

rotestamentaria. Digno también de mención es la sobriedad de estilo combinada con una sugestiva exposición de contenidos que no resultan pesados ni superficiales. Aun cuando presenta minuciosamente aspectos importantes de la teología del AT, renuncia a desarrollar otros de menor incidencia, demostrando con ello la capacidad ascética para hacer síntesis, no siempre común. Es de valorar la bibliografía que al final de cada sección ofrece, si bien, resulta incómodo que las notas bibliográficas se encuentren a lo largo de la extensión del texto en vez de a pie de página.

A nivel meramente formal, la disposición del material resulta en algunas ocasiones desproporcionada, existiendo capítulos muy breves y otros de una longitud considerable. En este sentido sería conveniente una división en secciones que aunara los capítulos correspondientes de cada bloque, facilitando al lector el situarse en el momento metodológico y argumentativo en que el autor se encuentra. Tanto al inicio de la obra como al principio de cada capítulo, se echa en falta una introducción donde se expongan con mayor nitidez los pasos que se van a dar, así como la oportunidad de los mismos y la progresión lógica del camino que se va a recorrer. Especialmente en el segundo y tercer capítulo, se agradecería que, junto a la presentación de las distintas maneras de concebir y de hacer teología del AT, se ofreciera una valoración crítica de las mismas, así como una descripción explícita de la propia y de los criterios que la sostienen.

No obstante estos pequeños límites que hemos evidenciado, la obra de Juan Peter Miranda será un punto de referencia obligatorio para la teología bíblica del AT.—
MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ, HNSC.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

MADRIGAL, SANTIAGO, *Iglesia es Caritas. La ecclesiológia teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI* (Sal Terrae, Santander 2008), 510p.

Estamos ante un libro que todo estudioso de ecclesiológia, sea cual sea su orientación prioritaria, podrá leer con placer. En efecto, se trata de un estudio atento, completo y preciso de toda la ecclesiológia de J. Ratzinger, estudio que faltaba entre los diversos trabajos realizados en torno a él, y que sólo en parte es comparable al seguramente hasta ahora es el mejor de los existentes como es el de M. H. Heim, *Joseph Ratzinger-Kirchliche Existenz und existenziale Theologie*, Peter Lang, Frankfurt 2004, ²2005, aunque esta obra se limita a la *Lumen Gentium* y finaliza con Ratzinger como cardenal y no como papa, tal como en cambio hace nuestro autor, cosa que le da un notable valor añadido.

En efecto, la amplia y cuidada formación ecclesiológica de S. Madrigal SJ, profesor de ecclesiológia en la Universidad de Comillas (Madrid), sucesor en la cátedra de J. Losada SJ (1925-2000), y, a su vez, del predecesor de ambos, el clásico J. Salaverri SJ (1892-

1979), es conocido por sus relevantes estudios sobre eclesiología, desde el conciliarismo (J. de Ragusa, J. de Segovia...), pasando por la eclesiología ignaciana hasta diversas evocaciones sobre el Vaticano II y sus protagonistas... [Cf., entre otros, «Eclesiología en devenir: el estudio de la iglesia en el ciclo institucional de teología», en G. Urribari (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid 2003, 137-177, y *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 99-182], todo lo cual hace posible que la obra que recensamos muestre una precisión y madurez no siempre habitual en obras de este tipo. En este estudio además, se percibe cómo el autor ha tenido presente las palabras con las que el mismo J. Ratzinger concluye el prólogo de su *Jesús de Nazaret*: «todo el mundo es libre de contradecirme. Sólo pido que lectoras y lectores me concedan por adelantado aquella simpatía sin la cual no hay comprensión posible». Consejo que con altura y honestidad sigue S. Madrigal, al hilo de la sabia recomendación ignaciana que él mismo cita: «estar más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla» (p.22). Y esto no sólo le honra sino que es de agradecer!

