

RECENSIONES

F. GARCÍA LÓPEZ, *Al encuentro de Dios en la Escritura. Estudios de teología bíblica* (Estudios Bíblicos), Estella 2018, 256 pp., ISBN 978-84-9073-433-9.

Doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma con una tesis sobre el Deuteronomio, Félix García López es uno de los veterotestamentaristas españoles más reconocidos en el plano internacional. Después de una larga y fecunda carrera en la que ha combinado la docencia y la investigación nos ofrece un fruto maduro de su propia cosecha.

En un libro relativamente breve para lo que suele producirse dentro del género “teologías del AT”, el A. recoge y actualiza estudios originalmente independientes organizados ahora en torno a un eje temático: “Dios”, único objeto adecuado de una verdadera teología. La estructura de la obra responde a tres dimensiones que se han de considerar necesariamente para poder elaborar una teología del AT: la del *discurso* teológico como tal (la *teo-logía*), la del *objeto* (la *teo-logía*) y la del *valor* del AT en el contexto de la Revelación.

La primera parte (pp. 21-59) se ocupa de *la posibilidad, las condiciones y el método de una teología del AT*. El c. 1 (“Teologías del Antiguo Testamento y teologías bíblicas”) contiene una útil reseña histórica de las formas que han asumido sucesivamente las teologías elaboradas de hecho por *los especialistas* en el AT, desde J. P. Gabler (1787) hasta P. Andiañach (2014). Las clasifica “de acuerdo a sus presupuestos hermenéuticos y metodológicos más salientes” (24) que van desde los que tienen “un carácter histórico y diacrónico” a los que presentan “una orientación ahistórica y sincrónica” (37). Reconociendo que “[c]ada época tiene su propia manera de interpretar la Biblia, acorde con las corrientes intelectuales del momento” (37), el A. sostiene que “una teología bíblica sólida” debería conjugar tres elementos: “el análisis histórico-literario, la síntesis teológica y el entronque con la realidad actual” (38).

El c. 2, “El lenguaje bíblico sobre Dios” (39-62) se fija en la diversidad constitutiva con la que se presenta ya el propio *discurso bíblico* y que parece determinar también la manera como se ha de concebir toda síntesis o sistematización del mismo. Haciendo suya la afirmación de la Pontificia Comisión Bíblica (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II.A.3), el A. subraya que “Dios utilizó todos las

posibilidades del lenguaje humano, al mismo tiempo que sometió su palabra a todos los condicionamientos de ese lenguaje” (40).

En la segunda parte (pp. 63-190), el A. se concentra ya en *el objeto o contenido de la teología* y presenta en diez capítulos algunas formas parciales, diferentes y complementarias del discurso sobre Dios que podemos encontrar, de hecho, en el AT. Son ejemplos de las teologías del AT (genitivo subjetivo) o teologías veterotestamentarias. En el desarrollo de este panorama teológico, el A. combina la aproximación literaria, las aportaciones de la historia de la religión y la sistematización de los datos teológicos más significativos. De esta manera, logra ofrecer una serie de pistas o de rasgos que permiten trazar un *identikit* o “retrato robot” de Dios según el testimonio autorizado de la Sagrada Escritura.

El cap. 3 (63-76) plantea de entrada la pregunta central de toda teología: la pregunta por “la *identidad* de Dios”, que solo el mismo Dios puede responder. El A. sigue aquí el hilo de la revelación del “nombre” divino: un Dios desconocido Dios revela su nombre a Moisés, pero le deja ver solo sus espaldas y solo se revelará plenamente en la carne, la vida y la pascua de Jesús. Para los creyentes seguirá siempre vigente, desde entonces, la prohibición de “tomar en falso el nombre de Yahvé” y el mandato de “santificarlo”, dándolo a conocer mediante una conducta digna y un seguimiento fiel (76).

