

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

donde la cristología postconciliar ha olvidado, descuidado o desatendido su carácter absolutamente singular. De esta manera, la singularidad de la humanidad de Jesús habría quedado desdensificada, haciendo de él, si acaso, el mayor hombre de la historia, pero nada más (Cf. p.192). Esto es lo que entiende Uríbarri por neonestorianismo: la humanidad de Jesús es subrayada, pero, en definitiva, no es considerada como la humanidad del Verbo. Y es justamente aquí, a juicio del autor, donde radica su absoluta e irreductible singularidad: Jesús de Nazaret es el hombre plenamente realizado, que ha llevado lo humano hasta la cima más alta de su propia plenificación, precisamente porque es el Verbo de Dios encarnado (Cf., entre otras muchas donde se desarrolla esta misma tesis, p.61, 65, 95). Cuando esto se olvida, la cristología sufre serias consecuencias que acaban diluyendo la verdad de fe puesta de manifiesto por los grandes concilios cristológicos y trinitarios de la antigüedad; especialmente el concilio de Calcedonia.

Para el profesor Uríbarri, esta situación de la cristología postconciliar ha estado posibilitada por la asunción de determinadas opciones formales y metodológicas, analizadas con detención a lo largo de su reflexión. Especialmente, el autor hace referencia a la elección unilateral de una cristología ascendente que, al perder su vinculación con la complejidad incluyente del Nuevo Testamento, donde se plasma la visión ascendente y descendente desde una clara integración, ha generado reflexiones cristológicas donde se hace patente la dificultad de integrar, por ejemplo, la preexistencia y encarnación de aquel judío del siglo i. Del mismo modo, esta dimensión formal de la cristología se ha visto apuntalada por una utilización cientifista de la exégesis histórico-crítico. Las consecuencias para la cristología postconciliar han sido, entre otras, las siguientes: la desvinculación entre Trinidad y Cristología (Cf. p.83), el olvido de la divinidad de Jesús (Cf. p.88, 192), la reducción de Jesús a su ejemplaridad para nosotros (Cf. p.49) y la puesta en duda del valor salvífico y universal de la mediación de Jesucristo (Cf. p.96). Este último tema, referido fundamentalmente a la soteriología, tiene una relevancia especial en este estudio porque atañe de modo evidente a uno de los temas fundamentales de la investigación teológica actual: el diálogo interreligioso. De ahí que se dedique toda la segunda parte del libro, concretamente seis capítulos, al análisis de los principales protagonistas de esta reflexión (J. Hick, P. F. Knitter y J. Dupuis) y de los principales documentos eclesiales a este respecto (especialmente la declaración del año 2000, *Dominus Iesus*).

En definitiva, si la cristología postconciliar, asumiendo el giro antropológico de la teología del pasado siglo xx, ha recuperado la humanidad de Jesús, lo han hecho, sin embargo, olvidando el subrayado ontológico fuerte del concilio de Calcedonia, cayendo así en un *revival* del nestorianismo donde se olvida que la humanidad de Jesús es singular por ser humanidad de la Segunda persona de la Trinidad. A partir de este análisis, me gustaría dialogar con el autor ofreciendo fundamentalmente tres interrogantes críticos.

El primero: me parece que el análisis de realidad, tan determinante en el pensamiento teológico, es un tanto sesgado y a veces puede pecar de poco complejo (sin ir más lejos, su diagnóstico contrasta con el de J. Lois en un artículo recientemente publicado en *Frontera* 2009/3, donde habla de la necesidad apremiante de superar el monofisismo actual (Cf. p.40s). Como párroco, la percepción fundamental que obtengo en el ejercicio de mi ministerio es que el Pueblo de Dios sigue viviendo en el monofisismo

mo práctico del que hablaba Rahner. No dudo que ciertas cristologías postconciliares (y es la primera vez que utilizo el plural, algo que parece olvidar el autor con un análisis a veces sentido desde una caracterización demasiado uniforme) hayan podido caer en los reduccionismos de los que habla nuestro autor (aunque me cuesta trabajo apreciar estas reducciones en obras tan dispares como las de Sobrino o Gnilka, citados conjuntamente en la nota 9 de la página 51 a propósito de una supuesta carencia de puesto explícito de la resurrección; olvidando todo un segundo tomo de la cristología del primero, *La fe en Jesucristo*, donde se comienza denunciando la poca relevancia que tenía el tema de la resurrección en la manualística preconiliar) pero me resulta significativo que el autor no haga referencia a un nuevo panorama eclesial que parece replegarse en posiciones conservadoras donde un subrayado ciertamente unilateral de la divinidad de Jesucristo, como tantas veces ha sucedido en la Iglesia, puede servir como cobertura ideológica ante determinadas estrategias de relevancia y poder. Así pues, ¿cuál es el interlocutor real de la obra de Uríbarri?

