

Proyección

abril - junio 2020

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia

IANIRE ANGULO ORDORIKA

Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo islámico-cristiano

TOBIAS SPECKER SJ

Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger

MANUEL PORCEL MORENO

Aikidô. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos

JOSÉ JESÚS GARCÍA ARAGÓN



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXVII
nº 277
abril-junio 2020

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)
administracion@teol-granada.com

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo),
52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Papel procedente de
fuentes responsables
FSC® C015618

Sumario

Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia	9-19
<i>IANIRE ANGULO ORDORIKA</i>	
Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo islámico-cristiano	21-52
<i>TOBIAS SPECKER SJ</i>	
Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger	53-61
<i>MANUEL PORCEL MORENO</i>	
Aikidô. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos	63-86
<i>JOSÉ JESÚS GARCÍA ARAGÓN</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	87-109
LIBROS RECIBIDOS	111

IANIRE ANGULO ORDORIKA

Bilbao (1976). Religiosa Esclava de la Stma. Eucaristía. Doctora en Sagrada Escritura y licenciada en Teología de la Vida Religiosa. Es profesora en la Facultad de Granada, donde imparte la asignatura de Profetas. También desarrolla su labor docente en la Universidad Pontificia Comillas y en el Instituto Teológico de Vida Religiosa.

TOBIAS SPECKER SJ

Tobias Specker SJ (Goch, 1971) se doctoró en Teología en la Ruhr-Universität Bochum en 2001 con una tesis titulada “¿Pensando en otro Dios? Comprensión de la alteridad de Dios en Jean-Luc Marion”. En 2013 se graduó en Estudios Islámicos por la Universidad Goethe de Frankfurt con un trabajo de grado titulado “De la heresiología a los estudios religiosos. La interpretación de la figura de Pablo en contextos seleccionados del pensamiento musulmán”. Desde 2014 es Juniorprofesor de “Teología católica para el diálogo con el islam” en Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt (Alemania).

MANUEL PORCEL MORENO

Profesor de Filosofía de la religión, Teodicea y Fenomenología en la Facultad de Teología de Granada. Se licenció en Estudios Eclesiásticos por la Facultad de Teología de Granada. Posteriormente, realizó sus estudios de filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde obtuvo el Grado en Filosofía y el Licenciatus in Philosophia, y en la Universidad de Granada, donde obtuvo el Máster oficial en Filosofía Contemporánea. Obtuvo su doctorado con Mención Internacional en Filosofía entre la Universidad Pontificia de Salamanca y el Institut Catholique de Paris. Ha realizado estancias de investigación en la Université Paris-Sorbonne IV, el Institut Catholique de Paris, el Institut Catholique de Toulouse y Stockholm University. Tiene publicados numerosos artículos en revistas especializadas y ha participado como ponente en varios congresos y simposios de filosofía. Su campo de estudio e investigación se centra en la fenomenología, filosofía de la religión, teodicea, especialmente, en la fenomenología francesa contemporánea.

JOSÉ JESÚS GARCÍA ARAGÓN

Master en Asia Oriental -Japón- (Granada), TFM: “Aikido. La vertiente positiva del budo japonés enmarcada en la cultura bushi”, Master en TEFL -Teaching English as a Foreign Language- (Granada), Experto en Patrimonio y Gestión Cultural (Sevilla), Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación -Psicología- (Granada). Science and Faith I, Facultat de Teologia de Catalunya. Investigador del ‘PsL System’ (metodología idiomas). Ha sido instructor de idiomas -inglés, español y japonés- en España (Intercam School of Languages, Cross-