“Solo Yahvé” es la consigna con la que el cap. 4 (77-94) resume el camino del “Monoteísmo sincretista en Israel”. El A. distingue con cuidado entre “la religión del antiguo Israel” y “la religión de la Biblia” que nos es propuesta como normativa: “Su religión se fue decantando progresivamente hasta desembocar en la proclamación de Yahvé como el único Dios, durante la época exílica y postexílica” (93); un proceso gracias al cual los rasgos característicos de los otros dioses quedaron absorbidos e incorporados en la compleja *personalidad* del único Dios.

Una teología implica también una *soteriología*. Por eso el cap. 5 (94-112) se ocupa de “Yahvé, ante la utopía, la esperanza y la salvación”. Frente a la opresión de Israel en Egipto y a cualquier situación crítica por la que este pueblo tenga que pasar, su Dios se mostrará como liberador y salvador, renovando “el milagro del mar” y, en definitiva, se revelará como creador y señor del universo, puesto que “la acción divina se ejerció al mismo tiempo en dos frentes: sobre la armada Egipcia y sobre el mar” (99). Asumiendo la perspectiva de J. S. Croatto (*Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, 1994), el A. entiende que “los acontecimientos que dan origen a un pueblo no se agotan en su primera narración, sino que ‘crecen’ en sentido por proyección en la vida de aquel” (100). En consecuencia, el resto del capítulo muestra cómo el éxodo se convirtió en “paradigma de salvación”, en “programa de reforma” e incluso en esperanza en una renovación cósmica.

“Yahvé, Dios de paz” es el título del cap. 6 (113-132), que pasa revista a las diversas formas en que se expresa el ideal de la paz en textos característicos de los sucesivos períodos de la historia (asirio, babilonio, persa), para destacar el papel del templo como símbolo de la paz alcanzada y del reinado de Dios finalmente establecido (129). No sin cierta incomodidad, admite el A. que “Yahvé es un Dios de

guerra y un Dios de paz” (115). En cambio, la Biblia está más dispuesta a reconocer que la intervención histórica de Dios obliga a reconsiderar la idea de su universalidad y su imparcialidad. Para instaurar y restaurar la paz, la prosperidad, la equidad, la justicia en el mundo real, Yahvé entra en conflicto con todo lo que a ello se opone.

Sobre el trasfondo de la historia de la religión del Medio Oriente Antiguo, el cap. 7 examina la imagen de “Yahvé, Padre-Madre” (133-148), presentando los textos veterotestamentarios que hacen referencia a Yahvé como padre de Israel, sin dejar de subrayar las tensiones que hay entre su carácter de Creador y Padre, y la particularidad de ser “un padre con entrañas de madre”.

El cap. 8 (149-164) recoge un tema *vedette* en los estudios de historia de la religión: el carácter anicónico de la religión yahvista. Aunque el Yahvé de la Biblia sea un Dios sin imágenes visuales y plásticas, se hace de algún modo perceptible –se pone al alcance de los sentidos– mediante el libro de la Torá, que funciona como icono suyo (149). No obstante, la historia de la religión de Israel hace pensar que a esta *forma canónica de la religión yahvista* se ha llegado solo al término de un largo camino, en cuyas etapas previas se puede pensar –con mucha probabilidad– que había imágenes de Yahvé en las capillas o santuarios de Israel antes de las reformas de Ezequías y Josías. Es lo que el A. ilustra al tratar sobre “El arca y los querubines”, “El becerro de oro” y “Yahvé y su Aserá”.

“Yahvé, el único soberano de Israel” es el título del cap. 9 (165-178), que se aboca al estudio de la particular relación entre el Dios Yhwh y el pueblo Israel documentada en el AT. Esta relación configura toda una “Teología política” (165), en la que los “documentos de alianza” (167-171) establecen los privilegios de exclusividad de Yhwh –“Amarás solo a Yahvé, tu Dios (Dt 6,4-5)”; “Yahvé, y no otros dioses (Dt 13,2-10*)”; “Ni Sin ni Samas, sino Yahvé (Dt 28,20-44*)”– y representan “un documento subversivo” frente a la teopolítica dominante durante el imperio asirio. El A. no deja de dar cuenta del verdadero “contrapunto” con el que se ha desarrollado, de hecho, la discusión exegética correspondiente (176-178).

