BÖTTIGHEIMER, CH., *¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*, Sígueme, Salamanca, 2015, 285 pp.

Los estudios de sociología y psicología religiosa insisten en el retorno de lo sagrado a una sociedad que ha roto el monolitismo de la razón instrumental y se ha abierto a la pluralidad de 'inteligencias'. Así lo expresa P. Berger en uno de sus últimos estudios, donde refiere los 'numerosos altares de la modernidad'. Estimo acertada esta contextualización: la modernidad; porque, más allá de cómo se entiendan las postmodernidades, ultramodernidades o sociedades líquidas, está claro que un creyente no puede creer como si la modernidad no hubiera acontecido. Se quiera o no, la fe de los últimos coletazos modernos tiene que seguir confrontándose con la 'diosa razón' y con el imperio que ha legado una determinada comprensión de la ciencia. Es verdad que dicho imperio se ha transformado, porque lo han sacudido nuevos paradigmas de lo científico que posibilitan, a su vez, el diálogo con aquellas otras ciencias a las que durante tanto tiempo se le ha negado dicho estatuto. En este ámbito se sitúa la proliferación de publicaciones que estudian el diálogo de la fe con la ciencia empírica, entre las que se cuenta la que aquí reseño.

Considero ilustrativos tanto el título como el subtítulo de la obra para centrar su temática. Nos hallamos ante una reflexión sobre la relación fe-ciencias naturales. A lo largo de estas casi trescientas páginas se aborda el diálogo entre ambas, de modo que en su discurrir se advierte cómo los conocimientos científico-naturales no pueden ni demostrar ni refutar ciertos postulados teológicos, estando abiertos a interpretaciones teológicas; así como la teología reconoce que, si no quiere perder verosimilitud ni relevancia, debe esforzarse por mostrar complementariedad entre los enunciados de fe y las ideas científicas. Ahora bien, el autor cataloga dicha relación como 'tensa', recogiendo el sentir general de quienes tratan estas cuestiones: no se trata de un diálogo fácil (pues solo es posible si se reconocen la diversidad de objetivos y métodos que diferencian ambos enfoques, procurando que ninguno de ellos extralimite sus competencias), al tiempo que se tienen que evitar apresurados concordismos, tan comunes a lo largo de la historia.

Para articular dicho diálogo el autor elige un tema interesante, tanto para creyentes como para no creyentes; complejo de abordar y, sobre todo,

de solucionar, por lo que no extraña que en su exposición se mueva más en el ámbito de los planteamientos, analizando de una forma clara y lúcida los diversos *status questionis* de lo tratado, pero dejando muchas cuestiones abiertas, como la misma que reza en el título (p. 262) o el problema de la teodicea (pp. 210, 250); y nuclear para que realmente se dé una interacción entre revelación y ciencia y, sobre todo, para sostener la fe de los creyentes, ya que esta "se fundamenta en la acción divina con poder sobre la historia" (p. 12). Sin dicha creencia, tanto la liturgia como los sacramentos y la oración, por ejemplo, carecerían de sentido.

Ahora bien, la cuestión propuesta puede estudiarse desde diversas perspectivas, colindantes y complementarias, pero al mismo tiempo distintas: bien desde la antropología teológica, en lo que en algunos centros de estudio denominan 'protología' o, más exactamente, teología de la creación, como acertadamente lo acomete el también teólogo alemán M. Kehl (autor, dicho sea de paso, ausente en este estudio); bien desde la teología fundamental, área en la que se desenvuelven nuestro autor, catedrático de dicha asignatura en la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt, y R. Bernhardt, artífice de una memorable tesis doctoral que sirve de base tanto a esta como a la obra de Kehl. Así, pues, Böttingheimer sitúa su exposición en este segundo ámbito, algo que ya estaba presente en su famoso manual de teología fundamental *Comprendere la fede*, recensionado en esta revista.

