

un error en la doctrina o en la conducta a designar una cualidad del ser humano que la sostiene.

e) El artículo del pastor metodista Emilio Monti, “La experiencia religiosa”, se propone ahondar en el estatuto de la experiencia religiosa. El mismo autor se pregunta: “¿Puede explicarse por el origen común de la especie humana o es necesario apelar a una revelación ultramundana?; ¿es todo fruto de la imaginación o el anhelo de trascendencia es parte de la propia constitución del ser humano?”. Para acercarse a la respuesta de estos interrogantes, bucea en el pensamiento de autores como Fromm, Cazeneuve, Berger, Buber, Otto, Kierkegaard, Unamuno. Su conclusión es taxativa: la ley no invalida la promesa; la promesa precede a las formalizaciones o institucionalizaciones de las creencias. Ni la doctrina ni el dogma crean la fe; es ésta quien las construye. No es la institución la que forma a los creyentes, sino la comunidad de aquellos quien conforma la Iglesia.

f) La contribución de Ricardo Pietrantonio, “La cuestión de los dos Testamentos, Alianzas, Pactos”, busca plantear la cuestión de “si el hecho de haber en la Biblia Cristiana un Antiguo y un Nuevo Testamento (Pacto) implica que se anulan mutuamente o se complementan”. Luego de un análisis terminológico, ritual e históri-

co en torno al AT, de un recorrido por algunos textos del NT, de cuestiones en torno al Canon y del uso del AT por el NT, asume la complementación entre ambos testamentos como la solución que más respeta la unidad de la Sagrada Escritura.

g) El rabino Abraham Skorka, en su estudio “El concepto del hombre en la tradición hebrea”, se inscribe en la larga marcha de una pregunta siempre inquietante: ¿quién es el ser humano? Espigando textos y relatos de la tradición hebrea-bíblica, talmúdica, midrásica y rabínica, dibuja un mosaico de miradas. Entre ellas podemos mencionar: el propósito de la vida del ser humano es ser el socio de Dios en la recreación de la existencia; “muy bueno” a los ojos de Dios, la bondad de la creación se halla en sus manos. El ser humano es buscador incansable del amor y la verdad.

h) Máximo Yolis, en “Símbolo y apropiación simbólica: su aplicación a la Estrella de David”, se sumerge en la cuestión simbólica y su peculiar relevancia, en cuanto a que responde a un interrogante básico de la existencia humana: ¿cómo pueden los seres humanos alcanzar la unificación y restaurar la unidad primordial? Esboza una teoría de los símbolos y sus dinámicas de apropiación en el marco de un conjunto de preguntas que orientan su búsqueda: ¿cómo ex-

plicar que representaciones análogas aparezcan en ámbitos espaciales y temporales tan diversos y sin vínculos expresos? ¿Cómo es que un símbolo, en sí universal, resulta pasible de ser apropiado por una determinada civilización? Concretando su análisis en la Estrella de David, propone un itinerario de su constitución y apropiación simbólica en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam a partir de su significado universal.

ANDREA HOJMAN

---

JUAN NOEMI C., *Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005.

---

Este interesante libro toma su título –como aclara el autor en el Prólogo– de san Anselmo, a través de Moltmann: “*Spes quaerens intellectum, spero ut intelligam*”. La fórmula traduce adecuadamente la afirmación de 1Pe 3,15, verdadero “leit motiv del trabajo teológico de nuestro autor” –como se dice en la lúcida Introducción–. Buscar inteligencia, dar razones de la esperanza cristiana: tal es el objetivo de Noemi, soste-

nido a lo largo de los seis capítulos que componen la obra.

En el primero, el autor nos introduce en el clima propio de la modernidad en lo que a la esperanza se refiere: “Entre modernidad y esperanza parecería establecerse una contradicción insuperable” (19). Esta desesperanza moderna tiene antecedentes en el mundo griego, como el pesimismo ante el futuro, y contrasta fuertemente “con la valoración del mismo en el judaísmo”. Noemi se pregunta: “¿Cómo explicarse este optimismo del judaísmo para valorar la esperanza y referirse al futuro? La respuesta puede sintetizarse en que el esperar para el judaísmo veterotestamentario se articula teocéntricamente. El Dios de Israel, Yavé, es un Dios de la promesa”, más aún, es un “Dios que se promete como futuro” (24). En el cristianismo se prolonga este planteo a través de Jesucristo, confesado como cumplimiento de las promesas de Dios y, a la vez, como consolidación de una economía de la esperanza, que llega a ser “contra esperanza” (Rm 4,17). El autor considera luego la “persistencia del acervo judío en la modernidad” en Marx, y especialmente en Bloch (“El principio esperanza”), de quien Moltmann se declara deudor. A partir de estos fundamentos, Noemi aborda la cuestión central, a saber, la de la posibilidad (o no) de recuperar en el inmanentismo de la razón mo-

derna “la esperanza como categoría teológica” (29). Rechazando vías cortas, el autor recurre a Ladrrière para revalidar, ante todo, su propia convicción: “Si tiene sentido hablar de un inmanentismo de la razón moderna, éste no es equivalente a un secularismo rampón y arreligioso” (32). En segundo lugar, le interesa la cuestión del “rescate de la razón”, afirmando que si bien es cierto que el *Logos* puede salvar la razón, debe hacerlo “desde dentro”. Y concluye este capítulo: “No basta por lo tanto contentarse con una crítica indistintamente negativa de la razón moderna que la demoniza sin más”, ni tampoco “apelar a una realidad transracional como fundamento de la propia opción creyente [...]. La tarea es más compleja” (34).