roads Granada, IFES) y en Japón (Crossroads Japan, Inc. y Tozai Bunka Centre). Director comercial de Chacott Internacional S.A. Formador ocupacional. Gerente del Grupo de Desarrollo Rural: ADR Alpujarra. Comienza la práctica del aikido en España, hace 42 años, y la continúa en Japón durante varios años. En la actualidad, ostenta el grado de 6º Dan y el título de Shihan (maestro) del Honbu Dojo de la Aikikai, Aikido World Headquarters, de Tokio. Es Maestro-Entrenador Nacional Especialista de Aikido por la Real Federación Española de Judo y Deportes Asociados. Es presidente de la asociación nacional de clubs de aikido Spain Aikikai y de la Federación Nacional de Aikido Aikikai de España. Es alumno del maestro Seishiro Endo, discípulo del fundador del aikido Morihei Ueshiba. Ha escrito artículos y presentado ponencias y comunicaciones sobre aikido en varios congresos y jornadas. Traductor al español del libro “Vibración y Conexión. El Aikido que yo busco”, S. Endo (Ed. Alas, Barcelona). Sus artículos y ponencias suelen girar en torno a los aspectos educativo y ético del aikido, teniendo como foco la no-violencia como vehículo para la cultura de la paz. Es coordinador de seminarios nacionales e internacionales. Imparte seminarios en distintas ciudades españolas y otros países europeos y, desde hace 30 años, es instructor en su dojo Alpujarra Aikikai.

ABRIR LAS ESCRITURAS.

CLAVES PARA EL USO PASTORAL DE LA BIBLIA

Ianire Angulo Ordorika

Sumario: Tras el impulso que recibió a partir del Concilio Vaticano II, la Biblia se ha convertido en una presencia imprescindible en cualquier actividad evangelizadora. Con todo, la formación de los agentes de pastoral no siempre les capacita para situarse con comodidad ante un texto bíblico. Esta dificultad no se soluciona solo a través de conocimientos teóricos. La evangelización no es una mera transmisión de contenidos intelectuales, por eso el uso que en ella se hace de la Escritura requiere una conexión con la propia experiencia personal. Desde esta perspectiva, el artículo pretende ofrecer algunas claves que ayuden a enfrentarse de forma adecuada al uso de la Escritura en un contexto pastoral.

Summary: After the stimulus given by the Second Vatican Council, the Bible has become an essential feature of any evangelizing activity. However, the formation of pastoral agents does not always enable them to situate themselves comfortably in front of a biblical text. This difficulty is not resolved only through theoretical knowledge. Because evangelization is not a mere transmission of intellectual content, using the Scriptures requires personal implication and a connection with experience. From this perspective, this paper attempts to provide some clues that help to adequately address the use of the Bible in a pastoral context.

Palabras clave: Biblia, Pastoral, Evangelización, Interpretación bíblica.

Key words: Bible, Pastoral, Evangelization, Biblical Interpretation.

Fecha de recepción: 26 de abril de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2020

El Concilio Vaticano II no solo supuso un impulso inestimable al estudio bíblico, sino también al comienzo de cierta familiaridad de los creyentes con la Escritura. En la Constitución dogmática *Dei Verbum* se exhortaba a conocerla, leerla y acercarla a todos los cristianos (DV 25-26). Quizá en este momento nos llame poco la atención tal iniciativa conciliar, pero resulta muy llamativa si la enmarcamos en el contexto de la década de los sesenta del siglo pasado. Se trata de una decisión aún más provocadora si, además, imaginamos cómo tuvo que resonar en España, donde la lectura de la Biblia resultaba ser algo raro e incluso sospechoso¹.

¹ Para una visión panorámica de cómo se desarrolló la lectura de la Escritura en nuestra nación, J.M. SÁNCHEZ CARO, "La Biblia en España", en VVAA, *La Biblia en su entorno* (IEB 1), Verbo Divino, Estella 1992, 553-574; ID., *La aventura de leer la Biblia en España*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2000; A. RODRÍGUEZ CARMONA, "La Biblia en España (1950-2000). Reflexiones de un testigo", en F. CONTRERAS MOLINA (ed.), *La Biblia en España. Homenaje a Antonio Rodríguez Carmona*, Verbo Divino, Estella 2006, 19-57.

Lejos quedó ese momento de nuestra historia reciente en el que el acceso directo a la Biblia por parte de cualquier cristiano era extraño, a no ser que se tratara de clérigos. De hecho, el estímulo conciliar y su cálida acogida entre el pueblo de Dios han hecho que la Biblia tenga un renovado papel en las actividades evangelizadoras y en la vida de la Iglesia. A día de hoy, lo más habitual es remitir a un pasaje bíblico en cualquier iniciativa pastoral.

