

Sin duda alguna, hemos de congratularnos por que una obra de este porte y con esta pretensión aparezca justamente ahora. La obra de Uríbarri establece criterios de discernimiento para situarnos ante el escenario en que hoy se halla el modo de aproximarnos a Jesucristo y de apropiarnos de Él. En una coyuntura en que se ha perdido contacto con y conocimiento del dogma cristológico, es necesario confiar en su capacidad de significación y actualización, y ofrecerle la mano, no la espalda. No es posible dejar aparte y ninguneado el credo cristológico como si tratara de una traza arcaica de los primeros estadios del cristianismo. En el fondo, la confesión que define a Jesús como el Hijo de Dios no se halla al final, sino en la misma médula de lo que la Iglesia acaba aceptando en Jesucristo. Pero esa confesión remite obligadamente a una historia concreta, la del Nazareno, en la cual presenciamos cómo esa identidad divina se llegó a materializar. El *quién* es previo al *qué* y al *cómo*, y los termina explicando.

La tarea, sin embargo, no está concluida. En línea con su proyecto de elaboración de una cristología fundamental de nuevo fuste, animamos al autor a que siga reflexionando sobre el desafío que constituye el pluralismo religioso para un cristianismo que convive cada vez más con él y que le cuesta encajar. Algo semejante sería ideal en relación con la secularización. La cristología ha de visitar más eso que tradicionalmente se ha llamado el *inicio de la fe* y aceptar que está ante un reto mayor. Para muchos discursos sobre lo religioso, no es suficiente con iluminar conceptualmente el *quién* de Jesucristo. Prefieren poner el foco sobre *por qué* lo divino es o debe ser significativo para lo humano: tan significativo que no puede entenderse uno sin otro. En esa pregunta se vuelve a sentir la invitación a que prosigamos la revisión del instrumental ontológico que manejamos cristológicamente. La antropología está pidiendo ser escuchada más seriamente a ese respecto. La ocupan actualmente muchas cuestiones fronterizas, donde se debate qué es lo que concebimos por naturaleza humana. Al fin y al cabo, esa naturaleza es la *carne* en la que se hizo el Hijo de Dios, y no por otro motivo, sino por el de llevarla a su plenitud.

FRANCISCO JOSÉ RUIZ PÉREZ, SJ
francisco.ruiz@deusto.es

Sueiro, Samuel. *La fecundidad del cristocentrismo. El discernimiento teológico de Henri de Lubac sobre la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Madrid: Encuentro, 2021, 509 pp. ISBN: 978-84-1339-068-0.

«Joaquín está más vivo que Agustín». Esta respuesta de Jürgen Moltmann a Karl Barth (p. 71), más allá de su posible exactitud, muestra el interés que despierta la figura del abad de Calabria, muerto a principios del siglo XIII, para los estudios en torno a la teología medieval. En realidad, el juicio del teólogo alemán no se limita al pasado, sino que alcanza a la reflexión teológica sobre su recepción en

distintas épocas, hasta el siglo XX. De ella se ocupa el estudio magno de Henri de Lubac (= DL) sobre la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, con el propósito de llegar a un discernimiento sobre nuestro tiempo (p. 52). Por eso es muy de apreciar que el libro que recensamos vuelva a examinar la discusión sobre el monje calabrés y su influencia en el cristianismo y la sociedad occidental más de 800 años después de su muerte.

La obra es fruto de la tesis doctoral de Samuel Sueiro Expósito, cmf, presentada conjuntamente ante el Instituto Católico de París y la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión de la Universidad de Leuven. Está escrita en un español limpio y estructurada con notable claridad. Expone gradualmente, con precisión conceptual, los distintos problemas. En algún momento hay repeticiones de ideas o pasajes que se estudian en varios lugares, pero no es nada que no suceda en investigaciones monográficas similares.

Desde el punto de vista epistemológico, la reflexión del A. presupone la posibilidad de la unidad del saber, como tal, y por tanto también del saber crítico de la fe. Por su objeto y método, la tesis requiere de un esfuerzo de «interdisciplinariedad» o mejor aún de «transdisciplinariedad» (*Veritatis Gaudium* I, 4), que permite que la teología y las ciencias en general no queden sometidas a la imposición de una especialización sectorial (en este caso la historiográfica, p. 71) que se constituye en canon último de la razón investigadora y le priva de sus recursos característicos para una comprensión integral de los fenómenos estudiados. En nuestro caso la monografía persigue esa amplitud al reivindicar la fecundidad espiritual del cristocentrismo delubaciano en una visión orgánica y unitaria de la teología (p. 388). De acuerdo con las remisiones a Hannah Arendt y a Karl Löwith (pp. 77-83), podemos añadir que, en realidad, ese canon hiperespecializado se alimenta de un prejuicio igualmente «sintético» y «universal» pero no declarado. Charles Taylor ha mostrado cómo las teorías sociales y culturales, incluidas las postmodernas, se han edificado a partir de lo que el pensador canadiense llama un «impensado» inmanentista, esto es, un horizonte teórico social y cultural cada vez más cerrado a la trascendencia, que las ciencias sociales dan por supuesto y no someten a discusión. Sean pues bienvenidas las investigaciones que advierten este riesgo y trabajan de acuerdo con un método que lo evita, respetando por eso mismo las exigencias críticas inherentes a cada campo de la ciencia.

