

imagen y ese lenguaje, está reconociendo la importancia del deseo y lo está presentando como el medio más adecuado para atraer hacia Dios a los hombres y mujeres del Tercer Milenio.

También el libro de Hubbert Debbasch elige como punto de partida el texto de Dan 9,23 en que el ángel Gabriel llama al profeta Daniel: «*hombre de deseos*». Aunque el hebreo no permite la ambigüedad en cuanto a la interpretación del texto (Daniel es objeto del deseo de Dios), ha persistido más la lectura de la Vulgata: Daniel es un hombre de deseos que desea a Dios. Sin embargo, si el hombre desea a Dios, es porque él mismo es un icono del Dios que le desea.

El autor reconoce en el prólogo que se ha planteado el tema a partir de esos hombres y mujeres de Dios a quienes llamamos «santos» y del interrogante que plantea el origen de su energía, su dinamismo, su alegría y su fervor espiritual. Y la respuesta, que no permite uniformarlos pero sí encontrar el punto común que los reúne a todos, es la constatación de que los santos están habitados por el deseo.

En la primera parte, el estudio va interrogando y presentando textos de algunos grandes testigos de la historia de la Iglesia: Agustín, Bernardo y Tomás de Aquino. La segunda parte: «En las fuentes del hombre de deseo: el hombre deseado por Dios», analiza la figura del Profeta Oseas: su contexto histórico, su personalidad y sus características literarias. Un pormenorizado estudio lexical del texto masorético del libro de Oseas, especialmente de los términos pertenecientes al campo semántico del deseo, ofrece una base sólida a la interpretación teológica que sigue.

En el capítulo sobre «El cumplimiento de Oseas 11» aborda la relectura que realiza el Nuevo Testamento de los textos de Oseas y en la conclusión del libro: «El deseo de Dios hecho hombre» se reafirma la convicción que recorre toda la obra: es el deseo de Dios quien funda al hombre deseante.—DOLORES ALEIXANDRE.

CLAUDE GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie* (Éditions du Cerf, Paris 2001), 173 pp. ISBN: 2-204-06629-X.

CLAUDE GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia* (Queriniana, Brescia 2002), 199 pp. ISBN: 88-399-0788-2.

Esta obra recoge un curso para alumnos de licenciatura en el *Institut Catholique* de París, centrado en la importancia del *giro hermenéutico* de la teología como eje de la razón teológica contemporánea. Frente al actual desafío del pluralismo teológico, en la segunda parte aborda también dicha cuestión, planteando que se trata de un nuevo paradigma teológico que confirma la dimensión hermenéutica de la teología y nos invita a reinterpretar la singularidad cristiana.

La tesis principal sobre la teología como hermenéutica ocupa el primer capítulo: dado que no hay saber directo de la realidad fuera del lenguaje y el lenguaje siempre es una interpretación, el giro hermenéutico confronta a la teología con sus «clásicos», los textos fundadores del cristianismo y sus interpretaciones tradicionales. La tarea del teólogo consistirá entonces en encontrar la experiencia fundamental de la salvación ofrecida por Dios en Jesucristo a partir de la gran tradición textual del cris-

tianismo y tratar de restituir esta experiencia fundamental disociándola de las representaciones e interpretaciones que pertenecen al mundo del cristianismo primitivo. Distinguir el mensaje cristiano como significado permanente y los múltiples significantes o esquemas culturales en los que se ha expresado, multiplicidad que se manifiesta ya en el Nuevo Testamento. La reflexión teológica, intelección del mensaje cristiano para hoy, se apoya en la correlación crítica entre la experiencia de la comunidad cristiana primitiva y el momento histórico en el que vivimos. Nos movemos entre el peligro permanente de adaptar el mensaje cristiano a los imperativos de la cultura dominante y la necesidad de una reinterpretación creadora que sitúe las estructuras constantes de la experiencia creyente y la salvación en Jesucristo de manera significativa para los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Geffré subraya que la teología hermenéutica se distancia tanto de un modelo «dogmático» o más bien «dogmatizante» —en el que el punto de partida es la enseñanza del magisterio, y la Escritura y la tradición interpretativa de los textos intervienen únicamente como pruebas de esta enseñanza—, como de un modelo «metafísico» donde prima la representación conceptual. De este modo, la teología hermenéutica no renuncia a la verdad, sino que reconoce la distancia entre la posesión siempre relativa de la verdad y la plenitud escatológica de la realidad misma del misterio de Dios y reclama una verdad del orden del testimonio. Por eso, procede por aproximaciones sucesivas, por interpretaciones cada vez más ajustadas, pues «en teología, la manifestación de la verdad es una manifestación en devenir» (p. 19), lo cual tampoco significa estar condenados a un proceso hermenéutico infinito, que terminaría por cuestionar toda pretensión de verdad. Al contrario, el autor expone un cierto número de criterios de interpretación: los textos de la Escritura, que dan testimonio de la experiencia cristiana fundamental, la tradición teológica y dogmática, como testimonio de la experiencia histórica posterior, y el contenido de nuestra experiencia histórica actual, que está en relación con el criterio de la comunicabilidad de la experiencia cristiana fundamental en las nuevas condiciones de nuestra experiencia. Dado además que la razón teológica comprendida como hermenéutica es una razón práctica, la práctica también será en sí misma una matriz de sentido, un lugar teológico, que conduce a una inteligencia nueva del mensaje.

