

Aparte de una corrección de pruebas más cuidada, encontramos algunos aspectos que nos hubiera gustado ver resueltos de otra manera. Así, por ejemplo, encontramos que la división del trabajo en dos secciones ofrece una imagen de dualidad entre justificación y filiación cuando, en realidad, se trata del mismo proceso. Por otro lado, nos hubiese gustado ver más claramente tratada y, a ser posible, resuelta la tensión (contradicción?) entre "apokatástasis" y "dichotómesis". Finalmente, hubiera enriquecido mucho el trabajo un índice de pasajes origenianos. Pero estas observaciones no son obstáculo ninguno para afirmar que nos hallamos ante una magnífica investigación, digna de toda alabanza.

J. J. Ayán

Santos Sabugal, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos* (Madrid 1993). Editorial BAC. Colección "Biblioteca de autores cristianos" n. 536. 712 págs. ISBN 84-7914-112-3.

Se puede decir de este libro que es un estudio casi exhaustivo de teología bíblica sobre la resurrección de Cristo y de los cristianos, siendo la primera centro y fundamento de la segunda.

Con singular atención este autor ha repasado desde un análisis lexicográfico, histórico crítico y redaccional todo el material abundantísimo del Nuevo Testamento desde los evangelios hasta los textos de Hechos de los apóstoles, pasando por las catequesis paulina y petrina. De todo este material —kerygma revelatorio, acontecimiento, narración evangélica, fe, catequesis, confesión, himnología— ha extraído la teología anastasiológica que se desprende a nivel de acontecimiento original, de posterior tradición evangélica y de teología redaccional de cada autor. Todo ello forma un entramado teológico-bíblico sobre la anástasis riquísimo y de primera mano, aunque algunos aspectos desde el punto bíblico-teológico se puedan discutir.

Aun cuando su pretensión de actualizar este mensaje, fe, catequesis o teología de la resurrección sea útil y meritoria, sin embargo nos parece insuficiente. En su intento laudable sólo recoge el punto de vista esquemático del Vaticano II y del magisterio pontificio actual, pero no parece tener en cuenta las otras corrientes teológicas contemporáneas que ahondan y plantean el misterio de otra manera. Entre éstas me permito constatar las diferentes maneras de evaluar la secularización y el fenómeno de la increencia y las otras religiones (aportadas por J. Martín Velasco y otros), las escatológicas y anastasiológicas desde una antropología bíblica y actualizada como la corriente controvertida en torno a la resurrección inmediata después de la muerte (Greshake, G. Lohfink, L. Boros, M. Kehl y otros), la superación del esquema dualista antropológico del alma separada del

cuerpo como sujeto de retribución en un tiempo intermedio hasta la resurrección final (K. Rahner, J. L. Ruiz de la Peña, etc.), y la superación de la interpretación ontológica de la muerte como separación del alma del cuerpo por una interpretación más personalista desde las relaciones trinitarias en las que se enmarca Jesús el Cristo: como entrega al reino y al Padre y como seguimiento y comunión personal del hombre creyente en Cristo (X. Pikaza). Estos reparos teológicos generales no disminuyen el mérito de la obra desde el punto de vista bíblico, donde el autor se mueve con mayor competencia. Pero tampoco se deben olvidar otros puntos de vista.

La obra se divide en dos partes. La primera parte es más breve y condensada como era lógico. Ofrece un estudio del preanuncio de la resurrección de los muertos en las tradiciones proféticas y apocalípticas de Israel (pp. 9-68). En esta anastasiología veterotestamentaria y judaica se estudia el trasfondo religioso de las religiones cananea, egipcia e iraní en cuanto a sus creencias después de la muerte. De todas ellas la iraní pudo llegar a la afirmación de la resurrección universal de los hombres. Sin embargo, el autor se inclina por la hipótesis de una tradición antigua y autónoma de Israel que se remonta al siglo IX a.C., cuya fe en la resurrección de los muertos se desprende de los relatos milagrosos de Elías y Eliseo que resucitan a los hijos de la viuda de Sarepta y de la Sulamita (pp. 54-55). Aún admitiendo que esa fe de Israel en el Dios que resucita a los muertos ha sido progresiva, y no se quiera admitir que sea más reciente —hacia principios de la era cristiana—. Sin embargo no se explican suficientemente aquellos estratos antiquísimos donde los israelitas, manifestando su horror al sheol, muestran su desconocimiento sobre este tema, llegando a la desconfianza en Yahvé en su relación a los muertos (Sal 88).

Hay que aceptar que el exilio marca bajo este aspecto una nueva etapa en la revelación anastasiológica de Israel. Es entonces cuando la resurrección llega a ser su esperanza definitiva y más gratificante tal como más tarde lo recogerá Jesús en su disputa con los saduceos. No se podría fácilmente pensar que prevalecería antes del exilio la creencia anastásica en el Dios de Israel, sino sólo después de haber bajado al "sheol" del destierro y de experimentar la resurrección histórica del pueblo, tal como la anunciaron los profetas.