El papel renovado que ha adquirido la Biblia en las actividades evangelizadoras es muy de agradecer. Con todo, los agentes de pastoral no siempre se sienten cómodos a la hora de enfrentarse a estos textos. Este proceso de democratización de la Biblia no siempre ha ido acompañado de una necesaria formación que ofrezca conocimientos y herramientas necesarias para manejarse con cierta soltura entre los pasajes bíblicos. Vaya por delante nuestra más profunda valoración y admiración de todos aquellos agentes de pastoral que, con muy buena intención y grandes deseos de aportar lo mejor de ellos mismos, están a pie de calle en la misión evangelizadora. La pretensión de estas páginas es colaborar con todos ellos que, sin ser especialistas, se enfrentan a la Escritura en esta misión. Nuestro modo de agradecer la implicación y el compromiso de tantos es ofrecer algunas pautas que puedan ayudar en ese uso pastoral de la Biblia.

1. “Traducir” para que “se abran” las Escrituras

Si tuviéramos que elegir uno de los pasajes evangélicos más catequéticos, este podría ser, sin lugar a dudas, el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35)². El evangelista ofrece una catequesis eucarística en la que resulta sencillo reconocer los distintos momentos de las celebraciones comunitarias. El Resucitado se hace el encontradizo en el camino de dos discípulos decepcionados, escucha y acoge sus expectativas frustradas por la pasión y muerte del Galileo, para explicarles después cómo todo lo que han vivido encuentra su eco en la Escritura. El encuentro culmina en la mesa compartida, cuando caen en la cuenta de que es el Señor quien les parte el pan. La experiencia les impulsa a regresar a la comunidad y atestiguar que ellos también han visto al Resucitado.

Los elementos de la celebración eucarística se ubican con facilidad en el relato lucano, pero quisiera detenerme de modo especial en cómo el evangelista presenta lo que hoy para nosotros correspondería con la liturgia de la Palabra:

«Él les dijo: “¡Oh insensatos (ἀνόητος) y lentos de corazón (βραδεὶς τῆ καρδίᾳ) para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?” Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les tradujo (διερμήνευσεν) lo que había sobre él en todas las Escrituras» (Lc 24,25-27)

² Para un acercamiento a este pasaje, J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas IV. Traducción y comentario. Capítulos 18,15–24,53*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 570-599; F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas. Lc 19,28–24,53* (BEB 132), Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 619-652.

De entre los setenta y tres libros de la Biblia, el número de pasajes con los que los agentes de pastoral se suelen sentir más cómodos quedan reducidos al número de dedos de una mano, o de las dos si somos generosos. El texto del hijo pródigo, el buen samaritano o los evangelios de la infancia son algunos de los relatos que, debido a su uso frecuente, se convierten en terreno conocido para la mayoría de quienes llevan adelante la acción pastoral de nuestras comunidades. Por eso creo que más de uno se puede sentir un poco *insensato* y *lento de corazón* cuando se ve abocado a explicar otro relato bíblico diferente a aquellos que configuran su zona de confort. Esta identificación resulta aún más evidente si nos asomamos a los términos griegos que emplea el evangelista.

El adjetivo que se traduce como *insensato* (ἀνόητος) sirve para calificar a alguien que no tiene algo en la mente³. Así, lo que se les reprocha a los discípulos en primer lugar es la incapacidad mental para acoger la fe. Pero la dificultad no es solo intelectual, sino también se afirma que son *lentos de corazón* (βραδεὶς τῆ καρδίᾳ). En la mentalidad bíblica el corazón es el centro de la persona, la sede de su libertad, de su voluntad y el órgano con el que se *escucha* la Palabra de Dios (cf. 1Re 3,9). Esto explica que el primer mandamiento de Israel sea *escuchar* y amar a YHWH *con todo el corazón* (Dt 6,4-5). Ser *lento de corazón* remite a los obstáculos existenciales que entorpecen la confianza de estos dos personajes. Se trata de esa dificultad para fiarse de que lo sucedido con el Nazareno en Jerusalén no contradice lo que habían experimentado cuando le seguían por los caminos de Galilea.