El segundo interrogante: creo que existe un problema real a la hora de articular la cristología dogmática con la cristología bíblica. O de otro modo, concuerdo con el autor en la hermenéutica de Calcedonia, pero encuentro cierta problematicidad para pasar del plano ontológico al plano narrativo. O también, el problema radica en cómo articular con éxito el dato dogmático con la trama narrativa del Evangelio. En este sentido debemos de tener en cuenta que el concepto de verdad responde siempre a un paradigma históricamente condicionado. Así, si para el mundo helénico, marco cultural en el que surge el cristianismo, la verdad era pensada como cosmos, desde una caracterización claramente esencialista; el mundo que nos toca vivir piensa la verdad como historia, no como algo dado de modo esencial y estático, sino como una realidad que se va haciendo. Como decía E. Bloch: «el futuro es una cualidad del ser». De esta manera, y reflexiono en voz alta, pienso que la actualización de Calcedonia tiene que atender a un interlocutor real que no se encuentra situado en un paradigma de comprensión «ontologicista», sino en un paradigma más histórico, e incluso psicológico. A propósito de la dificultad para articular lo ontológico y lo narrativo, me resulta muy ilustrativo el análisis de J. Moingt, en el primer tomo de su obra *El hombre que venía de Dios*, cuando afirma: «Ha habido, por consiguiente, una sustitución de sujeto: el que existía eternamente ha sustituido al sujeto del relato histórico. El lenguaje de la fe no ha variado, la *predicación* se ha invertido, el atributo se ha convertido en el sujeto. Se decía: Jesucristo es Hijo de Dios y Señor; ahora se dice: El Hijo de Dios es Jesús, pues se ha hecho hombre y se ha manifestado como Jesucristo. Y a partir de ahora, cuando se lee el relato evangélico, cada vez que aparece el nombre de Jesús, se traduce: “Jesús, es decir, el Hijo de Dios”» (Bilbao 1995, p.125). Por esta razón, el esfuerzo de una cristología narrativa, a mi juicio más adecuada para un interlocutor postmoderno, sin olvidar el dato ontológico de fe, ha de tener el arte de poner a Jesús en movimiento, de modo que el creyente pueda sentir reconocida su propia historia en la trama narrativa del Evangelio. En efecto, teniendo Calcedonia y II Constantinopla de fondo, ¿es posible hablar de la «fe» de Jesús?, ¿sería lícito referirse a posibles «conversiones» en el desarrollo de la vida del Nazareno?, ¿está justificado afirmar que Jesús de Nazaret vivió «crisis» supremas de identificación? No es lo mismo hablar de Jesucristo en la dimensión del ser, que hablar en la dimensión psicológica y de desarrollo de conciencia.

Y tercero, creo que en el fondo está aún por esclarecer de modo decidido qué entendemos por divinidad y por humanidad. Así, el autor habla de que «el peligro que corremos hoy día es que se haya desdibujado la divinidad de Jesucristo» (p.192). Tengo la impresión de que los cristianos tenemos un concepto de Dios que se ha amasado en una especie de ámbito epistemológico neutro y olvidamos el dato irrenunciable de que sólo descubrimos el verdadero rostro de Dios contemplando a Jesús de Nazaret. Muchas veces, de modo poco académico y provocador, me gusta preguntar a los fieles de la parroquia en qué momento de su vida creen ellos que Jesús fue más Dios, ¿cuando calmó la tempestad o cuando proclamó las Bienaventuranzas?, ¿cuando resucitó a Lázaro o cuando lavó los pies a sus discípulos? Hay que tener cuidado, por tanto, con extraer una conceptualización acerca de qué sea Dios que no esté amasada en la lógica de la revelación, especialmente descubierta en el rostro de Jesús. Del mismo modo, y aquí concuerdo con algunos análisis del autor, la humanidad es sentida en determinadas reflexiones cristológicas como un producto sin aristas de la modernidad, donde falta el dato de extrañamiento que desvela el hecho de que el cumplimiento de nuestra humanidad no es simplemente una culminación de nuestro anhelo más íntimos, sino la subversión de los mismos hasta donde nunca hubiéramos imaginado.

Para terminar, creo que este libro, escrito con maestría y con el mérito de una exposición clara y lineal que favorece seguir el desarrollo de su argumento, va a ser interesante en nuestro país para favorecer un debate rico acerca del momento teológico en el que actualmente nos encontramos.—JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS.

THEODORET OF CYRUS, *The Questions on the Octateuch* (Greek text revised by JOHN F. PETRUCCIONE; English Translation with introduction and commentary by † ROBERT C. HILL) (The Library of Early Christianity 1 and 2), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007. Volume 1: *On Genesis and Exodus*, civ + 345p., ISBN: 978-0-8132-1499-3. Volume 2: *On Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, and Ruth*, xxxii + 431p., ISBN: 978-0-8132-1501-3.

Las *cuestiones* sobre el Octateuco de Teodoreto de Ciro inauguran una prometedora colección de textos del cristianismo primitivo promovida por la Catholic University of America. Se trata de una edición bilingüe y, con ello, de la primera traducción de esta obra a una lengua moderna. Con las *cuestiones* Teodoreto remata su amplia obra exegética, comentando cuestiones y pasajes del Octateuco de diversa índole y extensión. Por ejemplo, a Ruth solamente le dedica dos, de las 369 del total.

La amplia introducción del primer volumen (xix-civ) está dedicada a una presentación general de Teodoreto y su obra (xix-iv), explicaciones sobre el texto griego de esta edición (lvii-lxxxv), una lista bibliográfica (lxxxvii-xcvi) y de siglas (xcii-civ). Las abreviaturas (xi-xviii), la bibliografía y las siglas también se reproducen al comienzo del segundo volumen. Este segundo volumen se remata con diversos índices: escri-