítulo de este bloque, hay tres capítulos que forman un tríptico en torno a la Iglesia, la Religión y el mundo globalizado. Son tres propuestas nacidas en los dos últimos años al calor de tres acontecimientos importantes: la publicación de la última encíclica social del Magisterio, las relaciones entre las religiones y la injusticia y la propuesta de fraternidad y ternura como alternativa a la situación de inhumanidad de la Globalización. Son textos de diferente tono: crítico el primero, analítico el segundo, casi místico el tercero. Es porque estos son los tres instrumentos que cree el autor necesarios para salir de *este mundo* de pecado.

Siguiendo la lectura lineal que se propone, nos encontramos con el segundo bloque: *Crisis del mundo, crisis de la Iglesia: hacia un mundo fraterno*. Aquí encuentra el lector una lectura sistemática y crítica del mundo globalizado postmoderno capitalista desde la tradición cristiana, en concreto desde los profetas, el Nuevo Testamento, los Santos Padres y la Doctrina Social de la Iglesia. Todo ello concluye con una alternativa cristiana formal a la Globalización postmoderna y con el intento de *éxodo* de *este mundo*. Las propuestas son claras: ante un mundo organizado para el disfrute de unos pocos, detrayendo los recursos naturales, despilfarrando los beneficios de la Creación y destruyendo la realidad natural, el cristianismo se propone como una Nueva Creación, como la *Civilización del Amor y la Pobreza*. Es la única forma de que la humanidad pueda subsistir. La crisis del mundo actual es una oportunidad para salir de este marasmo enloquecido y solipsista que nos lleva al desastre absoluto. La alternativa cristiana es crear grupos de contraste como medio de salir, pero también como la forma de salir de la propia crisis eclesial, inmersa en un mundo gobernado por el dios dinero y por el lucro y la avaricia. La Iglesia, por mandato de Jesús mismo, no puede servir a dos amos. Su ser es el Reino de Dios y ello debe empujarle a la crítica profética contra el mundo de pecado e injusticia.

El subtítulo también merece alguna explicación para concluir. No se trata de una crisis, o juicio, *de* la Iglesia, sino *en* la Iglesia. Como tampoco se trata de una crisis *en* el mundo, sino *del* mundo. La obra intenta analizar y lo consigue por qué estamos ante una crisis de modelo de organización sociopolítica y cómo estamos ante una crisis dentro de la Iglesia. En último término, la propuesta es que la resolución de la crisis *en* la Iglesia puede ser una ayuda a resolver la crisis *del* mundo.

B. Pérez Andreo

Novales Añibarro, Cecilia de, *Vida trinitaria y oración contemplativa en San Juan de la Cruz.* Ed. Diputación Provincial, Córdoba 2011, 169 pp., 7 x 23 cm.

Es de apreciar el quehacer editorial de algunas diputaciones, entre otras cosas porque algunas son remisas, pero, por el contrario otras, se abren a publicaciones que quizás no obtuvieran acogida de otro modo, bien por temas propios de ese territorio, bien por otras circunstancias, quizás con catadura de privilegio. La de Córdoba -en la misma solapa de esta publicación- exhibe títulos publicados y autores de lo más variado. En nuestro caso, parece una excepción el apoyo a un texto que es teología, y más si es trinitaria. La proximidad andaluza de S. Juan de la Cruz (Úbeda, Beas de Segura) también merecía este paso al frente. Demos gracias.