*La segunda parte* consagrada al anuncio sobre la resurrección de los muertos o anastasiología neotestamentaria es la parte del león como también era lógico (pp. 690-670). En esta parte se abordan tres temas. En primer lugar el vocabulario anastasiológico ("anístemi", "egeíro", "zao" y sus derivados) que sirve de preámbulo polisémico-semántico y teológico del Nuevo Testamento. En segundo término el tema de la resurrección de los muertos tanto en los signos anastasiológicos (los tres milagros de resurrecciones: la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín y Lázaro) como en los dichos, disputas con los saduceos (Mc 12,18-27 par) y la profecía sobre el Hijo del hombre (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,33-34 par). Y finalmente la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-10 par). Para el autor este último

tema es una prolepsis anastásica que se enraíza en el subsuelo de un acontecimiento histórico y que nos coloca ante fenómenos místicos de la oración iluminante y transformativa de Jesús. El mismo Jesús es "el primer y paradigmático extático del Cristianismo" (p. 201). Esto nos aproxima a un aspecto de la cristología neotestamentaria poco explorado y en conexión con otros textos evangélicos de Jesús como el júbilo entusiástico de Jesús sobre la "revelación preferencial por los pequeños y sencillos" (Lc 10,21-22) o la visión apocalíptica de la caída de Satanás del cielo (Lc 10,18).

La metodología seguida por Sabugal en éste y en otros temas del libro responde al análisis literario, al nivel de la tradición evangélica pre-redaccional y a la misma interpretación teológica de la redacción. Esto lo persigue siguiendo la gran corriente bíblica inaugurada después de Bultmann y en reacción a su historia crítica de las formas, a su excesivo predominio de las palabras sobre los hechos de Jesús, a la excesiva propensión de atribuir a la comunidad una capacidad casi ilimitada de creación pospascual. Una recuperación de lo histórico como subsuelo del mensaje, confesión de fe, himnología o relatos de cristofanías pascales están presentes en el espíritu y en la letra del libro. Responde al hecho de que la revelación-salvación cristiana es histórico-salvífica. Las *ipsissima verba Iesu* (J. Jeremías) son ampliadas aquí por las *ipsissima facta Iesu*.

Es también obligado decir que la escatología de Jesús que se estudia en esta sección de la segunda parte es calificada siempre por el autor como "inauguración escatológica" del reino y de la resurrección. Se advierte sobre la diferencia que existe entre los relatos del Antiguo Testamento, en las resurrecciones de Elías y Eliseo y las evangélicas de Jesús: sin negar su influencia les resta importancia a aquellas ante la diferencia clara y radical entre Jesús y estos profetas. Jesús, sin suplicar en la oración a Dios el Padre, como hacen Elías y Eliseo, él mismo toma la iniciativa como el Hijo e impera como Señor de la vida y de la muerte en el lugar de Yahvé: "Talitha, qum, joven levántate" (hija de Jairo); "joven, te lo digo, levántate" (hijo de la viuda de Naín) o "Lázaro, sal fuera".

En el tercer apartado de esta parte se dedica a estudiar el tema de la resurrección corporal de Jesús tal como aparece en aquellos sectores o ministerios de la iglesia apostólica, donde se refleja y se transmite el anuncio y el acontecimiento pascual. Podríamos verlo refractado en los primeros predicadores del Resucitado (kérygma pascual), en los confesores del Resucitado (confesiones de fe pascual), en los evangelistas del Resucitado y en los catequistas del Resucitado y de la resurrección (especialmente en la anastasiología paulina). Toda esta clasificación responde a las distintas situaciones vitales de la Iglesia apostólica y a los distintos carismas y ministerios de ella.

También aquí el autor persigue el llegar, por el mismo método bíblico, al subsuelo del acontecimiento pascual tanto de la predicación apostólica (¿cómo fue la predicación de Pedro en pentecostés o la de Pablo en el Areópago?) como de los relatos de los evangelistas sobre las cristofanías anastasiológicas del Resucita-

do. Y extraer de ahí el mensaje, la fe, la narración, la catequesis y la teología primigenia de la anástasis de Jesús y de los cristianos como también la anástasis universal escatológica de todos los hombres al final de la historia.

El valor histórico de los relatos del sepulcro vacío, confirmada por múltiples indicios históricos (multiplicidad de relatos evangélicos, diferencia radical de postura por parte del judaísmo de la época y ante la resurrección de Jesús, el cual o bien la silencia o bien acude a la leyenda del robo o a la explicación del fraude) no es, a pesar de ello, una demostración apodíctica de la resurrección de Jesús, sino "el confirmante signo de la resurrección" (p. 497) o el lugar histórico más importante de la gesta de Dios y de Jesús: la victoria permanente contra la muerte del Resucitado y el comienzo escatológico del acontecimiento salvífico universal. O también usando una expresión muy querida por el autor: "signo del Amor resucitado" que no puede morir.