Este escaqueo por el griego no es un mero comentario técnico, pues nos permite situarnos mucho más cerca de los discípulos que regresaban decepcionados a casa después de sus aventuras tras el Galileo. Ante la Escritura no es difícil que también nos sintamos sin herramientas intelectuales y, sobre todo, con una gran dificultad para conectar existencialmente con Ella. De ahí que se haga un mundo cuando en la actividad pastoral toca comentar un pasaje o elegir un texto desde el que trabajar.

Podemos caer en la falsa ilusión de que esta sensación de impotencia y torpeza se soluciona recibiendo un curso teórico que nos permita conocer más y mejor los libros de la Biblia. Conocerla es muy importante, sin duda, y lo habitual es carecer de una formación solvente que habría que remediar. Pero, a pesar de todo esto, esta medida solo sale al paso del primero de los reproches del Resucitado. Atañería a la condición de *insensatos*, pero no a la de *lentos de corazón*.

Como biblista por formación y vocación, consideramos que toda instrucción seria y sólida en torno a la Escritura resulta conveniente e ineludible. Pero, a pesar de esta convicción, también entendemos que es aún más urgente atajar el segundo de los reproches del Nazareno y capacitarnos para acoger existencialmente la Palabra. Como sucede ante las cuestiones más importantes de nuestra vida, las herramientas intelectuales solo serán útiles cuando permitan iluminar la propia historia y se acompasen con otras habilidades sapienciales más cotidianas. Para que un aprendizaje sea efectivo requiere cierta capacidad para conectar con el mundo emocional. Además, la evangelización es mucho más que una simple transmisión de contenidos, por eso el uso de la Biblia en la pastoral debería responder a la misma dinámica vital que le caracteriza.

³ Sobre estos términos, F. BOVON, *o.c.*, 639.

Aunque capacite para “acelerar” nuestro lento corazón, utilizando los términos de Lucas, en estas páginas vamos a dejar a un lado el necesario aprendizaje objetivo de la Biblia que nos convierte en menos *insensatos*, para centrarnos en un conocer existencial que también van a experimentar los protagonistas del relato lucano y que se arraiga en dos verbos que el evangelista va a emplear de forma poco habitual.

1.1 Una cuestión de verbos

La disposición de aquellos discípulos que regresan a sus hogares desde Jerusalén va a variar en el relato lucano. Si al comienzo son calificados como *insensatos* y *lentos de corazón* por ese misterioso desconocido que camina con ellos, algo cambia cuando comparten mesa con él y se ven urgidos a volver al mismo sitio de dónde venían.

«Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos» (Lc 24,33)

La transformación que Lucas imprime en sus personajes, esa que les va a hacer regresar con rapidez a la comunidad de Jerusalén, tiene que ver tanto con un peculiar modo en que el Maestro les hace llegar la Escritura como con la forma en que van a entender sus palabras y el efecto que provocarán en ellos. Para expresar ambas acciones Lucas recurre a dos verbos griegos que llaman poderosamente la atención: *traducir* (διερμενεύω) y *abrir* (διανοίγω).

Por una parte, se dice que Jesús, “empezando por Moisés y siguiendo por los profetas”, lo que hace es *traducirles* las Escrituras (Lc 24,27: διερμενεύω). Es tan curioso el uso de este término, que significa *traducir o interpretar*, que la mayoría de las versiones castellanas prefieren indicar que lo que hizo el Resucitado fue *explicarles* lo referente a Él en los textos sagrados. Con esta opción se simplifica el pasaje en nuestra lengua, siendo, a la vez, fiel a la idea del texto original. Con todo, al menos desde mi punto de vista, resulta mucho más expresivo hablar de *traducir* y mucho más coherente con la experiencia habitual de la mayoría de los cristianos de a pie, a los que muchos textos bíblicos les suenan un poco a chino.

Pero este *traducir* del Resucitado hay que entenderlo desde los parámetros judíos del cambio de era y no desde los nuestros. Para nosotros, una buena traducción no es aquella de la aplicación de Google, que pasa las frases palabra por palabra de una lengua a otra. Un hábil traductor es, más bien, el que muestra la capacidad de expresar en la riqueza de otro idioma la misma idea que se encierra en el original, lo que supone un virtuoso dominio de ambos. En cambio, la tradición semita llama *traducción* a una práctica muy distinta a esta y que ya se realizaba en las sinagogas palestinas en la época de Jesús.