Tras los dos primeros capítulos de rigor acerca de la biografía del santo carmelita y sus obras (pp.21- 48), entramos de lleno en “la vida en la Trinidad según S. Juan de la Cruz”. Diez capítulos más. Todos breves. Se nos va desgranando la experiencia trinitaria, como fundamento de la vida cristiana, y la participación por amor del hombre en la Trinidad, bajo la visión de nuestro místico. El cristiano se siente elegido “por el Padre, en el Hijo, por el Esp^o. Santo” (61). Acertado, pues, el “fundamento cristológico de nuestra vida en la Trinidad” (63). Con esto, nos sumergimos en el nuevo-viejo *locus* de la teología occidental, quizás mirando a la oriental, es decir, el “fundamento pneumatológico de nuestra vida en la Trinidad” (69). Normal, por tanto, que el cap. 5^o dedique diez páginas (84-94) a los dones del Espíritu. Otro *locus* más cercano al que se vuelve, después de cierto parón en la catequesis al Pueblo de Dios, a pesar de haber constituido una fuente (que “mana y corre, aunque es de noche”, añadimos nosotros) desde el Catecismo de Trento (por citar los últimos siglos de la Iglesia), y ello a pesar de que “vosotros lo conocéis porque mora en vosotros”, según nos dice el evangelista Juan (14,16). Para el carmelita, los mayores dones son la fe y la caridad, porque las ve fundantes, sin olvidar a las otras. Dice él: “Y aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades, comunica al alma, él alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro, de ésta en cuanto a calidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal; y en cuanto a la cantidad, como excede la mar a una gota de agua” (cf. *Subida del Monte Carmelo*, cap. 2, 29, 6).

Digno de reseñar nos parece a este respecto el esfuerzo habido en algunos grupos cristianos por no perder el hilo de la continuidad en la formación cristiana. Me refiero a la obra citada y consultada por la A. de M. Michel Philipon, *Los dones del Espíritu Santo*, con varias ediciones en España (ed. *Palabra*, por los años 90 del pasado siglo). Repasar los dones, ahora, con la luz y guía de Juan de la Cruz es saboreo de decir y de contenido. Juan no es abundoso de perfrasis como Teresa de Jesús para que se la entienda. Él dice y sigue adelante. Por ej. ante el don de fortaleza (87-88) explica que no es virtud de principiantes, y que se ejercita en la purificación de las noches. ¡Ahí es nada! Y que es necesaria en el progreso espiritual y eminente en el estado de matrimonio espiritual (¿en el espiritual solo, o en el nuestro cotidiano de cocina, mesa, alcoba y tarjeta de crédito?). Muy ajustado me parece que la A. dedique tres capítulos a las purificaciones: necesidad de un lado, y activas, y pasivas ellas, como consecuencia. El penúltimo cap. se entrega al fin al que lleva la oración contemplativa, a saber, unión con Dios; al modo de Dios, al conocimiento de Dios. El último era el cap. esperado: la unión transformante, que es una de las vetas más hermosas de la poesía del carmelita. Con razón lo contempla como matrimonio espiritual. El matrimonio (místico y antropológico) si no transforma es como mecha aguada, uso y desuso de la rueca y vulgar

comienzo sin posada. A los efectos del amor transformante acuden las últimas páginas (159-164). Algún lenguaje llama a esto *sobrenaturalización*. Da igual, lo seguro es que se habla, de purificación perfecta, experiencia de virtudes, adhesiones al Dios-amor, sentimientos de ese dios. Y llagas y heridas, y toques de amor. Lo de *llagas* y *heridas* (que son mitad metáfora, mitad realidad, hasta física, como en la definición de ésta misma en Retórica. Nuestro carmelita las tacha así en su bello hablar: “La llaga hace más asiento en el alma que la herida, y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con lo cual se siente el alma verdaderamente llagada de amor”).

Hablamos de un más allá del enamoramiento espiritual y real. Hablamos de hondura, como en los desfiladeros naturales. Naturaleza, tiempo, constancia, agarre hacia lo hondo. Lo había dicho el poeta, inconmensurable, hablando de transformación: “mira que la dolencia de amor, que no se cura/sino con la presencia y la figura”. Juntura es el amor. La A. de esta obra de modo bastante pedagógico nos ha ido introduciendo en la visión del místico. La apariencia es que esta obra fue primero una tesis, pero aquí nos llega bastante desnudada del armamento que son las tesis, aun en sus formas de citar, y aun de su bibliografía. Pero, en definitiva, cuánto favor hecho por la A. como acercamiento trinitario y sanjuanesco, y por el favor de quienes han procurado su publicación.