El capítulo segundo del libro aborda la aplicación de la hermenéutica teológica no sólo a la Escritura, sino también a la relectura de la tradición, especialmente de sus fórmulas dogmáticas. Para ello establece las reglas y criterios de lo que denomina una «hermenéutica conciliar», subrayando la importancia de la recepción de la enseñanza del magisterio de la Iglesia: determinar la pregunta a la que responde el texto, iluminarlo con una lectura crítica de la Escritura, teniendo en cuenta el consenso de la exégesis científica en el interior de la comunidad eclesial; realizar la correlación crítica entre la experiencia cristiana fundamental y nuestra situación histórica particular de hombres y mujeres de hoy. Por último, señala que en ciertos casos, la reinterpretación de un enunciado dogmático puede conducir a una reformulación, cuando la simple repetición de la misma fórmula dogmática plantee confusiones o contrasentidos en el lenguaje de nuestros días.

El capítulo tercero está dedicado al origen, causas y retos planeados a la teología por las diversas formas de neo-fundamentalismo surgidas como reacción al clima de relativismo en el que vivimos. Lo que está en juego es la naturaleza misma de la fe teologal y el desconocimiento del estatuto hermenéutico de la Escritura. En el fondo, la lectura fundamentalista rechaza la encarnación de la Palabra de Dios en una

palabra humana. Supone el desconocimiento de la historia y el olvido del papel del Espíritu Santo en la Iglesia, que es la verdadera fuente de la Escritura.

A continuación, Geffré aborda el pluralismo religioso como nuevo paradigma teológico. Recoge las preguntas fundamentales planteadas al cristianismo por la coexistencia de las grandes tradiciones religiosas, que a su parecer son más inquietantes que las suscitadas por el ateísmo o la indiferencia religiosa: ¿Qué significado tienen las otras religiones en el designio de Dios? ¿Cómo mantener el privilegio de la singularidad del cristianismo como la religión verdadera que se refiere a Jesucristo, el único mediador entre Dios y los hombres? ¿Cómo conciliar las exigencias del diálogo con las religiones del mundo y las de la fidelidad a la unicidad del cristianismo?

El autor propone un «ecumenismo interreligioso», basado en tres criterios: el respeto del otro en su propia identidad, la fidelidad respecto a la propia identidad y la necesidad de una cierta igualdad entre los interlocutores para que el diálogo sea posible. Vivido de este modo, el diálogo entre distintas religiones debería desembocar en una transformación mutua que incluya una interpretación nueva de las propias tradiciones, donde la manera en la que se posee la propia verdad quede, en cierto modo, relativizada.

El capítulo cinco estudia los presupuestos en juego en la teología de las religiones: la voluntad salvífica universal de Dios y la mediación de Cristo para la salvación. Alineándose con la postura inclusivista de Lubac, Congar y el Vaticano II, presenta a las religiones como «mediaciones derivadas» de la presencia del misterio salvífico de Cristo. La gracia de Dios es ofrecida a todos los hombres según vías que sólo Dios conoce, y aunque la Iglesia sea sacramento universal de salvación, «la Iglesia de la tierra» —recuerda el autor— no tiene el monopolio de los signos del Reino. Del mismo modo, hay una historia del Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo resucitado, que desborda las fronteras de la Iglesia. Sin olvidar la profunda ambigüedad de lo religioso en general (el fanatismo, la violencia, la aberración moral...), las religiones son portadoras de valores salvíficos que habrá que discernir. Pueden ser gérmenes que favorecen el encuentro con el misterio salvador de Cristo, y por ello el autor los denomina «valores crísticos».