El autor articula el contenido del libro en cuatro partes que acogen nueve capítulos. La primera se centra en los retos de las ciencias naturales a la vivencia creyente sobre el hecho de que Dios actúe con poder en la historia. Subraya aquí la influencia científica de nuestra cultura, pues no deja de ser hija de la modernidad, y se remonta para mostrarlo al positivismo decimonónico y al neopositivismo científico del siglo pasado, aludiendo también a la apologética defensiva católica que suscitaron, lo que imposibilitó el diálogo. Adquiere un acento especial el trasfondo de la secularidad y de la secularización vinculadas a esta visión cientifista de la realidad y el surgimiento de una comprensión más deísta de Dios que realmente creyente (subrayo así la preocupación pastoral que denota su exposición, tendente a liberar a Dios de la comprensión bíblica del mundo para adaptarla a la época científico-tecnológica, de forma que permita una renovada intelectualidad de la fe, tal como pretendió el

concilio). Posteriormente analiza la cambiante relación entre teología y ciencias de la naturaleza y establece las reglas de juego para promover el diálogo y la complementariedad que solventen la esquizofrenia en la que pareciera vivirse, explicitando la transformada autocomprensión de la ciencia moderna (más regida por funciones y causas eficientes que por esencias) y el reconocimiento de sus límites metodológicos. Asimismo, repiensa los conceptos de omnipotencia y omnisciencia divinas, por parte de la teología, y de materia, naturaleza y causalidad, por parte de la ciencia. Acierta el autor en subrayar que el conocimiento humano siempre es limitado y perspectivista y que la ciencia nunca puede ser neutral ni objetiva, con lo que deja entrever que, en ocasiones, el enfrentamiento entre teología y ciencia no acontezca tanto por la materia de estudio cuanto por los prejuicios e intereses que las mueven. Igualmente refiere la impronosticabilidad científica, con lo que el reconocimiento de la idea del azar, en el sentido de inexplicabilidad e incomprensibilidad (que rompe con la comprensión mecanicista clásica), no implica aceptar un azar ciego, sino un azar intencionado (p. 113). Ni que decir tiene que el autor defiende una visión teleológica de la realidad, sosteniendo la finalidad interna de la creación (si bien una finalidad frágil) y el principio antrópico (supuesto orden cósmico no aceptado por todos y por consiguiente tesis discutida), y se muestra crítico con la idea de causalidad y la doctrina del diseño inteligente (pp. 115-116).

A partir de este sustrato concibe el resto de la obra, explicación matizada de la acción de Dios debido a la diferenciación de varias dimensiones. Una de ellas la explicita en la segunda parte, donde presenta la realidad del mundo como obra exclusiva y no mediada de la acción creadora divina. Razona en estas páginas la afirmación teológica de la *creatio ex nihilo* en correspondencia con la *creatio continua*, dado que la presencia y actuación de Dios en el mundo es trascendental, no física. Por lo que respecta al acto creador, desentraña el dato revelado y las grandes directrices de su enseñanza: la confesión de Dios como Señor de la historia, la defensa de su trascendencia y liberalidad, y el reconocimiento de la mundanidad y de la libertad y creatividad que le son inherentes. En sí, el despliegue de esta materia resulta plano y no habría que dar por sentadas determinadas comprensiones bíblicas asumidas por el autor, dando cabida en su desarrollo a las repercusiones de los nuevas hipótesis sobre la constitución