En tiempos del Galileo se hablaba el arameo, por lo que el hebreo bíblico se había quedado relegado a las personas formadas y cultas. La mayoría de los creyentes no entendían esta lengua que, por otro lado, se seguía empleando en el culto religioso. Este es el motivo por el que surgieron los *Targumim*, que eran “traducciones” al arameo

de los textos sagrados⁴. Estos se leían inmediatamente después de la proclamación de la Palabra en hebreo. En este sentido, no eran *traducciones* tal y como nosotros las comprendemos. No buscaban sustituir los pasajes originales, pues estos se seguían escuchando en la liturgia sinagoga aunque el grueso de los asistentes no lo comprendieran. Los *Targumim* pretendían, más bien, actualizar, explicar y adaptar su mensaje a la situación que vivía la asamblea reunida.

Los dos de Emaús tienen muchas dificultades para descubrir el sentido de cuanto han vivido en Jerusalén. Jesús solo puede sortear estas trabas cuando hace una labor de *traducción*. Pero lo hace en este sentido judío, es decir, actualizando, explicando y adaptando su contenido a la situación vital de ambos discípulos. Lucas no ofrece más detalles sobre cómo el Resucitado realiza esta tarea, pero sí se menciona el efecto que esta produce en sus interlocutores y cómo ellos interpretan esa acción:

«Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su vista. Se dijeron uno a otro: “¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos abría (διανοίγω) las Escrituras?”» (Lc 24,30-32)

Cuando rememoran la sensación que produjo en ellos las palabras del misterioso peregrino que les acompañaba afirman que su *lento corazón* les *ardía* (Lc 24,32). Este es el efecto que provoca la acción del Resucitado y que también ahora se expresa de un modo inusual. La *traducción* de Jesús es percibida por los discípulos como un *abrirse* las Escrituras (διανοίγω). Es la única ocasión en la Biblia en la que se afirma que Esta *se abre*. El imaginario que late tras esta expresión es que la Escritura, que permanecía cerrada, oculta e impenetrable, se convierte en accesible gracias a que ha sido *traducida*.

Según el relato lucano, *traducir* y *abrir* las Escrituras son las dos caras de un mismo movimiento. De este modo, Jesús fuerza y vence la incapacidad existencial para acoger la Palabra que estaba implícita al definirles como *lentos de corazón*. El centro personal del *corazón*, que andaba rezagado en aceptar lo vivido, empieza entonces a *arder*. Esta es la dinámica a la que se nos invita en la liturgia y en la tarea pastoral: capacitar nuestros *lentos corazones* para que empiecen a *arder*. Pero antes de sumergirnos en esta transformación, necesitamos cambiar nuestra perspectiva.

1.2 Un cambio de perspectiva

Ya resulta clásico el dicho de que antes de morir hay que plantar un árbol, escribir un libro y tener un hijo. Aunque para esto último una servidora no va por buen camino, esta tríada refleja, en realidad, la percepción de que algo de las personas permanece inmortal en esas tres realidades que nos sobreviven. Como dignos

⁴ Para una mirada panorámica a cómo los *Targumim* interpretan el texto veterotestamentario, J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1993, 467-472

hijos de Gutenberg que todos nosotros somos, compartimos la mentalidad de que la lengua impresa permanece inalterable a lo largo del tiempo, mientras consideramos las palabras que no se escriben como frágiles víctimas de la provisionalidad. Esta cultura de lo escrito determina nuestro enfoque al acercarnos a un texto, especialmente a uno bíblico.

Una escena de la adaptación cinematográfica de la novela de Markus Zusak, “La ladrona de libros”, ilustra esta visión⁵. En un momento determinado Liesel, la niña protagonista que vive apasionada por la lectura y las palabras, accede a la demanda de Max, el judío que su familia adoptiva esconde en el sótano, y le describe el día que él no puede contemplar. La maestría en el uso de los términos permite que, quien estaba recluso sin poder ver el sol, termine exclamando: “¡gracias, ya lo he visto!”. También nosotros estamos acostumbrados a que las palabras generen experiencias y, con frecuencia, si aquello que leemos no nos “provoca” algo, no nos resulta suficientemente atractivo. Algo así nos sucede con la liturgia de la Palabra. Muchos de sus pasajes no nos suscitan ninguna sensación y buscamos escharbar intelectualmente en ellos en busca de una idea, una moraleja o una conclusión que nos pueda resultar significativa.