Son especialmente interesantes las páginas en las que el autor propone, frente a un teocentrismo general propio de las teologías pluralistas, profundizar en el misterio de la encarnación como clave para mantener la singularidad del misterio de Cristo, su unicidad, y al mismo tiempo hacernos conscientes de los propios principios de limitación del cristianismo y contribuir a desabsolutizarlo.

Esta ley de la encarnación de Dios por mediación de la historia nos invita a no identificar el elemento histórico y contingente de Jesús con su elemento crístico y divino; de otro modo Jesús dejaría de ser el icono del Dios vivo, según la expresión tradicional, y se convertiría en un ídolo. Hay más en el Verbo que en la humanidad de Jesús de Nazaret, lo cual no supone la separación entre ambos, pues Jesucristo es una única persona. «Hay que aceptar la paradoja de la encarnación —añade—. Es en su condición de Verbo inseparable de la humanidad de este hombre que Jesús de Nazaret es universal; es en su particularidad misma que tiene un alcance universal» (p. 119).

Además, si consideramos la singularidad cristiana a través del misterio de la cruz, podemos descubrir el valor simbólico que conlleva: la universalidad siempre está ligada al sacrificio de una particularidad, Jesús de Nazaret muere a su particularidad y renace en la figura universal de Cristo. Esta perspectiva puede ayudarnos

a repensar el problema de la articulación entre la universalidad del mensaje cristiano y la pluralidad de tradiciones religiosas y culturales.

Por otra parte, el autor subraya que la singularidad cristiana y la dialéctica de la promesa y del cumplimiento se han de entender con relación a Cristo, no a los cristianismos históricos: en cada tradición religiosa hay una alteridad «irreductible» que no está necesariamente implícita en el cristianismo, pero que es una virtualidad del misterio de Cristo. La unicidad del cristianismo es, por tanto, la unicidad de un devenir, y no una totalidad ya constituida y cerrada. En consecuencia, la misión de Iglesia sigue teniendo sentido como testimonio del amor de Dios revelado en Jesucristo, respetando las vías misteriosas de Dios en el corazón del ser humano.

Los capítulos finales de la obra presentan una aplicación de todo lo anterior a dos religiones, el judaísmo y el monoteísmo musulmán. En relación con el judaísmo, la teología cristiana se ve invitada a reinterpretar las nociones de patrimonio común, de cumplimiento y de contestación o emulación recíproca. Se plantea el desafío de admitir a la vez que el cristianismo no es el cumplimiento del judaísmo y, sin embargo, Jesucristo es el cumplimiento de la Escritura. Lo que aparece cada vez más claro es que el judaísmo no es simplemente una pedagogía hacia el cristianismo. Por eso, para Geffré, más que como Nuevo Israel la Iglesia debe ser considerada como una dilatación del pueblo elegido por Dios. Cristo es el sí definitivo de Dios como respuesta a la espera del ser humano, pero la permanencia del pueblo judío nos recuerda que la plenitud de Cristo está todavía por venir en el Reino de Dios. La novedad del evangelio es poner en cuestión la pretensión de exclusividad de Israel para hacer llegar la plenitud del Reino de Dios en la Historia. Tenemos un destino común en vistas al Reino, a la salvación de la humanidad, pero no podemos admitir que se trate de dos vías paralelas de salvación. Cristianismo y judaísmo se interpelan mutuamente: el primero recuerda que la redención ya ha comenzado e impulsa a la fe, el segundo subraya que el cumplimiento de la Escritura no está totalmente realizado.