La novedad más significativa que da unidad a todo este estudio y le confiere ser considerado como muy pertinente y en cierto sentido novedoso, es la calificación de toda la eclesiología de J. Ratzinger como una «eclesiología teológica», es decir, una eclesiología que tiene su razón de ser no en sí misma, sino en Dios. En esto el autor sigue el brillante inicio de la ponencia del entonces cardenal Ratzinger en el Congreso sobre la actuación del concilio Vaticano II con motivo del Gran Jubileo del 2000 donde se expresaba así: «quiero adelantar ya mi tesis fundamental: el Concilio Vaticano II quiso a todo trance subordinar e incluir el tema de la Iglesia en el tema de Dios, quiso mostrar propiamente una eclesiología teológica; pero, hasta ahora, la recepción del concilio ha omitido este presupuesto determinante de la afirmaciones eclesiológicas particulares, se ha precipitado sobre claves particulares y, con ello, se ha quedado destrás de las grandes perspectivas de los padres conciliares» [p.23; Cf. su síntesis en, «La “eclesiología teológica” de J. Ratzinger», en S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de J. Ratzinger*, Madrid 2009, 195-241]. Con razón nuestro autor comenta «pienso que esta apreciación no sólo es un juicio acerca de la recepción del Concilio, sino que puede ser considerada así mismo como el resorte más íntimo que ha sostenido el esfuerzo intelectual de Joseph Ratzinger, teólogo, cardenal y papa, a lo largo de su andadura vital y eclesial, intelectual y espiritual. El profundo deseo de elaborar una «eclesiología teológica» puede rastrearse ya en aquel curso dictado en 1965» (p.23s). Por esto nuestro autor ha incluido como apéndice de la obra el índice de los contenidos del original alemán del curso mecanografiado de *Eclesiología* de 1965 que J. Ratzinger profesó en Münster/Westf (p.505-510).

La estructura de este amplio libro es diáfana y por esto posibilita una doble forma de lectura (Cf. sus mismas indicaciones en p.28, n.º15): una más diacrónica, siguiendo paso a paso el libro y que es la que se desarrolla con detalle, y la otra lectura más sintética agrupando los capítulos según temas (biografía: cap.1.13; origen: 2-3-4.14-15; naturaleza: 5-6-7-8-9.16-17-18; ecumenismo: 7.17; estructuras: 11-12.19.20). Al optar por la primera nuestro autor ha querido privilegiar la evolución histórica del pensamiento de J. Ratzinger aún con el riesgo de repetir algunos temas.

La configuración de la obra tal como se presenta ofrece tres grandes bloques: titulados el primero: «Esquemas para una eclesiología»; el segundo: «Nuevos ensayos de eclesiología», y el tercero: «Recapitulación». Los dos primeros bloques son precedi-

dos respectivamente por un capítulo biográfico: capítulo 1 y capítulo 13, y tienen tres partes simétricas: la primera, sobre el «Origen de la Iglesia. Perspectivas fundamentales de Eclesiología del Nuevo Testamento» (caps.2, 3, 4, 14 y 15); la segunda, sobre «La naturaleza de la Iglesia» (caps.5, 6, 7, 8, 9, 16, 17 y 18), y la tercera, sobre «Estructuras de la Iglesia» (caps.10, 11, 12, 19 y 20). Concluye la «Recapitulación» (cap.21), a la que se le añade una precisa bibliografía y un apéndice con el texto «mecanografiado» del índice ya citado de su curso de 1965. Desglosemos tan sólo algunos de los contenidos más relevantes de esta obra.

Sobresale como inicio el capítulo 1 sobre «el lugar de la Iglesia en la teología», un tema debatido entre los especialistas, especialmente porque el tratado teológico de Eclesiología tiene una historia reciente y no se encuentra en las primeras síntesis de la gran Escolástica (Tomás, Buenaventura, Alberto Magno...), sino más bien en el mundo jurídico y polémico del siglo xiv (Egidio Romano, Jaime de Viterbo...). Siguiendo los apuntes del 1965, Ratzinger articula el lugar de la Iglesia a partir de tres capítulos: el origen, la esencia y las estructuras de la Iglesia. Precisamente la conclusión del primer capítulo es sin duda básica, ya que entra en la cuestión delicada sobre la prioridad o no de una de las dos imágenes neotestamentarias de la Iglesia: Pueblo de Dios, más tradicionalmente protestante, y Cuerpo de Cristo, más reconocida por los católicos. Ratzinger ofreció ya una síntesis de ambos conceptos en 1963 al afirmar que «se podría definir a la Iglesia como pueblo de Dios por el pueblo de Cristo» (p.107), aseveración reafirmada en su nuevo prólogo a la reedición de su tesis doctoral así: «Kirche ist Volk Gottes nur im und durch den Leib Christi» [*Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954), St. Ottilien ²1992, XIV].