En cambio, si queremos asomarnos a la Escritura, tendremos que cambiar esta perspectiva para acercarnos a una mentalidad marcada por la cultura oral. La vivencia que se tiene del texto escrito en la Biblia se parece más a una escena de la película de Roberto Benigni: “El tigre y la nieve”⁶.

El protagonista, interpretado por el mismo director, es poeta y profesor de poesía en la universidad. Ante la pregunta de sus hijas por la razón que le llevó a convertirse en poeta, él remite a una vivencia que le impresionó en su infancia. Un pájaro se posó en su hombro durante unos minutos, pero no supo comunicar a su madre lo que había experimentado. La impotencia que le supuso desear compartir lo vivido y su incapacidad para expresarlo determinó su vocación poética. Transmitir la emoción vivida se convierte en el motor de la poesía. Del mismo modo, los relatos bíblicos no buscan provocar una experiencia por ellos mismos, sino narrar una vivencia creyente que resulta anterior a su narración. Las palabras, primero de modo oral y luego por escrito, son solo el canal necesario para compartir algo fundamental que requiere ser contado.

Por eso, asomarnos a la Escritura exige como paso previo cambiar nuestro punto de partida. Se trata de aprender a mirar con los ojos de un pueblo para el que escribir no es una acción simplemente estética. Al revés, Israel siente la urgencia de narrar para vivir, pues percibe como exigencia vital la necesidad de poner palabra a una vivencia que le desborda y que tiene que ser contada, porque en ella se juega su identidad fundamental. Entre las líneas de la Biblia no se narran dogmas abstractos, verdades de fe o teorías religiosas, sino experiencias creyentes que rezuman vida y que permanecen muy pegadas a lo cotidiano. La dificultad estriba en que estas han de ser descubiertas y sacadas a la luz, pues con frecuencia se esconden bajo los ropajes de formas de expresión, cultural y cronológicamente lejanas, que no siempre resultan sencillas ni evidentes para nosotros.

⁵ Si la novela se publicó en el 2005, su adaptación cinematográfica fue dirigida por Brian Percival en el 2013.

⁶ Fue estrenada en el 2005. Aunque comparte título con una novela de Fernando Butazzoni publicada en 1986, película y obra literaria solo comparten el título.

Eso sí, cuando alguien nos *traduce* sus palabras y la Escritura se nos *abre* podremos reconocernos descritos en Ella. Es entonces cuando alcanzamos la experiencia humana y creyente que se agazapa en cada pasaje y descubrimos que conecta esencialmente con la nuestra. Así podremos darnos cuenta de que esas historias de apariencia lejana son también la nuestra, porque Dios actúa en nuestras existencias como lo hizo con tantos otros creyentes que nos precedieron. Será en ese momento cuando podamos celebrar con el mismo corazón ardiente que tenían los dos de Emaús y compartir con los demás, tal y como ellos hicieron.

Más de uno estará pensando al leer estas líneas que todo esto suena muy bonito, pero ¿cómo facilitar este reconocernos reflejados en unos textos tan antiguos? De esto nos ocuparemos a continuación.

2. Cuando las Escrituras “se abren”

Recapitulando lo dicho hasta ahora, el texto de Emaús nos ha sugerido que vivir nuestra tarea pastoral con la Palabra, sea en la celebración o fuera de ella, tiene que ver con *traducir* la Escritura para que Esta se *abra* y se convierta en significativa para sus oyentes. El corazón que permanecía *lento* comienza a *arder* en la medida en que se produce una conexión entre aquello que se ha saboreado por propia experiencia y las vivencias creyentes que laten bajo las palabras del texto bíblico. Para ello, la condición primera no es solo cambiar la perspectiva con respecto a la función que ostenta la narración como vehículo para hacer llegar una vivencia, sino también ser capaz de poner palabra, de verbalizar aquello que nos bulle por dentro.