El capítulo 2 aborda la clásica cuestión acerca de la *fuga temporis*, con la que no pocas veces se confunde a la escatología cristiana. Citando a Eliade, el autor acepta la tendencia, en el *homo religiosus*, a fugarse del tiempo hacia un origen esencial –un tiempo sacro e inmutable– que precede su existencia temporal. El tiempo y el devenir histórico son vivenciados como algo negativo, destructor, algo de lo que, mediante mitos y ritos, se busca escapar. Esta tendencia, según Noemi, “persiste como propensión espontánea” (39) de la conciencia religiosa, incluida la del cristiano, a lo que se le añade una

noción ambigua de eternidad, “ya sea como duración extensa no limitada o como profundidad intensa de la temporalidad” (41). A esto hay que agregar, según nuestro autor, un último antecedente: “La experiencia de la modernidad como tiempo corrupto y perverso” (42) –según parecería ser el juicio de la teología católica en el siglo XIX (46)– que reclama “una consideración teológica más positiva ante el tiempo y la historia concreta, que comporta la propuesta filosófica del último Schelling”, para quien “la realidad en cuanto historia sólo es comprensible como el encuentro de la libertad del hombre y la divina” (45). A partir de estas ideas y como fruto de las mismas, Noemi aborda la descripción de varios modelos cristianos de la *fuga temporis* –eternismo fundamentalista, futurismo alternativo, escapismo místico, paradjismo supranaturalista (46-49)– para concluir el capítulo con una reflexión acerca de la escatología como descubrimiento del tiempo, sosteniendo –bíblicamente– en los relatos de Dios una “preeminencia del acontecer sobre el ser” (51) tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El “reino de Dios” es anunciado por Jesús como “advenir en el presente del amor gratuito e incondicionado de Dios que, sin embargo, se sobrepasa como futuro. De esta manera, lo evenencial del “reino de Dios”

se especifica como advenencial” (51). “Del Dios de Jesucristo no es posible articular un discurso válido al margen de la Historia” (53).

El tercer capítulo, más breve, se abre con una cita de *Tertio Millennio Adveniente* 45-46, en donde Juan Pablo II establece un nexo causal entre el descubrimiento del Espíritu y el redescubrimiento de la virtud teologal de la esperanza. El nexo consiste, concretamente, en “captar la dimensión presente [...] y futura [...] del Espíritu” (59). Para desarrollar este tema el autor renueva, en frases particularmente sugerentes, lo ya afirmado acerca del Dios bíblico en el capítulo anterior. Desde esta comprensión “evenencial” y “advenencial” del misterio de Dios aborda el nexo entre Espíritu y esperanza mostrando que es posible atribuir “de modo privilegiado al Espíritu” lo que Tomás de Aquino llama el “don de la gloria”, que, en la teología actual se denomina el “don escatológico por antonomasia”. Ese futuro, que lejos de ser “abstracto y ahistórico [...] incide en el presente como fuerza animadora” (62), mantiene además su dimensión cristológica, ya que lo “que espera un cristiano es la venida de una persona”, la del Señor Jesús resucitado, y, con él, nuestra resurrección. El verdadero protagonista de esta esperanza es el Espíritu, que “actualiza en nosotros la esperanza que tiene en la resurrección

de Jesucristo su condición de posibilidad” (64). Por último, el autor señala cómo gracias al Espíritu se puede superar el *extrinsecismo* y concebir que “el Trascendente se hace immanente, sin perder su trascendencia, como transformador y recreador de la inmanencia”. Para el autor, “redescubrir la virtud teologal de la esperanza” nos exige “desentrañar la esperanza de la modernidad” (66).

En el cuarto capítulo Noemi, siguiendo un orden trinitario, aborda la cuestión del “Padre creador y la esperanza de la creación”. Lo central de su argumentación está en la consideración de la creación no como mero “atrio de los gentiles” (Barth) sino como “misterio”. La teología actual integra más felizmente “la creación en un horizonte histórico-salvífico” (74) pero, sin embargo, a juicio del autor, falta aún profundizar en “la estructura crística de la criatura” (75) como así también en “la estructura trinitaria de la criatura” (77). Falta aún “superar el mayor déficit que se detecta en el planteo escatológico postconciliar”, y que es “la relación entre escatología y fe en la creación”, como lo dice Ruiz de la Peña (79), ya que “la creación es un concepto escatológico”. Para ello es útil rescatar la vinculación bíblica entre creación y alianza. Por otra parte, Noemi concluye, con Kasper, que este tema “conciene al estatuto epistemológico de la teo-

logía en cuanto tal”, ya que invita a “dar razón adecuadamente de un Dios que es trascendente e inmanente a la vez [...] Trascendencia e inmanencia son dimensiones inseparables concernidas por la fe en el Dios creador” (81).

