

(von Balthasar, O. Clement, B. Bobrinsky) de los que ofrece sin comentarios tres bellos, amplios y profundos textos.

Dos ideas quedan manifiestas finalmente: la primera, que el camino de la revelación es irreductible a un camino de conocimiento siendo fundamentalmente un acontecimiento de encuentro. Desde aquí intenta configurar su reflexión la autora, baste leer el comienzo de la introducción y la bella oración final que enmarcan la obra. En este sentido la iconografía tiene una especial relevancia, ayer y hoy. Y segunda, que esta iconografía debe regirse (superando la subjetividad pictórica, sin anularla) por la verdad de la fe que la dota de la fuerza misma de la revelación, configurándose así como expresión canónica de la fe en su forma pictórica. La tradición oriental haría así una advertencia fraternal sobre un occidente que habría separado la iconografía de Cristo de su marco litúrgico y dogmático.

Se trata de una obra bien estructurada y clara en su exposición. Nos hubiera gustado encontrar un desarrollo más amplio de la última parte, demasiado exigua, que esperamos desarrolle la autora en próximas publicaciones. En este desarrollo se podría ver cómo el encuentro de fe puede provocar en el espacio artístico la formación de representaciones que, sin dejarse convertir en pintura de temas religiosos, sean expresión de una verdadera presencia pluriforme e incluso paradójica del misterio de Cristo, que quizá sea lo aportado por la tradición occidental en sus mejores representantes. El espacio del encuentro con Cristo se ampliaría más allá de lo dominado por la expresión eclesial institucional (dogma y liturgia).

Por otra parte nos parece que la autora construye una aproximación demasiado descendente que, siendo necesaria en un mundo en el que la conversión que provoca el encuentro con Cristo deba manifestarse en una súbita, fascinante y arrolladora presencia del Dios indomitable, deba pensarse igualmente desde las condiciones del sujeto que la fe nunca margina. Pero estamos aquí ante opciones teológicas que configuran acercamientos posibles y complementarios, y por eso hay que recibir lo aportado y dejarse provocar por ello.

Francisco García Martínez

José Granados García, *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2009, 286 pp.

Presentamos un libro extraño en estos tiempos, aunque profundamente significativo de un cambio que va teniendo lugar en el tratamiento de la cristología. Después de la conmoción que ha supuesto la investigación histórico-crítica de la vida de Jesús en todas sus fases y de la configuración genético-ascendente que se ha impuesto en las modernas cristologías que parten habitualmente de los gestos cultural y religiosamente contextualizados

de Jesús como espacios de manifestación mesiánica, y de la progresividad de la comprensión de su identidad, aquí nos encontramos con una reflexión que parte del significado mismo de la acción en cuanto tal, en cuanto humana, de la fenomenología del actuar de Jesús. Por eso el centro no va a ser (aunque no se prescinde de ello, ¿cómo hacerlo?) la radicación judía de la praxis jesuana, sino la radicación humana de ésta. Es el cuerpo (lo adámico común) en cuanto espacio de encuentro con uno mismo y en cuanto lugar común y, por tanto, de encuentro y unión con los otros, y en cuanto espacio primigenio de referencia a Dios, el que se pone en juego como centro de la reflexión.

Abrirse a la verdad del cuerpo, a su verdad total, para encontrar la visita de Dios y su salvación a través de su expresión en este hombre que es Jesús, va a ser el objetivo del libro. Se intenta mostrar la salvación dada en el tiempo de este cuerpo como tiempo y espacio de relación humana común y salvífica.

La obra se estructura en siete capítulos acercándose el autor en cada uno de ellos a un misterio de la vida de Jesús, que investiga desde una lectura fenomenológica con una cierta libertad interpretativa.

En el primer capítulo reflexiona sobre el tiempo como propiedad de un cuerpo al que su limitación le abre a la relación con los otros, con el mundo y finalmente con Dios. Aquí se sitúa la reflexión sobre el bautismo en cuanto lugar simbólico de configuración filial del cuerpo y como referente del movimiento humano de la finitud que busca, o mejor, que se encuentra agraciada por la filiación divina como forma de ser dada y por realizar. En este sentido la historicidad del ser humano aparece en Cristo como espacio de realización de esta filiación.

En el segundo reflexiona sobre la palabra como manifestación del sujeto que se da a sí mismo al decirse y así entra en la relación dialogal dándose. Cristo aparece en el contexto del decirse de Dios en la historia que termina coincidiendo con este cuerpo que habla (*esto es mi cuerpo*), en el cual se ofrece al mundo desde dentro, y como lugar donde este darse sufre la palabra humana en su expresión anti-dialogal.

El tercero presenta la transfiguración como aquel lugar donde se descubre que el cuerpo no es velo de la presencia propia ni de la presencia de Dios, sino su forma histórica propia. Cristo, su corporalidad, es la imagen propia de Dios. Ver aparece entonces como participar en el juego de las presencias corporales en relación. Y así la visión de Dios se realiza en la puesta en juego de la propia historia en relación con él, una relación que va dando su luminosidad a la humanidad que refleja así la misma figura de Dios.