Todos los que están comprometidos con la tarea evangelizadora asumen el reto de propiciar que a otros también se les *abran* las Escrituras como a los dos de Emaús. Lo normal es que, con lo que hemos venido diciendo hasta ahora, cualquier agente de pastoral se sintiera desbordado ante tal tarea. No sé si es un alivio o no, pero es importante caer en la cuenta de que esta labor supera con mucho nuestras capacidades. Nadie va a conseguir esta meta... no, al menos, por nosotros mismos. Como muestra el relato lucano que nos sirve de marco, solo Jesús es el que *traduce* y aviva las ascuas de los corazones.

El Apocalipsis, con su lenguaje plagado de símbolos, expresa esta misma certeza:

«Vi también en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos. Y vi a un ángel poderoso que proclamaba con fuerte voz: “¿Quién es digno de abrir el libro y soltar sus sellos?” Pero nadie era capaz, ni en el cielo ni en la tierra ni bajo tierra, de abrir el libro ni de leerlo. Pero uno de los Ancianos me dice: “No llores; mira, ha triunfado el León de la tribu de Judá, el Retoño de David; él podrá abrir el libro y sus siete sellos”» (Ap 5,1-5)

Por más que invirtamos las mejores fuerzas y todo nuestro empeño, el Resucitado es el único capaz de desvelar el sentido de la Escritura, de la historia y de nuestras propias vidas. En cristiano, nuestra labor pastoral es solo una torpe mediación que el

Señor insiste en emplear. Sin que reste un ápice a nuestro deseo responsable de poner en juego cuanto está en nuestra mano, no se nos puede olvidar que solo Él es “digno de tomar el libro y abrir sus sellos” (Ap 5,9), porque solo Él puede transformar la letra muerta en letra viva.

2.1 De letra muerta a letra viva

Si hay una característica divina que la Biblia tiene muy clara es que YHWH habla. Esta condición de parlante se hace evidente desde las primeras páginas de la Escritura, cuando en el primer relato de la creación la realidad se organiza en función de sus palabras (cf. Gn 1,1-30). La repetitiva secuencia de “dijo Dios” que jalona ese pasaje muestra la convicción creyente de que el Señor de Israel no solo se expresa, sino que realiza aquello que dice. Esta capacidad de comunicación es la que le diferencia de forma radical con los ídolos, porque estos “tienen boca y no hablan” (Sal 115,5; 135,16).

Ese Dios empeñado en revelarse a lo largo de la historia de Israel se dice de modo definitivo en el Hijo encarnado, por eso el cuarto evangelio comienza hablando de Jesús como *Logos* que toma carne (Jn 1,1-14). El cristianismo no es una “religión de libro” como el Islam, porque la Palabra de Dios definitiva es la misma persona de Jesucristo. De aquí se derivan algunas consecuencias. La primera es que la Escritura adquiere sentido desde las palabras y los gestos del Resucitado. Él es la lente que nos permite leer la Biblia y descubrir un significado que, a veces, desborda sus líneas. Es lo que harán los primeros cristianos con los textos del Antiguo Testamento al redescubrirlos como referidos al Maestro y percibiendo que en Él llegan a su más pleno cumplimiento.

En segundo lugar, este movimiento de encarnación es tan característico de Dios que también la Biblia lo asume. En Ella la Palabra divina adquiere corporalidad en palabras muy humanas, con el lenguaje, los conocimientos, la perspectiva y los géneros literarios de unas personas pertenecientes a un mundo cultural y a un tiempo muy alejado del nuestro. Del mismo modo que para los coetáneos de Jesús no resultaba fácil reconocer al Hijo en el Galileo, también nos cuesta alcanzar la Palabra entre las palabras.

Una tercera consecuencia es que ya no podemos revertir la dinámica de encarnación. No resulta lícito pretender convertir en texto fosilizado e inmóvil ese decir divino que se recoge en la Biblia y que se hace “uno de tantos” en Jesús (Flp 2,7). El Resucitado es quien, a su vez, “resucita” la que podría ser para nosotros *letra muerta*, de modo que podemos sentir lo que afirma Hebreos:

«Pues, viva es la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que espada alguna de dos filos. Penetra hasta la división entre alma y espíritu, articulaciones y médulas; y discierne sentimientos y pensamientos del corazón. No hay criatura invisible para ella; todo está desnudo y patente a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Heb 4,12-13).