F. Henares Díaz

PHILOSOPHICA

Vattimo, Gianni-Zabala, Santiago, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción de Miguel Salazar, Herder, Barcelona 2012, 280 pp, 14 x 22 cm.

La última obra de Gianni Vattimo, realizada junto a Santiago Zabala, viene a poner el broche a un *retorno* del pensamiento del padre del *pensiero debole*. Si en los ochenta se alejó tanto del comunismo como del cristianismo, en el siglo XXI ha vuelto a ambos y lo ha hecho de la mano de una cierta interpretación, *hermeneusis*, de los acontecimientos que se han verificado tras el paso arrollador de la barbarie neoliberal. Como dejamos constancia en su momento, el *pensamiento débil* podía, con mucha facilidad, ser utilizado como instrumento para lo opuesto para lo que fue expuesto. Aquel pensamiento, en su crítica al realismo metafísico, al *pensamiento fuerte*, acabó renegando de todo lo que permitiera *oprimir* el pensar del hombre, de ahí que su padre renegara a la vez de dos tradiciones *fuertes* en la historia del pensamiento y la lucha: la tradición cristiana y la marxista. Si bien es cierto que nunca las abandonó del todo, lo es también que a finales de la década de los noventa se inicia el giro de retorno hacia estas tradiciones, giro que constatamos en obras como *Ecce comu* y *Después de la cristiandad*.

En la presente obra, los autores constatan que al contrario de lo que podría interpretarse de la Tesis 11, no se trata de transformar el mundo pasando de la interpretación a la política, sino al contrario, lo que hay que hacer es dejar de describir el mundo y empezar a interpretarlo correctamente. Sin interpretación no hay transformación. La hermenéutica, de la que huyen aduladores del modelo imperante como Searle, Fukuyama o Kagan, es el verdadero instrumento que cambia la realidad, pero es importante que la transformación de la realidad no se haga desde el mismo realismo metafísico que nos ha traído hasta aquí, eso nos devolvería a la misma realidad de la que queremos escapar. Este fue el problema del comunismo

realmente existente, no salía del modelo depredador al que decía oponerse. Lo que se necesita es un *comunismo débil*, al estilo de los que en Latinoamérica se están imponiendo de la mano de líderes sociales que llegan al poder por medios democráticos homologables en el mundo occidental y establecen políticas de apoyo a los excluidos sociales.

En la línea de Rorty y Derrida, se hace una propuesta hermenéutica que aborda la entera existencia del ser humano, es decir, se recupera la esencia ontológica de la hermenéutica como lo hicieron Nietzsche, Heidegger y Gadamer y se hace como instrumento en la lucha por las interpretaciones, contra la conservación de las leyes, los valores y los principios naturales, apostando por una propuesta que se adapte a las exigencias de los tiempos actuales, tiempos en los que está vetada la revolución, pero también en los que ya no se nos permite por más tiempo mantener la situación tal y como está. Este comunismo hermenéutico, por utilizar la nomenclatura de la obra, quiere abandonar el ideal desarrollista y productivista imperante como el llamamiento a la revolución. Alejándose de Badiou y Negri, apuesta por un pensamiento débil como la hermenéutica que puede evitar revueltas ideológicas violentas y así defender a los débiles. La defensa de los débiles ya no puede hacerse por la fuerza de las armas, en ese terreno siempre ganan los mismos. Los débiles no pueden utilizar las armas de los poderosos, sus armas son otras. Son las armas de la unión, la solidaridad, el compromiso y el diálogo.