Sobre la segunda parte, centrada en la naturaleza de la Iglesia, merece la pena subrayar la recuperación que nuestro autor hace de una de las cuestiones más delicadas de la hermenéutica conciliar como es la referida al famoso *subsistit in* (LG 8), que tal como observaba el redactor principal de la LG, G. Philips, «va a hacer correr ríos de tinta», ya que «es todo el ecumenismo en germen» (*La Iglesia y su misterio 1*, Barcelona 1966, 149s). Nótese el profundo y matizado comentario de J. Ratzinger donde habla de que el *subsistit in* es una expresión que «pone de relieve un déficit *por ambos lados*»: un déficit para la Iglesia católica respecto de un plural que debiera darse en ella y un déficit de singular que tienen las *ecclesiae* que están fuera ella (p.145). Por eso, J. Ratzinger continúa finamente (en un texto que sigue al citado, aunque no sea transcrito por nuestro autor) que «partiendo de ahí pienso que resulta claro que la renuncia a hablar de retorno no es meramente una cuestión de vocabulario, sino la expresión de una nueva visión objetiva de la duplicidad del problema» (*El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 263). Evidentemente que aquí J. Ratzinger como experto conciliar conoce bien el trasfondo de la propuesta conciliar que en su relación oficial afirmaba «que la expresión *subsistit in* es una expresión que concuerda mejor con la afirmación de que existen elementos eclesiales que están presentes fuera de ella» (Cf. F. Gil, *Synopsis «Lumen Gentium»*, Vaticano 1995, 64).

De esta forma, a pesar de que A. von Teuffenbach, *Das Bedeutung des subsistit in* (LG 8), München 2002, constate que en el pensamiento de S. Tromp, secretario de la comisión teológica del Vaticano II, había sinonimidad entre *subsistit in* y *est*, se debe observar que tal observación no tiene presente, ni su uso concreto en LG, ni la interpretación conciliar manifiesta, tanto en el comentario de su principal redactor

(G. Philips), como en la relación conciliar citada anteriormente compartida por J. Ratzinger. Notemos, además, que sobre la cuestión de «retorno a Roma», subrayada por J. Ratzinger al observar «la renuncia a hablar de retorno no es puramente una cuestión de vocabulario», el nuevo secretario de la Comisión Teológica Internacional, C. Morerod OP, ha presentado en esta línea un dossier actualizado muy ilustrativo sobre toda esta cuestión (Cf. su *Tradition et unité des chrétiens*, Paris 2005, 179-216).

Gran relevancia merece la conclusión general que cierra el primer bloque donde se presenta la calificación distintiva de Ratzinger que entiende la «eclesiología eucarística de comunión como “eclesiología teológica”» (p.269). De hecho, afirmar que una eclesiología es teológica supone que tiene su principio y su fin en Dios, tal como se puede afirmar de la eclesiología de Tomás de Aquino (Cf. este tema en nuestra *Eclesiología*, Salamanca 2009, 235-238, citada por nuestro autor, así como los estudios clásicos de Y. Congar...). De hecho, la forma en la cual lo concibe Ratzinger —no enraizada en el Aquinate, del cual se muestra algo distante dada su preferencia por el eje Agustín/Buenaventura— es descrita así por nuestro autor: «el profesor de Münster ha querido desplegar una Eclesiología teológica recuperando la primera reflexión de los Padres, que era una eclesiología de comunión fundada sobre la eucaristía» (p.270).