El capítulo cuarto, analizando la entrada de Jesús en Jerusalén y la expulsión de los vendedores, reflexiona sobre el drama del rechazo de Dios en Jesús. El juego de relaciones Jesús-Jerusalén, oferta-rechazo se lee en cuanto negación de la apertura trascendental del cuerpo de Jesús en el que Dios se da históricamente. Su rechazo recoge la negativa extensa en la

historia a acoger a Dios a través de su imagen que marca a la misma humanidad como cuerpo sufriente. El hombre padece desde siempre el drama de haber sido rechazado por el otro que no acertó a ver o aceptó ver su dimensión referencial y así su dignidad absoluta. Así el cuerpo humano sufriente va a ser el referente de un Dios que espera ser en la historia lo que es, origen Padre aceptado, y de un hombre que se espera también en ella, ambos presos de una relación rota. En este sentido el cuerpo sufriente de Jesús será el 'universal humano' desde el que alcanzar a comprendernos y el quicio de la salvación. El quinto capítulo continúa esta idea en una reflexión sobre el cuerpo sufriente como cuerpo originario, como lugar donde el hombre descubre su herida de finitud y encuentra la referencia para ser lo que es: ser recibido, ser relacional, ser pro-existente, compasivo y ser consumando más allá de sus posibilidades. El Cristo sufriente es así, en el espacio de la contradicción de la historia, revelación del hombre originario (en el designio de Dios). Aquí habría que situar la tan discutida necesidad del sufrimiento redentor, según el autor.

El sexto capítulo reflexiona sobre la fundamentación espiritual de toda carne, de tal manera que sitúa la resurrección corporal de Cristo en el movimiento global del cosmos alentado por el Espíritu. Por último, el séptimo capítulo está dedicado al principio mariano como lugar donde se descubre el arraigo originario de la vida de Jesús en forma completa. Resurrección y concepción virginal configuran una corporalidad en la que Dios y el mundo coinciden dando a luz la verdad del ser humano y de Dios. Es la memoria de María la que con su testimonio relaciona el final (resurrección) con el principio (envío) haciéndose por tanto testigo radical de la fe cristológica total.

El libro, como decíamos al principio, busca abrir nuevas formas de aproximación a la historia de Jesús mostrando cómo su corporalidad dinámica es el medio salvífico por ser lugar de asunción y consumación de lo humano en el contexto de su más profunda identidad (su radicación filial). Así es nuestro cuerpo donde podemos alcanzar a encontrarlo, idea que ilustra con la referencia a Hazel Motes, personaje de la novela *Sangre sabia* de Flannery O'Connor. Estamos en la lógica de algunos Padres de la Iglesia (Justino, Ireneo, Agustín...) que relacionan a Cristo con lo humano universal (el Adán primigenio en el designio de Dios), pero realizada a la luz de la fenomenología del siglo pasado (Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas...) con un resultado francamente sugerente.

Quizá en algunos de sus desarrollos argumentativos se percibe una cierta lectura en exceso proyectiva que fuerza las interpretaciones, en la que se casan datos en una hilazón a veces discutible. Esto, sin embargo, no obsta para valorar muy positivamente su aportación que trae un poco de aire fresco en esa cargada atmósfera de los "datos históricos" sobre Jesús como obsesión cristológica. La encarnación aparece entonces como un espacio de regeneración salvífica, abierto a todos en su misma realidad, sin arrancar al hombre de sus arraigos históricos, pero liberándole de las estrecheces que éstos imponen.

En este nuevo camino habrá que estar atentos a evitar proyecciones ideológicas, pero ciertamente aparece una vitalidad nueva en el tratamiento de la cristología que merece seguir y que se suma al de otros jóvenes autores como por ejemplo G. C. Pagazzi en Italia.

Francisco García Martínez

Gaspar Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evangelium de San Cirilo de Alejandría*, Plenitudo Temporis 11, Universidad Pontificia, Salamanca 2009, 525 pp.

Este amplio estudio que se publica en la colección Plenitudo Temporis de la UPSA recoge la tesis doctoral defendida por su autor en la Universidad Gregoriana bajo la dirección del profesor Luis F. Ladaria. El trabajo realizado quiere ser respuesta a la pregunta con la que se abre la Introducción: "¿Cómo plantea San Cirilo de Alejandría la relación entre Cristo y el Espíritu Santo dentro de la economía de la salvación en su Comentario al Evangelio de S. Juan?". Se trataría de abordar la relación Cristo-Espíritu según el Comentario mencionado, prestando una atención especial a la conexión que el patriarca alejandrino establece entre la actuación del Espíritu en Jesús, la inclusión de la humanidad en Él y el don del Espíritu por medio de Él.

La cristología de Cirilo de Alejandría, clave en la clarificación de la unión según la hipóstasis de lo humano y lo divino, ha sido tradicionalmente criticada por la insuficiente valencia soteriológica que concede a la humanidad de Jesús y a los misterios de su vida, y por centrarse exclusivamente en la persona del Verbo encarnado. Aproximaciones menos parciales han puesto de relieve, por el contrario, el sólido fundamento bíblico de su cristología, su orientación soteriológica, el sentido de la unión hipostática, la importancia de la humanidad completa de Jesús en la economía salvífica y el vínculo entre la encarnación del Verbo y los restantes misterios de su vida terrena. Igualmente, como señala G. Hernández en la Introducción, también la investigación ha puesto de relieve la importancia del Espíritu en la teología de Cirilo, mostrando la relación estrecha entre cristología y pneumatología. De este modo, afloran dos dimensiones interrelacionadas en la cristología ciriliana, una más ontológica, centrada en la unión hipostática, y otra más dinámica, referida a la acción del Espíritu en el Verbo encarnado.

El motivo de la elección del *In Ioannis Evangelium* de Cirilo para estudiar la relación Cristo - Espíritu obedece a varios motivos: es la más extensa de sus obras; es un comentario exegético sobre el evangelio de Juan, conocido por su profundidad teológica y por el destacado papel que le da al Espíritu; permite conocer la cristología ciriliana tal como se muestra en uno de sus comentarios bíblicos, y no sólo en sus obras polémicas, donde se había estudiado principalmente; y finalmente, el hecho de que pertenezca