Hoy, realismo metafísico y capitalismo van de la mano. Uno es el brazo ideológico del otro, que es a su vez el yunque eficaz de su implantación. Los débiles son el reverso del ser, lo que Heidegger llamó, simplemente “ser”, Derrida, “márgenes de la filosofía” y Benjamin “la tradición de los oprimidos”. Lo que hace urgente la propuesta es que hay *una falta de urgencia que impera en el mundo actual*. Tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la crisis de 2008, no se ha producido un cambio a gran escala, sino todo lo contrario: se han intensificado las políticas que dieron origen a esta situación y quienes están pagando las consecuencias son, precisamente, los débiles. De ahí que sea necesario plantear la propuesta de un *comunismo hermenéutico o pensamiento de los débiles*. Para hacerlo, los autores establecen dos partes en la obra. La primera es *La democracia emplazada*, dividida en dos capítulos en los que se analiza de un lado la violencia de la verdad metafísica realista y de otro la imposición del capitalismo armado contra los débiles. La segunda parte está reservada para la propuesta original de la obra: *Comunismo hermenéutico*. Dos capítulos, a modo de reverso de los dos de la primera parte, constituyen la propuesta. El primero de los capítulos es *La interpretación como anarquía*, donde se propone la existencia del hombre desde la perspectiva de la interpretación y la hermenéutica como el verdadero pensamiento débil. Desde aquí se abre la posibilidad para un pensamiento de los débiles, el *comunismo hermenéutico*, nombre del cuarto y último capítulo.

La tesis final de la obra pivota sobre dos pilares: de un lado la interpretación de la existencia como apertura del mundo y posibilidad de transformación más allá de la lógica del cierre del discurso que opera el realismo metafísico conservador; de otro lado, la urgencia de plantear alternativas reales para que los débiles de la historia puedan torcer su rumbo y crear otra realidad alternativa sin utilizar las armas de los poderosos, armas con las que siempre vencieron y vencerán aquellos. El comunismo hermenéutico vendría a ser una concepción efectiva de la existencia para aquellos que no quieren ser esclavizados por un mundo totalmente organizado por y para los poderosos y contra los hombres, contra el hombre. Los movimientos de revolución débil nacidos en América Latina serían el nuevo proletariado, sujeto de la nueva revolución pacífica, una revolución que nace de los débiles, pero que es

para todos los hombres y para todo el hombre. Según Vattimo y Zabala, es llegado el momento de *interpretar* el mundo como medio de salvar al hombre.

B. Pérez Andreo

HISTORICA

Vilar, Juan Bautista–María José Vilar, *Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al liberalismo (1788-1874)*. Prólogo de M. Revuelta González. Editum (Publicaciones de la Universidad de Murcia), Murcia 2012, I-XXV, 498 pp. 16,30 x 23 cm.

La presente monografía sale a la luz a la par que se clausura el VIII Centenario de la fundación de las Hermanas Pobres o de Santa Clara (1212-2012). Su publicación nace no sólo para halago y complacencia de la historia y vida de las hermanas clarisas de Santa Clara la Real de Murcia en uno de los periodos más convulsos de la historia de España, sino que la oportunidad y el valor de la obra están en cómo los nuevos aires de la secularización que discurre entre 1788-1874 marcan el impulso definitivo a una forma de vida más pobre, espiritual y comunitaria. Lo que no pudo la Iglesia y la misma Orden de Santa Clara en cuanto a la anhelada renovación del espíritu regular e institucional del Monasterio de Santa Clara le vino por los nuevos aires de la Modernidad. /La obra que presentamos brota de la conjunta colaboración de dos espléndidos historiadores de la región de Murcia: Juan Bta. Vilar, Catedrático emérito de Historia Contemporánea de la Universidad de Murcia con un brillante elenco de publicaciones, y María José Vilar, Profesora Titular de Historia y Vicedecana de la Facultad de Letras de la misma institución universitaria, contando en su haber, pese a su juventud, una lograda producción historiográfica. Expertos ambos autores en la historia civil y eclesiástica de la región murciana, logran desde sus propios ámbitos de especialización temática una aportación histórica de calidad y novedad que dominan a la perfección.