del Pentateuco: exegéticamente resulta controvertible pensar en una fuente yavista a la antigua usanza, así como situar cronológicamente Gén 2 antes que Gén 1 (p. 71). Puede igualmente debatirse sobre la comprensión metafísica del *bereshit*, dado que esta mentalidad no caracteriza la cultura hebrea (pp. 72-73). En cualquier caso, el autor razona que no se debe identificar este con el *big-bang*. Más interesante resulta su explicación del término creación, concepto eminentemente teológico (p. 94), que denota la trascendencia inmanente de Dios, presentada como otreidad. En virtud de la naturaleza de esta, Dios no forma parte de la realidad, no se presenta como causa categorial junto a otras, sino como el fundamento posibilitador de la cadena causal, aspecto que desde este momento repetirá hasta la saciedad. Por lo que atañe al pensamiento neotestamentario, si bien explicita la importancia del *Logos* en la creación, hecho en falta un desarrollo detenido, así como ha realizado sobre la *creatio ex nihilo*, de su complemento positivo (la *creatio ex amore*): estimo que su acercamiento a la dimensión trinitaria de la creación deja que desear y no puede circunscribirse a una vinculación de las procesiones divinas con la creación como se hiciera en otro tiempo. Más incisivo resulta su diálogo teología-ciencia aplicado, por una parte, a la cuestión del acto creador de Dios y la teoría de la gran explosión, concluyendo que ambas propuestas responden a ámbitos ontológicos y gnoseológicos distintos, de manera que no tienen nada que ver; y, por otra, a la relación creación y plan divino con evolución, rastreando los intentos de mediación (Newmann, Teilhard y teología del proceso) y planteando aspectos como la providencia, la teleología y el principio antrópico. Más chocará al lector la rotunda afirmación de que creación y evolución se excluyen (p. 104), mientras más tarde defenderá la complementariedad fundamental entre acción creadora divina y curso evolutivo fáctico (p. 118), deduciendo que "la actividad creadora de Dios, una actividad trascendente y libre, es la condición de posibilidad de todo desarrollo evolutivo". Esta afirmación sustenta la *creatio continua*, a cuya vera desentraña cuestiones como: la atemporal actividad creadora que se prolonga ininterrumpidamente en el tiempo (desarrollo muy bien sustentado y sugerente); la omnipresencia creadora de Dios (denominada por otros panenteísmo) como infinita trascendencia inmanente que facilita la permanencia en el ser de toda la realidad; el principio de analogía y la posibilidad de conocer a Dios por la naturaleza habida cuenta de la

relación de dependencia ontológica entre creador y creatura (defensa de la teología natural), sin que por ello se afirme que el creador deje de ser un misterio inagotable; y el axioma ignaciano de 'buscar a Dios en todas las cosas' aplicado cosmológicamente, con un enriquecedor discurso sobre su importancia en la tradición mística.

La otra dimensión la trata en la tercera parte. Supuesta esta omnipresencia divina constituyente de todo lo que es, profundiza en el modo como puede darse una acción histórica de Dios en el mundo, siendo coherentes con los resultados de las ciencias naturales. Siguiendo las tesis tomistas, ya tomasianas, ya rahnerianas, sostiene que dicha actuación no es causalmente objetiva, sino indirecta y mediada; es decir, que Dios actúa a través de todas sus criaturas sin anular su causalidad propia. De entre ellas, subraya el papel del ser humano, ya que este puede abrirse conscientemente a su llamada y ponerse a disposición de su voluntad, posibilitando así un "actuar divino personalmente mediado" en el que confluyen acción divina y humana. Para entender mejor esta tesis de Bernhardt, apela al carácter personal de Dios, aun matizando la inexactitud de esta forma de hablar. Adquiere aquí su lugar la alusión a las personas divinas y al actuar trinitario de Dios, pero sin otorgarle la profundidad que se merece; así como el discurso filosófico-teológico sobre el acontecer de un obrar conjunto sin que el hombre deje de ser sujeto de sus actos y dicho actuar se le pueda aplicar también a Dios (para lo que se sirve, nuevamente, de la causalidad conjunta tomasiana y de la antropología trascendental rahneriana), apelando a la fe para percibir que esto sucede, lo que no significa que las intervenciones de Dios en la historia sean algo subjetivo. Es entonces cuando propone la interacción de Dios con el ser humano a través del poder efectivo del amor divino. En dicha propuesta aflora su temple de teólogo fundamental, realizando un discurso perfectamente aplicable al concepto de inspiración bíblica; así como un fundamentado apéndice sobre la libertad humana en el ámbito de la neurobiología y su defensa frente a quienes la reducen a mero epifenómeno neurológico. Es igualmente digna de mención su relectura de la teología de la historia, dado que la Escritura atestigua que la acción de Dios se manifiesta en medio de ella. Según el autor, "esto no significa que todos los acontecimientos de la historia profana sean obra de Dios, pero sí que Dios puede estar presente en la acción humana en la historia universal, y de hecho lo