El tema elegido por el A. es muy complejo. Implica un notable esfuerzo de método y de reflexión. En primer lugar, porque DL se considera a sí mismo un autor poco sistemático en el planteamiento y desarrollo de sus libros (p. 37), y, además, porque esta obra en particular la considera inacabada (p. 46). Pero incluso más allá del modo de trabajar de DL, es la naturaleza misma del problema lo que obliga a examinar distintos estratos de autores y épocas, y a estudiar cuestiones distintas entre sí, todas delicadas, pero decisivas para iluminar el contenido y el método propios de la teología y de la revelación cristiana, conectadas orgánicamente entre sí, como señala Hans Urs Von Balthasar (p. 42). La exigencia es

grande porque obliga a tener en cuenta muchos factores a la vez, pero ese es el horizonte de toda racionalidad cumplida.

La obra toca diferentes campos teológicos e históricos y afecta a distintos tratados de la sistemática. Desde el mismo título de la investigación, el A. reivindica el carácter cristológico de su trabajo, y sin duda lo es. La «concentración cristológica» (pp. 367; 419) que Sueiro identifica como principio hermenéutico de la obra de DL, por un lado, es un criterio fiel al trabajo del jesuita francés y por otro aporta un criterio luminoso y necesario para el discernimiento en la teología cristiana de hoy. Ciertamente las fórmulas utilizadas por DL, así como las de otras áreas lingüísticas (pienso p. ej. en el *cristocentrismo obbiettivo* típico de la escuela de Venegono-Milán durante años) van dejando paso a nuevas formas de expresión sobre una realidad irrenunciable para la teología cristiana, y que consiste en confesar y argumentar razonadamente la «insuperabilidad» de Cristo en cuanto que es inseparable del Espíritu Santo (pp. 352ss.). Es el modo de evitar una posible superación del cristianismo mismo (p. 370). El libro insiste con acierto en que lo problemático es la relación entre el Espíritu Santo y Cristo (p. 362). Así lo expresaba Yves Congar a DL en una carta fechada el 26 de octubre de 1981: «Digo a menudo que, si tuviera que conservar solo una conclusión de mis estudios sobre el Espíritu Santo, sería la de su vínculo indisoluble con el Verbo. No hay Verbo sin Espíritu, ni Espíritu sin Verbo. Me parece que tus estudios sobre la posteridad intelectual del joaquinismo completan tu «Drama del humanismo ateo» y muestran cómo el pensamiento moderno es, en el fondo, una teología secularizada y deformada. ¡Qué gran trabajo!».

A la justa insistencia delubaciana en el contenido cristológico para equilibrar las referencias de Joaquín al Espíritu Santo, se puede añadir que la obra incluye elementos propios de la teología fundamental, entendida como una forma peculiar de saber la verdad que no tiene que «pedir permiso» a ninguna ciencia social o filosofía de antemano, sino más bien acreditar su capacidad crítica desde sí misma.

A mi juicio, la clave hermenéutica y la cuestión más delicada del planteamiento metodológico de la obra es la de la legitimidad de sugerir una posible conclusión, que integre la que fue publicada, y que DL consideró insuficiente (p. 327ss.). El A. la ha buscado a partir de otras obras publicadas de DL y de sus apuntes y notas inéditos (pp. 350ss.). Adquiere un gran valor la remisión recogida en una nota al pie de página por el propio DL en *Memoria en torno a mis escritos* donde indica que la clave de ese intento es el cap. 6 de *Meditación sobre la Iglesia* (pp. 46; 351). Obviamente adquieren gran relevancia también los apuntes inéditos de DL estudiados por el A. con los que se pueden integrar matices u observaciones que desarrollan esa remisión (p. 361ss.). Siempre resulta enriquecedor acercarse a los investigadores y a los lectores materiales de archivo que completan las obras publicadas por grandes autores. En este caso la publicación de textos inéditos confiere especial interés al trabajo. El A. ha sido prudente al no pretender dar a su conclusión más que un valor hipotético, si bien con fundamento *in re*, y al

mismo tiempo ha sido audaz al afrontar un problema que sin duda alguna quedaba abierto en el corpus delubaciano, por propia declaración del jesuita francés.