Mujeres, Iglesia y Secularización se ajusta a un esquema orgánico muy original. No es una historia monacal al uso en la que predomina el método cronológico progresivo sino el método analítico aplicado a lo que constituye los grandes vectores de la vida monacal de Santa Clara de Murcia. Como frontispicio de la obra, el prof. Manuel Revuelta nos ofrece un excelente prólogo en el que pone de manifiesto la originalidad e importancia de esta monografía en el contexto de la historiografía monacal en el ámbito levantino. La trama del libro se compone de siete capítulos. En el capítulo introductorio se invita al lector a entrar en el apasionante y complejo “ámbito de la clausura”, ofreciendo al mismo tiempo las claves hermenéuticas para hacer una lectura correcta de la vida regular, disciplinar e institucional del Monasterio de Santa Clara la Real. Sus autores revelan el *humus* de esta institución monacal: el carisma y regla de Santa Clara así como la fundación de Santa Clara la Real en su doble ámbito eclesial y social (pp. 15-24). De seguida, se ofrecen dos capítulos (II y III, pp. 25-166) en los cuales se presenta el diseño de la estructura monacal en su gobierno, organización institucional y gestión económica y patrimonial. Con este cuerpo organizativo, los autores se adentran en el eje vertebrador del monasterio como eran las abadesas, poniendo de manifiesto el cambio que se opera del Antiguo al Nuevo Régimen o de la modernidad que se inicia en 1788, tránsito de la ilustración al liberalismo, y alcanza su plena operatividad a

partir de 1836-1837 con la desamortización y las nuevas leyes estatales sobre la vida monacal (Caps. IV y V, pp. 163-288). Descrita la dinámica interna del monasterio, aparecen los agentes externos del monasterio como son los vicarios, capellanes, directores espirituales, confesores ... que tuvieron un destacado papel en la vida sacramental, formación ascético-mística, doctrinal y regular de las monjas (cap. VI, 289-337). Una vez estudiada la vida *ad intra* regular e institucional monasterio, se concluye con la proyección que tuvo este cenobio murciano en el ámbito social de la Región murciana, destacando lo que supuso de paradigma en los casi treinta monasterios de clarisas de la segunda orden y terciarias regulares de la Provincia franciscana de Cartagena (cap. VII, 339-402).

La obra nos ofrece un doble interés en su lectura. Primero, conocer el campo de la historiografía religiosa femenina de clausura, particularmente la murciana, poco conocida e insuficientemente estudiada. En segundo lugar, y no es menor, se nos traza una excelente hermenéutica entresacada de 27 archivos consultados en el periodo tumultuoso de la secularización, exclaustación y desamortización, en el que se opera una transformación sustancial en la conversión de la vida “privada” a la “comunitaria”, alcanzando paradójicamente, el anhelado espíritu regular y constitucional del carisma de Santa Clara de Asís.

No es fácil la lectura y comprensión de la historia y de la dinámica regular de una institución monacal. A fuer de sincero, esta obra es como un vademécum que sin perder el ritmo propio de la investigación es capaz de acercar al lector, con lenguaje preciso y ameno, los entresijos de las complejas leyes regulares y eclesiásticas que regían la vida de clausura, así como la relación entre esta institución y la iglesia murciana (obispos, capellanes, confesores, predicadores, sacristanes ...). Además, esta excelente monografía es una caja de resonancia en la que palpita la historia religiosa y social de Murcia a través de los distintos cambios de mentalidad que se operan con los nuevos aires de la secularización. A estos méritos, hay que endosar para una mayor comprensión de la obra las 34 tablas y los 8 gráficos así como el índice analítico.

P. Riquelme Oliva

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *El corazón de la fe. Breve explicación del credo*.- Sal Terrae, Santander 2013, 125 pp., 14,5 x 21,5 cm.

AA.VV., *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo*. III. Editorial Trotta, Madrid 2011, 408 pp., 14,5 x 23 cm.

AA.VV., *Religión, sociedad moderna y razón práctica*. Eunsa, Pamplona (Navarra) 2012, 284 pp., 15,5 x 24 cm.

ACCROCCA, FELICE, *La conversione di chiara d'Assisi. Un percorso attraverso le Fonti*. Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi (PG) 2012, 94 pp., 14,5 x 21 cm.

ANGELI, GIOVANNI, *Lettere del Sant'Ufficio di Roma all'Inquisizione di Padova (1567-1660)*. Con nuovi documenti sulla carcerazione padovana di Tommaso Campanella in Appedice (1594). A cura di Antonino Poppi. Presentazione di Stefania Malavasi. Centro Studi Antoniani, Padova 2013, 172 pp., 17 x 24 cm.