“Esperanza cristiana y fin del mundo” es el título del quinto capítulo. El autor trabaja en él a partir del triple significado de la palabra fin, 1) como plenitud, 2) como finalidad o sentido, 3) como acabamiento o término cronológico. Partiendo de este último significado el autor afirma que sin un “último día”, sin un “acabamiento cronológico”, “queda comprometida la esperanza cristiana”, “queda comprometido el mismo designio creacional, salvífico y plenificador de Dios que revela Jesucristo” (86). Según Noemi, es Pannenberg el que más claramente ha planteado “el imperativo que se le impone al teólogo cristiano de no disociar fin del mundo en cuanto plenitud y como término cronológico del mismo” (87). Ahora bien ¿hay que pensar el fin del mundo como aniquilación del mismo? Apoyándose en GS 39, el autor hace notar que “en este texto conciliar se especifica que lo que “pasa” o “acaba” (*transit*) no es el mundo sin más sino su figura afeada por el pecado” (89). Lo que esperamos los cristianos es un “más allá”, “pero precisamente del hombre y de su historia” (92). La

comprensión adecuada de este “más allá”, y, en definitiva, de la trascendencia, es la preocupación del autor: “Trascendencia no es simple negación de la inmanencia, sino fundamentación de la misma. Lo inmanente queda religado en su ser a lo trascendente” (94). Es en el Crucificado / Resucitado donde se nos da la clave para no disociar “plenitud y término del mundo y la historia del hombre”; en él se revela el Dios que ha sellado su compromiso “con la historia de la humanidad al identificarse con y hacerse historia concreta en la historia de Jesús” (97).

El último capítulo despliega esta idea al abordar el tema de “Jesucristo. Contenido y criterio hermenéutico de la esperanza cristiana”. Jesús-Cristo, “esperanza nuestra” (1Tim 1,1; Col 1,27) “es el objeto, es aquello que un cristiano espera”. Pero esta índole personal de la esperanza cristiana no implica reducirla al ámbito de lo privado o parcial, “dado que es una esperanza en Jesús como Señor de todos los hombres y de todo el hombre [...]. Personal significa, por lo tanto, esperanza dependiente de otra persona, de Jesucristo” (102). Aclarado este punto, el autor desarrolla “tres dimensiones básicas de la esperanza cristiana: es concreto-universal, es crónica y comporta la verificación de la libertad de Dios en la humana” (103). El capítulo, y con él el libro,

se cierra con una reflexión sobre las condiciones “existenciales” y “proexistenciales” de credibilidad de la esperanza cristiana. En ella se pone en juego la relación fe-esperanza-razón, a través de la cual el dogma cristiano se expone-a y se vincula-con lo humano y lo cósmico. El autor, apoyándose en Kasper, sostiene que “el significado peyorativo de dogma y dogmático está condicionado por un olvido o alienación del carácter evangélico y personal del mensaje cristiano” (110). Por el contrario “el concepto católico de dogma, cuando no se objetiva polémicamente en atención unilateral a lo que es el contenido de la fe (*fides quae*), sino que asume la dimensión subjetiva (*fides qua*) que le confiere el estatuto integralmente teológico de verdad de salvación, entonces implica una apertura, queda abierto” (112), y entonces “el enunciado dogmático se sostiene sólo como vehículo de un acontecimiento entre el creyente y la persona de Jesús, que es la “cosa” que lo origina y lo termina” (113). El tema se complementa con la descripción de la situación de los sujetos interpelados “por la credibilidad de la esperanza cristiana” en el contexto de la actual situación cultural de Chile, concluyendo con una reflexión que relaciona paradoja, inmanencia y trascendencia.

FERNANDO ORTEGA

---

ARMAND PUIG, JESÚS. *Una Biografía*, Buenos Aires - Edhasa - 2006; 662 páginas + 16 páginas de ilustraciones.

---

Desde los últimos años del siglo XVIII se ha venido planteando de distintas maneras la pregunta sobre el Jesús de la historia. Los cuestionamientos y las respuestas se han presentado con diversas características. Por esa razón se habla actualmente de las “tres investigaciones”.

La primera de ellas, conocida como “*Antigua o Primera investigación*”, comprende los estudios realizados en Europa a partir de la publicación de escritos de Hermann Samuel Reimarus (1778). Esta primera investigación fue de carácter más bien teológico. Nacida bajo el influjo del Iluminismo y dominada por el racionalismo, se caracterizó por su actitud completamente negativa ante el cristianismo. Sus conclusiones llevaban a afirmar que la imagen de Jesús transmitida tradicionalmente no respondía a la realidad histórica y por lo tanto, no era digna de fe. Más aun, Bruno Bauer llegó a afirmar que nunca existió un personaje histórico llamado Jesús. En conclusión, se llegó a diferenciar entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, como dos sujetos totalmen-