El segundo gran bloque seguramente merecerá anteción por su proximidad y es aquí donde nuestro autor afronta con gran respeto «la miradas sucesivas a la Iglesia del posconcilio» realizadas por Ratzinger. En medio del progresismo conciliar y el conservadurismo anti Vaticano II, Ratzinger presenta la opción de desarrollar «una teología y una espiritualidad edificadas esencialmente sobre la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la gran herencia litúrgica de toda la Iglesia» (p.286). En esta clave se sitúa el famoso *Informe sobre la fe* (editado por V. Messori en 1985), donde propone una lectura de la *letra* del Vaticano II, para alcanzar así su verdadero *espíritu*. En esta etapa Ratzinger pasa de profesor a arzobispo de München, posteriormente a Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y finalmente a Papa. Y es en este último ministerio y con motivo del cuarenta aniversario del Concilio que propone para su recta interpretación la «hermenéutica de la reforma», que justamente nuestro autor explicita como «la continuidad sin ruptura» (p.301). He aquí uno de los puntos neurálgicos del libro que nuestro autor afronta con finura, concluyendo así: «entre modernidad y tradición (Ratzinger) ha propuesto la síntesis de *aggiornamento* y *ressourcement*, una síntesis que se traduce en la clave de la hermética de la reforma, de la continuidad sin ruptura. Así las cosas, paulatinamente, y a vista de nuevas problemáticas (relativismo, pluralismo religioso), han desaparecido los tonos más negros, y en esta última mirada al Concilio Vaticano II, mirada papal, asoma una inequívoca gratitud» (p.305).

Otra cuestión relevante de este bloque se refiere al debate J. Ratzinger/W. Kasper sobre la prioridad de la Iglesia universal y las Iglesias locales. Anotemos la matizada conclusión del mismo Ratzinger cuando observa que «si la prioridad ontológica de la Iglesia una es absolutamente innegable, en cambio, la cuestión respecto de la precedencia temporal es, sin duda, algo más compleja» (*Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2005, 143). Por eso, nuestro autor subraya con razón que «la precedencia temporal depende de la exégesis del pasaje de Pentecostés» en la que Ratzinger sigue a G. Schneider y R. Pesch (p.342). De ahí que, aún relativizando un tanto el *primado histórico* de Pentecostés en la línea de W. Kasper y M. Theobald, se resalte la cohe-

rencia de la afirmación de Ratzinger sobre el *primado ontológico* anclado en los textos sobre la Jerusalén celeste y el *mysterion* escondido durante tanto tiempo (Cf. Ga 4,26; Ef 1,3-14; 3,3-12; Col 1,26s). Por eso, nuestro autor observa certeramente que «afirmar la co-origenariedad de la Iglesia universal y las iglesias locales —como definen de W. Kasper— no supone desbarrar fuera de una eclesiología católica, donde sólo reste una Iglesia mera organización humana». De ahí que el mismo Ratzinger pueda concluir posteriormente con gozo que «el intercambio de opiniones (con Kasper) condujo, gracias a Dios, a un acercamiento progresivo de las distintas posturas» (*Convocados*, 144, nota n.º12).

Sobre la cuestión del Primado, nuestro autor subraya en esta parte de forma muy original la influencia que tiene la concepción de Ratzinger en la visión de los nuevos movimientos eclesiales y su lugar teológico en la Iglesia (p.445-450). Quizá en este capítulo se habría podido incorporar el último escrito de Ratzinger sobre el Primado antes de acceder al papado en una carta al Metropolitano Damaskinos en el año 2001, donde reformula con gran finura cómo en el marco de la eclesiología eucarística se puede comprender el primado de jurisdicción papal. Así, partiendo del título dado en 1964 al papa Pablo VI por parte del Patriarca Atenágoras I, de «primero en honor» (*primus inter pares*) y de «presidente en el amor» comenta: «creo que desde aquí se podría definir correctamente la “jurisdicción eclesiástica general” del Papa: el “honor” del primero no hay que entenderlo en el sentido de un honor mundano protocolario, sino que el honor en la Iglesia es el servicio, la obediencia a Cristo. Y el “amor-agape” no es un sentimiento sin compromiso, y menos aún una organización social, sino el último término de un concepto eucarístico... Al coincidir en lo más profundo la Iglesia con la eucaristía, descansa en la “presidencia del amor” una responsabilidad para con la unidad que posee un significado intereclesial» («Correspondencia entre el Metropolitano Damaskinos y el cardenal J. Ratzinger», en *Convocados*, 240s). Como puede verse este texto ejemplariza aún más, si cabe, el luminoso título inicial que nuestro autor da al capítulo dedicado al Primado y episcopado que lo relaciona justamente con la eclesiología eucarística («Las estructuras de la Iglesia —primado y episcopado— a la luz de la eclesiología eucarística», p.435).