«¡Qué de ideas nuevas que, sin embargo, no nos sacan de nosotros mismos!». Estas palabras de DL, recogidas por el A. (p. 448), muestran la importancia de una actitud personal comprometida, que pone en juego al investigador y le orienta nada menos que en el camino de la conversión de sí mismo. A la luz de esta preocupación se ve, durante la lectura del trabajo, que el acercamiento a la teología de DL se hace con simpatía hacia el teólogo de Cambrai, a partir de una pertenencia eclesial no solo afectiva sino intelectual similar a la del propio DL (p. 43) y con una actitud «confesante» de la fe cristiana, que se proclama en la oración final (p. 456). Es una forma existencial de pensar que nace en una comunidad eclesial y por ello mismo abre espacios para explorar.

Señalo algunas cuestiones que me han resultado de interés, dejando al margen otros aspectos afrontados en el libro, como son los dedicados a la eclesiología, la teología de la historia o la sacramentalidad...

A) En el área de la teología fundamental, hay que destacar la pregunta por una adecuada comprensión de la naturaleza de la revelación tanto en Joaquín como en las corrientes posteriores. Es el marco hermenéutico de los problemas que se abordan: exégesis unitaria de Antiguo y Nuevo Testamento, exégesis literal y espiritual, unidad cristológica de la Sagrada Escritura, relación entre Tradición y Escritura, distinción entre *religio Christi* y *religio de Christo*, etc. (pp. 139-142; 146ss.; 210; 239; 267s.). Conviene insistir en la importancia de la noción de auto-comunicación de Dios en su acepción contemporánea (p. 239), para situar algunos de los problemas históricos enunciados por el libro. Teológicamente es fecundo mostrar con claridad que hay un criterio formal de comprensión de la revelación como autocomunicación de Dios Padre en Cristo y el Espíritu Santo (relación de la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, pp. 214-215; 390ss.) para situar la exégesis y la hermenéutica de ambos Testamentos y la exégesis espiritual.

En relación con esta perspectiva propia de la teología de la revelación, será útil delimitar el alcance de la noción de «acontecimiento» en el pensamiento de DL, ya que esa categoría aparece en distintos lugares (pp. 240; 372; 380; 395; 416; 432) y ha adquirido importancia en la teología contemporánea en diálogo con el pensamiento de Martin Heidegger y algunas corrientes de la fenomenología francesa y alemana, y también en la teología fundamental de diversas áreas lingüísticas... Es un modo actual de profundizar especulativamente en la cuestión teológica de la naturaleza de la revelación.

Por lo que toca, más en general, a la influencia del pensamiento joaquinista en la historia europea, de nuevo Moltmann ofrece un juicio categórico: «las visiones de Joaquín han influido en el curso de la historia europea de las ideas al menos tanto como las definiciones de Tomás de Aquino». En la obra que estamos presentando, el A. explica la interpretación delubaciana sobre el pensamiento de Joaquín y su primera fase de influencia en el mundo medieval (así como las críticas que se le han dirigido). Su trabajo ayudará a revisar la relación entre la fe y la razón

y entre la teología y la filosofía del occidente medieval, y valorar adecuadamente, por ejemplo, algunas críticas como las que Alain De Libéra dirige a las tesis «gilsonianas» de *Fides et Ratio* (n. 45ss.). Dicho en otras palabras, el estudio del joaquinismo puede ser una fecunda aportación a la discusión medieval y moderna sobre la relación entre la fe y la razón. Por este mismo motivo se debe considerar la conexión que la obra establece entre al menos algunas corrientes del joaquinismo y el llamado proceso de secularización de occidente (pp. 52ss.; 412-413) y que desemboca en algo así como un «cristianismo sin Cristo» o un «postcristianismo» (pp. 238; 373). Es destacable el diagnóstico de Löwith ya mencionado, que abre a una posible comparación con otros autores como Von Balthasar, de quien se citan sus obras sobre teología de la historia, o Eric Voegelin, o los representantes de la *Radical Orthodoxy* o Charles Taylor, ¿cuál sería la originalidad propia de DL en comparación con estos autores?

B) Desde la teología dogmática, y en conexión con lo anterior, considero un acierto del A. el subrayar el carácter trinitario de la Revelación y de la teología, en particular para la valoración de la relación entre Trinidad económica e inmanente, a la hora de concretar el carácter histórico y personal del Hecho cristiano: se trata del Hijo en persona, en relación con el Espíritu Santo. A mi juicio, se puede sacar aún más partido a la afirmación de la «revelación de la verdad viviente y personal» típica de DL (pp. 269; 271-272) y mostrar orgánicamente cómo el Espíritu Santo no sustituye a Cristo, sino que introduce a Él de manera viva (pp. 388ss.; 376 con remisiones a Walter Kasper y Congar). También se pone así el marco para una exégesis de la Escritura integrada en el sujeto que es la Iglesia como Cuerpo de Cristo vivo, contexto hermenéutico canónico de toda exégesis.