El cap. 10, “Yahvé, fuente de vida” (179-191) contiene un comentario a Dt 8, fundado en trabajos anteriores del A. (cf. *Biblica* 62 [1981] 21-54). Combinando lenguaje hímico y parenético, el texto de Dt 8 constituye una advertencia contra los peligros que una situación de bienestar puede acarrearle al israelita ya instalado en la tierra, llevándole a olvidarse de que todo es don de Dios. La sentencia “No solo de pan vive el hombre” (v. 3b) le invita, en cambio, a acoger los mandatos divinos como el don más importante y la condición para conservar todos los demás dones. Yahvé garantiza la vida a su pueblo comunicándole su palabra.

La tercera parte (pp. 193-227) se mueve en el ámbito de una *teología de la Revelación* y ofrece una reflexión dogmática sobre el AT: la teología del AT (genitivo objetivo) o la consideración del mismo como auténtica revelación.

Bajo el título “Teocentrismo y cristocentrismo” (194-203), el cap. 11 repasa el camino teológico recorrido hasta hoy a partir del “impulso renovador de la Dei Verbum” y de los estímulos dolorosos derivados de la Shoah. Un nuevo modo de concebir “relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento” ha llevado a un replan-

teamiento tanto de la teología bíblica (como en B. Childs o en W. Brueggemann) como del diálogo judeocristiano (su estatuto y su praxis). Siguen siendo, sin embargo, relaciones complejas, que no permiten disolver la dialéctica siempre vigente entre teocentrismo y cristocentrismo que está en el fondo. Precisamente este cristocentrismo –clave ineludible en una lectura eclesial– se reserva para el último capítulo: “Jesucristo, ‘la Palabra de Dios’, y la Escritura” (211-228).

Además de algunas publicaciones recientes con las que habría sido útil entrar en diálogo, en la bibliografía final se echan de menos también algunos de los estudios mencionados en el libro (como la ponencia de Gerstenberger a la que se refiere expresamente en p. 29). Son detalles comprensibles en una recopilación y reelaboración de trabajos anteriores del A. y ya previamente publicados.

El lector creyente no puede menos que comulgar con la convicción formulada por García López: “Quien lea la Biblia, de una u otra forma, se encuentra con Dios” (17). Y este libro suyo pretende, en definitiva, ayudar a que dicho encuentro se produzca.

Jorge M. Blunda

Universidad Pontificia de Salamanca

jorgeblunda@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2215-0208>

F. BERMEJO RUBIO, *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2018, 796 pp., ISBN 978-84-323-1920-4.

No es frecuente encontrar obras de este calibre escritas originalmente en castellano. La amplia recepción que está teniendo, se pone de manifiesto en la aparición de una 3.ª ed. ya en 2019 y de una traducción italiana realizada por Silvia Sichel y Elisa Tramontin, publicada por Bollati Bernghieri, Torino, en febrero de 2021. Estas y otras razones aconsejan una discusión amplia y pormenorizada de esta obra.

Bermejo (Santiago de Compostela en 1965) estudió Filosofía e Historia de las religiones y es especializado en el judaísmo de época herodiana, el cristianismo antiguo y el maniqueísmo. Se hizo conocido en el ámbito académico internacional como investigador independiente y actualmente es docente en el Departamento de Historia Antigua de la UNED (Madrid). Los lectores de revista han podido leer su contribución sobre la relación entre Herodes Antipas y Jesús de Nazaret (*RevBib* 80 [2018] 125-152); pero su prolífica producción se puede constatar en la bibliografía de esta misma obra que reseñamos (705-706). Esta se inscribe en la ya añeja, vastísima y compleja investigación que se suele conocer como “Búsqueda del Jesús histórico”, ese arduo y difícil problema de tratar de Jesús de Nazaret como sujeto histórico: “Apenas podemos ya imaginar los intensos dolores que acompañaron el nacimiento de la concepción histórica de la vida de Jesús” (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913; citado en p. 515).