ANTWI, EMMANUEL KOJO ENNIN, *The Book of Jonah in the Context of Post-Exilic Theology of Israel. An Exegetical Study*. Eos Verlag, , Erzabtei St. Ottilien 2013, 330 pp., 14,5 x 21 cm. (ATS 95)

BARSOTTI, DIVO, *San Francisco oración viviente. El infinitamente pequeño ante el infinitamente grande*. Prefacio de Giovanni Iammarrone. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 423 pp., 15 x 22 cm.

BARTOLI, MARCO, *La Santità di Chiara d'Assisi. Una lettura storica delle fonti*. Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi (PG) 2012, 157 pp., 14,5 x 21 cm.

BELOUSEK, DARRIN W. SNYDER, *Atonement, Justice, and Peace. The Message of the Cross and the Mission of the Church*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 668 pp., 16 x 23,5 cm.

BENEDICTO XVI, *El credo, hoy*. Sal Terrae, Santander 2012, 262 pp., 13 x 20 cm.

BROWN, RAYMOND E., *Cristo en los Evangelios del Año Litúrgico*. Editorial Sal Terrae, Santander 2010, 549 pp., 14,5 x 21 cm.

CASTRO CAVERO, JOSÉ MANUEL, *Aproximación a la inteligencia espiritual*. Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Gran Canaria 2012, 159 pp., 16,5 x 24 cm.

CLEMENT, OLIVIER, *Dios es simpatía. Brújula espiritual en un tiempo complicado. Prólogo de Andrea Riccardi*. Ed. Narcea, 2011, 133 pp., 13,5 x 21 cm.

CORREA SCHNAKE, FRANCISCO, *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2012, 297 pp., 16,5 x 24 cm.

CROSSAN, JOHN DOMINIC, *Cuando oréis, decid: «Padre nuestro..»*. Editorial Sal Terrae, Santander 2011, 219 pp., 14,5 x 21,5 cm.

DESMOND, ADRIAN-JAMES MOORE-JANET BROWNE, *Charles Darwin*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Ed. Herder, Barcelona 2008, 165 pp., 12 x 19,5 cm.

ECHAVARRÍA, JAVIER, *Ciencia del bien y del mal*. Ed. Herder, Barcelona 2007, 598 pp., 14 x 21,5 cm.

EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE, OAR, *El clamor del corazón. 10 palabras sobre la oración en San Agustín*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 340 pp., 12,5 x 21 cm.

– *Cuaresma Agustiniiana*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 190 pp., 10,5 x 18 cm.

ESPOSITO, ROBERTO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducción de Alicia García Ruiz. Ed. Herder, Barcelona 2009, 204 pp., 14 x 21,5 cm.

ESQUIVEL Y PONCE DE LEÓN, MARGARITA DE LA CRUZ, *Desde la clausura carmelita*. Estudio introductorio de Balbino Velasco Bayón. Diputación de Huelva, Huelva 2012, 322 pp., 12 x 19 cm.

ESTRADA, JOSÉ ANTONIO, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 407 pp., 15 x 23,5 cm.

FABRIS, RINALDO, *Gesù il «nazareno». Indagine storica*. Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2011, 935 pp., 15 x 21 cm.

FIORES, S. DE – T. GOFFI – AUGUSTO GUERRA, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Ediciones San Pablo, Madrid 2012, 1987 pp., 14 x 20 cm.

FONTANA, EMANUELE, *Fratì, libri e insegnamento nella Provincia Minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)*. Préface de Nicole Bériou. Centro Studi Antoniani, Padova 2012, 367 pp., 17 x 24 cm.

FUNDACIÓN “PADRE GARRALDA, *Por qué, cómo y hablando con Dios*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 280 pp., 15 x 21 cm.

GARCÍA, SANTIAGO, *Evangelio de Lucas*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 698 pp., 15 x 21 cm.

GARCÍA AÍZ, JESÚS GINÉS, *El conflicto eclesiológico tridentino. Ius Divinum vs. Ordinatio Divina*. Facultad de Teología, Granada 2012, 417 pp., 17 x 24 cm. (Biblioteca Teológica Granadina 40).