Sin duda, en la investigación aparecen los elementos necesarios para mantener esta perspectiva integral y rechazar el riesgo de «cristomonismo» (pp. 189ss.; 202; 208-209; 234ss.; 238). Se insiste con frecuencia en que la cuestión es cristológica, y, al mismo tiempo, se formula una propuesta de «cristocentrismo» que incluye la acción del Espíritu Santo (p. 420) y otras veces se menciona un «cristocentrismo trinitario». También insiste alguna vez en que el problema es cristológico y no trinitario (pp. 164; 214; 381).

Dado que Joaquín, al menos en las presentaciones convencionales, ha sido criticado por su deficiente pneumatología, tendría interés para una futura investigación del A., además de la reivindicación cristológica y trinitaria, localizar en la obra de DL los elementos para una pneumatología teológicamente equilibrada. Dicho de otro modo, ¿sería posible obtener a partir de este libro de DL y del conjunto de su obra una pneumatología, en algún sentido comparable, por ejemplo, a la de Congar? En ese trabajo cabría desarrollar algunos capítulos relativos a la doctrina del Espíritu Santo a los que DL ha aludido en este libro y que permitirán una reflexión futura más amplia.

Señalo tan sólo dos cuestiones relacionadas con la pneumatología: la teología de la «Unción» del Verbo y la reflexión sobre el *Filioque*. La teología de la «Unción» de la carne de Jesús por el Espíritu en el bautismo del Jordán es mencionada en

la obra (pp. 392; 396). Si se profundiza este misterio en relación con la acción del Espíritu desde la Encarnación a Pentecostés (p. 418), puede ayudar a reformular unitariamente la relación entre el Hijo y el Espíritu. Es una perspectiva muy fecunda hoy, que permite superar contraposiciones anteriores en la relación entre pneumatología y cristología.

Por lo que respecta al *Filioque*, merecerá la pena mostrar más articuladamente la postura de Joaquín, así como la de DL, para explicar la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo en la teología latina. La controversia se cita en pp. 183, 189 y 250; y se relacionan acertadamente el Espíritu y Jesús, mediante una cristología pneumatológica (pp. 392ss.); aparecen también alusiones a las misiones divinas y su orden intradivino. No faltan pues menciones a distintos aspectos relacionados con el problema, si bien no aparece siempre expresamente el análisis del *Filioque* que sería pertinente para abordar la dificultad en la explicación de la relación entre Hijo y Espíritu, proclamada precisamente en el Laterano IV y retomada por Buenaventura y Tomás. En su gran monografía, Congar se ocupa del *Filioque* y sus consecuencias eclesiológicas. Discute las tesis de Vladimir Lossky y remite a Barth quien reivindica igualmente el *Filioque* aun a riesgo de un cierto objetivismo sacramental opuesto al espiritualismo franciscano que proclamaba la venida de un tercer reino, el del Espíritu. Congar añade que al remitirse de este modo al Espíritu se podía desembocar en un humanismo del hombre que se expresa sólo a sí mismo. A diferencia de esas corrientes espiritualistas de occidente, Congar defiende que los cristianos ortodoxos no habían caído en ese peligro, aunque no aceptasen el *Filioque*. Por lo que hace a nuestro tema, el dominico francés considera en todo caso que quien defiende el *Filioque* no tiene la misma posición que los que defienden el tercer reino, el del Espíritu (*El Espíritu Santo* pp. 640ss.). El estudio de la obra de DL podría aportar más elementos de reflexión sobre este problema.

Concluyo felicitando al A. por su excelente trabajo, subrayando la riqueza y profundidad de la investigación, y espero que pueda proseguir en la actividad académica de docencia, de estudio y de publicaciones científicas, para lo cual sin duda encontrará muchos filones en los distintos aspectos que le ha abierto su monografía.

JAVIER M.^a PRADES LÓPEZ
Facultad de Teología (UESD) Madrid
jprades@sandamaso.es

Guevara Llaguno, M. Junkal, ed. *Arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén: teología e iconografía*. Granada: Biblioteca Teológica, 2021, 141 pp. ISBN 978-84-85653-94-2.

El desaparecido Templo de Jerusalén ha captado la imaginación de biblistas, novelistas, arquitectos e historiadores de todos los tiempos. Este volumen, escrito