está de manera sobrepujante en Jesús de Nazaret" (p. 196); aspecto este que le da pie para acometer otra cuestión controvertida, dado que un actuar liberador de Dios en el mundo arrastra la pregunta por el dolor y el sufrimiento del mismo. A esto dedica el capítulo séptimo, titulado 'padecimiento de Dios', donde traza el tema de la teodicea y, sobre todo, una determinada comprensión del Dios cristiano que no resulte arbitraria. Analiza la doctrina de la impasibilidad divina; desarrolla diversas teologías del dolor de Dios (como siempre, ausentes las propuestas liberacionistas); desentraña la com-pasión divina desde un cambio de paradigma, según el cual la condicionalidad y la temporalidad son parte del ser divino (con una aguda argumentación de cómo entender eternidad y temporalidad); explicita la omnipotencia del amor, en el marco de la reinterpretación de la omnipotencia divina, y la consiguiente exigencia de combatir y superar el dolor, como hizo Jesús en vida (el Dios antimal cantado por los pueblos crucificados sigue ausente en estas páginas). Es verdad que Böttingheimer deja el tema abierto, pues, ante la teodicea, "la teología es incapaz en último término de dar una respuesta racionalmente satisfactoria a esta pregunta" (p. 210), pero pone de manifiesto que, con la imagen bíblica de Dios, de un Dios que participa en el sufrimiento humano, no se explica el porqué del sufrimiento, mas sí se impide que el hombre caiga en el desconsuelo y la desesperanza. Hay que decir que esta salida por la tangente no todos la aceptarán.

Finalmente, responde en la cuarta parte a la pregunta sobre la posibilidad de admitir un actuar directo e innovador de Dios no mediado por los seres humanos ni por las causas segundas creadas. Dados los actuales conocimientos científicos, se plantea cómo hablar aún hoy con honradez intelectual de los milagros en cuanto acciones divinas no mediadas radicalmente innovadoras y, habida cuenta de las dificultades que este tipo de intervención divina acarrea, esboza el objeto razonable de la oración de petición. Los milagros reciben un tratamiento, a mi juicio, actual y mensurado, comenzando por una contextualización de los relatos neotestamentarios y situándolos posteriormente en el ámbito de la semiótica, como ya hiciera san Agustín: son acontecimientos sígnicos donde confluyen la fe, la interpersonalidad y el entrelazamiento de obras y palabras. A raíz de esta interpretación, el autor se plantea si puede acontecer una acción divina no mediada, aspecto que analiza ontológica (desde la

indeterminación cuántica, con un agudo análisis) y epistemológicamente (el ser humano desconoce el todo de la realidad); y concluye que el problema de la intervención divina no puede resolverse solo en el plano cuántico, por lo que apela de nuevo a la interacción conjunta entre Dios y el hombre entendida dialógicamente. Como corolario del tema, estudia la resurrección de Jesús, si bien quizá el asunto no está bien traído a colación, pues, aunque en otro tiempo la apologética la manejara como milagro, al ser una realidad transhistórica, no contradice la actuación natural como sí lo hace la clásica comprensión del milagro. Por lo que se refiere a la oración de petición, tan en boga en España gracias a Torres Queiruga y el debate que su tesis ha suscitado, desarrolla un interesante excursus sobre las críticas que esta recibe desde la misma teología, dudando de su sentido y utilidad, y defiende que la oración tiene como sujeto al ser humano, por lo que no pretende una intervención directa e inmediata de Dios (cambiar a Dios, en lenguaje popular), sino convertir al orante, para que sea receptivo al don de aquel y así pueda obrar indirectamente en el mundo a través de la actividad humana. Matiza además que la oración tiene como objeto a Dios mismo, no a ninguna causa segunda, y la consecución de la salvación.

Ya he aludido a que estamos ante una publicación seria, pero didáctica, en el sentido de que la claridad rige toda la exposición, así como se realizan buenas sistematizaciones de las diversas teorías referidas, con un hilo argumental lógico y fácilmente perceptible. Aun con todo, insisto en que dicho didactismo queda ratificado con las perspectivas (o resúmenes) con las que Böttingheimer cierra cada capítulo y la abundante bibliografía (eso sí, casi toda ella germánica) que adjunta para que el lector prosiga su estudio. No obstante, señalo, sobre todo a la luz de ciertas repeticiones en la exposición de las cuestiones tratadas, que da la sensación de que, más que ante un libro compacto, nos hallamos ante una recopilación de reflexiones nacidas en contextos diversos y que posteriormente han sido hilvanadas y completadas. La edición de la publicación es correcta, como nos tiene acostumbrados Ediciones Sígueme, si bien el lector puede hallar algunas erratas (ej. aiaslados, p. 231). – *Enrique Gómez*