GARCÍA ÁLVAREZ, JAIME, OSA, *La Paz, un camino hacia Dios. Fray Luis de León Maestro de vida espiritual*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 201 pp., 12,5 x 21 cm. (Espiritualidad Agustiniiana 7).

GIL-TAMAYO, JUAN ANTONIO–JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ, *La «communio» en los Padres de la Iglesia*. Eunsa, Pamplona (Navarra) 2010, 375 pp., 15,5 x 24 cm.

GONZÁLEZ BUELTA, BENJAMÍN, SJ, *La humildad de Dios*. Sal Terrae, Santander 2012, 165 pp., 13,5 x 20 cm.

GONZÁLEZ MERLANO, GABRIEL, *El mito de Narciso. Una mirada a nuestra cultura*. Facultad de Teología del Uruguay, Montevideo 2009, 98 pp., 15 x 21 cm.

GONZÁLEZ MONTES, ADOLFO, Obispo de Almería, *Signo de vida futura. Carta a los religiosos y religiosas y personas de vida consagrada*. Obispado de Almería, Almería 2012, 47 pp., 16,5 x 24 cm.

JOSSA, GIORGIO, *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù*. Paideia Editrice, Brescia 2010, 202 pp., 13,5 x 21 cm.

KASPER, WALTER, *El Evangelio de Jesucristo*. Ed. Sal Terrae, Santander 2013, 331 pp., 14,5 x 21 cm.

KEHL, MEDARD, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Una teología de la creación. Con la colaboración de Hans-Dieter Mutschler y Michael Sievernich. Traducción de Marciano Villanueva Salas. Ed. Herder, Barcelona 2009, 632 pp., 14 x 21,5 cm.

KERÉNYI, KARL, Dionisios. *Raíz de la vida indestructible*. Edición de Magda Kerényi. Traducción de Adan Kovacksics. Ed. Herder, Barcelona 2011², 285 pp., 15,5 x 24 cm.

LABOA, JUAN MARÍA (ed.), *Historia de la Iglesia. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*. Editorial San Pablo, Madrid 2012, 1631 pp., 17,5 x 25 cm.

LÁZARO PULIDO, MANUEL–JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS–ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*. Instituto de Teología «San Pedro de Alcántara», Cáceres 2013, 295 pp., 17 x 24 cm.

LAZCANO, RAFAEL, *España sagrada*. Tomo LVII. *Índice general*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 357 pp., 14 x 21 cm.

LEFORT, CLAUDE, *El arte de escribir y lo político*. Edición y traducción de Esteban Molina. Ed. Herder, Barcelona 2007, 350 pp., 14 x 21,5 cm.

LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *El descubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad*. BAC, Madrid 2012, 103 pp., 13,5 x 20, 5 cm.

MARANESI, PIETRO (a cura di), *Teologia Francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*. Cittadella editrice – Assisi (PG) 2010, 311 pp., 14 x 20,5 cm.

MIMOUNI, SIMON C. – BERNARD POUDERON (sous direction), *La croisée des chemins revisitée. Quid l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées?* Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 388 pp., 14,5 x 23,5cm.

MARTINELLI, PAOLO (a cura di), *La teología espiritual oggi. Identità e missione*. Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 149 pp., 15 x 21 cm.

MARTINELLI, PAOLO (a cura di), *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara (1212-2012)*. Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 710 pp., 15 x 21 cm.

MASCILONGO, PAOLO, «*Ma voi, chi dite que io sia?*». *Analisi narrativa dell'identità di Gesù e del cammino dei discepoli nel Vangelo secondo Marco, alla luce della "Confessione di Pietro" (Mc 8,27-30)*. Prefazione di Jean-Noël Aletti, SJ. GBP, Roma 2011, 417 pp., 15 x 21 cm.

MERUZZI, MAURO, «*Voi siete la luce del mondo*» (Mt 5,14). *La missione di Cristo e del cristiano a partire dal simbolo della luce nel Vangelo di Matteo*. Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2010, 339 pp., 15 x 21 cm.