En el último capítulo del libro el autor se centra en el cristianismo y el Islam y las posibles líneas de diálogo entre estas religiones. En primer lugar, Geffré señala cómo el Islam interroga al cristianismo en sus relaciones entre Jesús y Dios Padre y sobre un discurso demasiado abstracto sobre las tres personas divinas. A su vez el cristianismo y su monoteísmo trinitario interpela al Dios del Islam, que parece obedecer a una lógica de la identidad que excluye toda diferencia. El misterio trinitario apunta a que Dios mismo no es identidad absoluta sino comunión en la diferencia, misterio de comunicación, que se expresa de modo supremo en la encarnación, es decir, la alianza con la humanidad, con lo efímero de la historia. Sin embargo, Geffré señala también la fractura difícilmente superable entre ambas religiones: si la profecía de Mahoma es la profecía última, definitiva para el Islam, ¿no se relativiza la unicidad misma de Cristo? He aquí el desafío de dejarse interpelar por experiencias de Dios diferentes que puedan dar testimonio de un mismo Dios (cf. p. 168).

El gran valor de este libro es que recoge y sintetiza el pensamiento del autor de una manera clara y sistemática. Estilo y contenido logran mantener el interés del lector a lo largo de todos los capítulos. Aunque el deseo expreso de mantener una presentación sintética de las cuestiones nos hace echar de menos, en algunas ocasiones, un desarrollo más profundo o una explicación de algunas de sus afirmaciones, especialmente en su capítulo quinto, referido a la salvación en Cristo. Sin embargo, al final de cada capítulo Geffré ofrece una interesante bibliografía en la que indica las

publicaciones en las que él mismo desarrolla los puntos de vista presentados, al tiempo que indica otras referencias bibliográficas relevantes.—SILVIA BARA BANCEL y TÁMARA MURILLO.

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca, Secretariado Trinitario, 2003), 959 pp. ISBN: 84-88643-87-X.

Nos encontramos ante una auténtica enciclopedia, que recoge temáticas de varios tratados. Una primera parte dedicada a «La religión y la filosofía» comprende un estudio de las diversas ciencias de la religión y un análisis del concepto de filosofía de la religión, así como el estado actual de los estudios sobre el hecho religioso. Pero lo más importante de esta primera parte es el largo recorrido histórico sobre cómo se ha abordado el hecho religioso, comenzando por la filosofía griega, la escolástica, la teología natural, la crisis de la reforma y luego del racionalismo ilustrado, la religión racional y la filosofía idealista de la religión, los tres grandes maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), y finalmente un capítulo dedicado a K. Jaspers y M. Blondel. Cada capítulo hace una síntesis de las principales obras del autor y temática estudiadas, así como un breve elenco de estudios sobre esa corriente. Cuantitativamente la primera parte abarca un tercio del volumen. La segunda parte está dedicada a «La religión desde la Filosofía», es decir, a la Fenomenología de la religión. Parte de un análisis del método fenomenológico y luego de la mano de algunos especialistas, especialmente Martín Velasco, analiza tópicos fundamentales de la fenomenología religiosa: lo sagrado y lo profano, el misterio, la experiencia y expresiones de la actitud religiosa y los actos religiosos (oración y sacrificio). Tras haber establecido esta recapitulación fenomenológica pasa finalmente a estudiar la tipología de las religiones: tradicionales (politeísmo y dualismo), el monismo panteísta (hinduismo), el budismo (silencio como representación) y el monismo profético. De nuevo, encontramos una selecta información bibliográfica que comprende fuentes y estudios secundarios.

La tercera parte, también similar a las otras en extensión, se dedica a «La filosofía de la religión», analizando las posturas fundamentales de la filosofía analítica y el neopositivismo sobre el hecho religioso, la postura de la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, Habermas) y las del pensamiento débil. Tras esta reflexión sobre las corrientes filosóficas actuales se centra en el análisis de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, los caminos que propone B. Welte, conceptos como misterio y persona aplicables a Dios, un análisis de la fe como dimensión humana de la religión y dos buenas síntesis sobre el problema de la teodicea y el de las patologías de la religión. Concluye con unas breves páginas sobre la religión como forma de existencia, que sintetizan la postura personal del autor, y con un índice general y otro de autores. La variedad, importancia y extensión de los problemas estudiados permite tener una visión general de los estudios actuales sobre el hecho religioso, desde la doble perspectiva filosófica y fenomenológica. Se trata de una introducción al hecho religioso, aunque la perspectiva del autor le lleva frecuentemente a la teología fundamental, siendo claro y constante el trasfondo cristiano e incluso confesional desde el que se analizan y evalúan las distintas posiciones. Sorprende la eru-