El acontecimiento de la resurrección de Jesús, su estado *permanente* de Resucitado y su forma de llevar a cabo desde ese *status* la redención-liberación de los hombres, consumada en la muerte vicaria del siervo paciente del Deuterosaías que asumió el Jesús histórico, se expresa en el verbo "resucitó" (el aoristo ingresivo del verbo *egeíro* hasta 52 veces y de forma permanente el perfecto *egégertai* y *egergeménon*) (p. 79). Las fórmulas pascuales más primitivas de la resurrección de Jesús implican, según Sabugal, un sentido y una expresión trinitaria. De modo que las fórmulas pasivas "Dios resucitó a Jesús de entre los muertos" o "fue resucitado por Dios" responden a la formulación más primitiva del judaísmo palestinese. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario se expresó así la última esperanza sobre el único Dios creador de la nada y resucitador de la muerte.

De ahí que la fórmula autoanastásica o autovivificante de "Jesús murió y resucitó (= *éthesen*)" que supone el poder divino por parte del Hijo, es paulina (Rom 14,9; cf. 1 Cor 15,3) y posterior al pasivo divino, aunque tenga cierto enraizamiento en los dichos del mismo Jesús prepascual sobre el poder del Hijo del hombre (Mc 10,34; cf. Jn 2,19.21s) (pp. 653 y 164-175).

En esta obra tan exhaustiva echamos de menos un estudio más detenido de los himnos pascuales pre-paulinos que utilizan un lenguaje diferente: "anonadamiento-exaltación", tales como Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18.

Me hubiera gustado que el autor hubiese aclarado mejor si la escatología cristiana en su versión final sigue teniendo un doble final con igual valor real, como parece expresar en la p.158: o salvación o condenación. Aunque estas expresiones están en el Nuevo Testamento ¿se puede decir que gozan de igual valor o son equiparables ante la voluntad salvífica de Dios expresada en el misterio del amor misericordioso hasta el extremo de su muerte pascual y en su oración infalible de intercesión, aún supuesto el misterio de la libertad humana y su responsabilidad ante la posibilidad real de la condenación?

No me parece muy afortunada la expresión "el Resucitado parcialmente identificado con el previamente Crucificado" (p. 329), que se repite varias veces a lo largo de las cristofanías pascuales. Prefiero otras formulaciones en las que se afirma: "el Resucitado es el mismo que el Crucificado, pero de distinta manera". Es preciso mantener ante todo la identidad personal de Jesús el Cristo y a la vez expresar el modo humano, mortal y kenótico de su existencia terrena en cuanto contradistinta del nuevo modo permanente de ser, propio del Resucitado con todo su poder divino de Hijo igual al Padre.

También me parece importante insistir sobre el valor de la corporalidad de la resurrección de Jesús, pero echo en falta una mayor aclaración sobre su sentido y alcance, para huir de un fundamentalismo corpóreo-biológico que afirme la plena identidad entre el cadáver y el cuerpo resucitado. Por buen camino va cuando dice que "la corporalidad del Resucitado es la mismidad fundamental del Cristo crucificado" (p. 497). Esto supone una profundización teológica y hermenéutica y tener en cuenta las nuevas antropologías de carácter más personalista e interpersonal de valor histórico-metahistórico que la bióloga clásica o medieval-barroca.

El libro aporta intuiciones muy valiosas, como el interpretar el relato cristofánico pascual de los discípulos de Emaús al modo de un camino neo-catecumenal para re-iniciar la fe de muchos cristianos o neopaganos (p. 447). Y, como ésta, se podrían ponderar otras excelencias.

De esta obra bíblicamente excelente admiramos su estudio detallado y a la vez global, su exhaustiva y precisa bibliografía, pero acusamos un cierto abuso de las letras capitales que hacen fatigosa la lectura de una obra por sí misma densa.

Eliseo Tourón

Juan Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid 1993). Ediciones Paulinas. Colección "Biblioteca de teología" n. 30. 349 págs. ISBN 84-285-1547-6.

Autor reconocido por sus estudios sobre el hecho religioso en sus diversas expresiones, Juan Martín Velasco ha centrado su atención —en sus últimas obras— sobre la presencia y la proyección de la religiosidad en la cultura y la sociedad contemporáneas. Así lo hizo —desde una perspectiva más general— en su libro "Increencia y Evangelización" (1988). Y vuelve a hacerlo desde unas coordenadas nuevas —más centradas en la situación eclesial— en el libro que ahora presentamos.

El contenido del libro se divide en dos partes principales. La primera ofrece un diagnóstico de la situación actual, en la que se describe y valora "el impacto