MICHAELS, J. RAMSEY, *The Gospel of John*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2010, 1094 pp., 16,5 x 24 cm.

MONTES DEL CASTILLO, ÁNGEL – MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Icaria Editorial, Barcelona 2011, 293 pp., 15 x 23,5 cm.

MORENO, DE BUENAFUENTE, ÁNGEL, *Eucaristía. Plenitud de vida*. Ed. Narcea, 2011, 157 pp., 13,5 x 21 cm.

OAKES, EDWARD T., S.J., *Infinity Dwindled to Infancy. A Catholic and Evangelical Christology*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2011, 459 pp., 15 x 23 cm.

O'COLLINS, GERALD S.J.–MARY ANN MEYERS (editors), *Light from Light. Scientists and Theologians in Dialogue*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 250 pp., 15 x 23 cm.

PABST, ADRIAN, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 521 pp., 15 x 23 cm.

PALMERO RAMOS, RAFAEL, *Cum Ipso. Con Él. Escritos pastorales*. Alicante 2013, 518 pp., 17 x 24 cm.

PIECK GOCHICOA, ENRIQUE, *En el camino... Formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?* Universidad Iberoamericana, México, 2012, 373 pp., 15,5 x 23 cm.

PIKAZA, XABIER, *Historia de Jesús*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra 2013) 671 pp., 16 x 24 cm.

PIÑERO, ANTONIO, *Ciudadano Jesús. Las respuestas a todas las preguntas*. Atanor Ediciones, Madrid 2012, 343 pp., 15 x 23 cm.

– *Jesús de Nazaret. El hombre de las cien caras. Textos canónicos y apócrifos*. Editorial Edaf, Madrid 2012, 348 pp., 15 x 23 cm.

PENNA, ROMANO, *Profili di Gesù*. Edizioni Dehoneyane Bologna, Bologna 2011, 196 pp., 15 x 21 cm.

POKORNY, PETR, *Hermeneutics as a Theory of Understanding*. Translated from Czech by Anna Bryson-Gustová. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 208 pp., 15 x 23 cm.

PRADA CAMÍN, MARÍA FERNANDA, OSC, *Ocho siglos de historia de las Clarisas en España*. Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, Cantalapedra (Salamanca) 2013, 299 pp., 14,5 x 21,5 cm. (Serie Textos 4).

RAMOS CENTENO, VICENTE, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia*. Biblioteca Nueva 2012, 171 pp., 15 x 23 cm.

REUS, M. (Coord.), *La fe, Dios y Jesucristo. Una propuesta teológica*. PPC, Madrid 2011, 138 pp., 14 x 22 cm.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore*. Introduzione, traduzione e note di Mary Melone. Paoline, Milano 2012, 269 pp., 13 x 20 cm.

ROBSON, MICHAEL J.P., *The Greyfriars of England (1224-1539)*. Collected Papers. Centro Studi Antoniani, Padova 2012, 400 pp., 17 x 24 cm.

SANCHÍS CANTÓ, JOSÉ MANUEL, OFM, *El «Liber de Synodis seu de fide Orientalium et Apologetica Responsa» de Hilario de Poitiers. Contexto histórico-Teológico*. Traducción y análisis. Pars dissertationis. Pontificia Universitas Antonianum. Facultas Theologiae, Romae 2012, 227 pp., 17 x 24 cm.

SCHMUCKI, ALBERT (a cura di), *Formazione Francescana oggi*. Prefazione di Paolo Martinelli. Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 514 pp., 15 x 21 cm.

SCHOTTROFF, LUISE, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, 382 pp., 16 x 24 cm.

VATTIMO, GIANNI-SANTIAGO ZABALA, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción de Miguel Salazar. Ed. Herder, Barcelona 2012, 280 pp., 14 x 21,5 cm.

VILAR, JUAN BAUTISTA-MARÍA JOSÉ VILAR, *Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al liberalismo (1788-1874)*. Prólogo de M. Revuelta González. Editum (Publicaciones de la Universidad de Murcia), Murcia 2012, I-XXV, 498 pp. 16,30 x 23 cm.