Finalmente: ¿cuáles son las cuestiones selectas de Eclesiología en la que se muestra continuidad y nuevos acentos? He aquí la síntesis presentada por nuestro autor en torno a los tres ejes del libro. Sobre el *origen* de la Iglesia según J. Ratzinger nuestro autor subraya —quizá con la observación más respetuosamente crítica de todo el libro— que «la dimensión teológica de la Eclesiología se instala ahora en la tesis de la prioridad de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares... de manera que se registra una propensión hacia una interpretación exclusivista de la cláusula *subsistit*, en la que se aminora la otra afirmación conciliar: presencia de elementos de santificación y verdad en las otras Iglesias y comunidades cristianas» (p.455).

Sobre la *naturaleza* de la Iglesia recuerda nuestro autor que a partir de «una cláusula que nunca ha abandonado: la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo» progresivamente llega a «esta fórmula: la Iglesia es la forma sacramental de la comunión con Cristo en la historia» (p.455s). Finalmente, sobre el tercer eje referido a las *estructuras* de la Iglesia escribe que «la preocupación fundamental del actual Papa en relación con un concepto puramente funcional de «Iglesia» encuentra su correlato en una concepción puramente funcional del ministerio eclesial. En este ámbi-

to, la dimensión teológica se concreta en la concepción sacramental del ministerio, el sacerdote como mediador y servidor de Cristo», ya que —como dice el mismo Ratzinger— «la Iglesia no existe para sí misma, sino para la humanidad, para que el mundo llegue a ser un espacio para la presencia de Dios, espacio de alianza entre Dios y los hombres» («La Iglesia en el umbral del tercer milenio», en *Convocados*, 295s y nuestro autor p.456).

Una bellísima recapitulación concluye todo este estudio con este vigoroso título: «*Caritas* es nombre de Iglesia». En efecto, comenta nuestro autor, «la encíclica *Deus caritas est* está transida por ese impulso íntimo y último de la reflexión de Benedicto XVI, que aspira a una «eclesiología teológica»... Y todo esto como una respuesta a la pregunta: ¿De qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual, cuando éste, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él?». Y responde con fuerza nuestro autor al concluir este libro caracterizando la eclesiología teológica de J. Ratzinger así: «sí, la Iglesia es *caritas*, es decir, manifestación del amor trinitario» (p.489).

Como se habrá podido constatar estamos ante uno de los estudios recientes de eclesiología más sugerentes y atractivos, ya que versan en torno a un eclesiólogo-papa presente en el Concilio Vaticano II y en su larga recepción posterior hasta convertirse en Obispo de Roma. El estudio atento, completo, agudo y respetuoso de su eclesiología que hace S. Madrigal lo convierten en un punto luminoso de referencia, de consulta y de estudio no fácilmente prescindible para nuestro caminar eclesial hoy, ya sea en el mundo académico, o ya sea también en el mundo espiritual y pastoral!—
SALVADOR PIÉ-NINOT.

URÍBARRI, GABINO, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo-Comillas, Madrid 2008), 411p., ISBN: 978-84-8468-247-9.

Leyendo el libro de G. Uríbarri, me viene a la memoria el comentario que O. González de Cardedal realiza en su libro *La entraña del cristianismo* a propósito de las teologías de K. Rahner y de H. U. von Balthasar. Hablando de estos dos teólogos, que tantas veces son visibilizados desde una oposición interesada, el teólogo abulense afirma que «los diferencia una convicción de naturaleza preteológica y pastoral» (Salamanca 1998, 297s). Me parece interesante comenzar subrayando cómo toda teología se encuentra siempre situada; o mejor, no existe ninguna teología «inocente» porque el teólogo siempre parte de un análisis de realidad, implícito o explícito, que condiciona su discurso: el *auditus temporis et alterius* al que pone nombre.

Así, el profesor Uríbarri, jesuita y docente de cristología en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, parte en su reflexión de una fenomenología de la situación eclesial actual que, a su juicio, desvela una suerte de «neonestorianismo». En efecto, si para K. Rahner, en su conocida reflexión del año 1951, *Calcedonia, ¿fin o comienzo?*, la Iglesia vivía en un claro monofisismo práctico; para el jesuita de Comillas, esta situación habría cambiado de tal modo que nuestra realidad teológica y pastoral actual desvela una nueva clave: una recuperación de la humanidad de Jesús