Jesucristo es el que provoca que la Palabra nos siga escociendo y resultando incómoda. Él nos rescata de la permanente tentación de domesticarla para evitar que

nos saque de nuestra zona de confort y nos lance hacia lo incierto. Ninguno de los aquí presentes está vacunado contra este inconfesable deseo de que la Escritura nos mantenga en la comodidad de lo controlado, de lo sabido y de lo que no rompe en exceso nuestros esquemas. Pero, si no nos disponemos a quedar infectados por esta dinámica, necrosaremos los textos bíblicos con nuestra actitud e impediremos que toquen nuestro corazón y nos recreen por dentro.

2.2 Cuando la Palabra “nos dice” ...

Hemos hablado mucho de la importancia de conectar con la experiencia creyente que se oculta tras los textos bíblicos, pero esta vinculación no es fruto de nuestra decisión o de nuestra voluntad. Solo el Vivo puede convertir la Palabra en viva, de modo que solo el Resucitado puede hacer que la Escritura esquite nuestras armaduras inconscientes, nos recree y “nos diga” por dentro. Es algo similar a lo que sucede con la protagonista del largometraje de Woody Allen “La rosa púrpura de El Cairo”⁷. Mia Farrow da vida a una camarera apasionada por una película que va a ver incansablemente. En una de estas sesiones de cine el actor principal atraviesa la pantalla para dirigirse a una sorprendida espectadora a la que anima a fugarse con él.

Algo parecido a esta escena es lo que nos puede suceder a nosotros si dejamos que Jesús nos *abra* la Escritura. Como le pasaba a la protagonista de la película, los textos que hemos leído mil veces adquieren vida propia, nos interpelan de forma directa y nos lanzan una invitación a implicarnos existencialmente en su trama. Aunque solo el Resucitado sea Quien nos introduce en la Palabra, es nuestra disposición la que posibilita dejar de ser espectadores para convertirnos en personajes activos que entran en relación con los relatos bíblicos.

Insistir, como estoy haciendo, en que es la acción del Resucitado la que permite que la Escritura “nos diga” por dentro puede llevarnos a una errónea pasividad. No hay nada más comprometido y activo que “dejar hacer” a Otro y quitar obstáculos a su paso. La irresistible atracción que Mia Farrow sentía por la película que visionaba una y otra vez será lo que impulse al galán a salir de la pantalla. Esa disposición y apertura es la que somos invitados a promover en nosotros y en quienes servimos en la misión pastoral, lo que no es una tarea fácil ni anodina.

Por experiencia personal os puedo compartir que no es nada sencillo provocar una fascinación ante la Biblia semejante a la que muestra la protagonista de la película de Woody Allen. Esta atracción solo se produce por contagio, cuando nosotros mismos hemos sido seducidos por la Escritura. Y es que solo la pasión puede despertar en otros esa misma pasión de forma natural.

⁷ Esta película, escrita y dirigida por Woody Allen, se estrenó en 1985.

2.3 ... ¡y arde el corazón!

En el tráiler de la película “La librería”, de Isabel Coixet⁸, la protagonista declara con contundencia: “Cuando leemos una historia, la habitamos”. Pero esta afirmación es, sin duda, una generalización demasiado rotunda. Implicarnos y entrar en un relato no es algo que se produce de modo tan espontáneo. En el caso que nos ocupa, la conexión existencial con la Palabra se produce por una confluencia entre nuestra disposición vital y la acción del Resucitado que, convirtiendo la Escritura en algo vivo, nos la *abre*. Como les sucedió a los dos de Emaús, es en este cruce de caminos entre su acción y nuestra activa pasividad cuando el corazón, *lento* de por sí, comienza a *arder*.

Si atendemos a nuestras celebraciones o a las actividades pastorales que preparamos, estas serán significativas cuando los corazones de quienes participamos entren en combustión. Y, si bien es cierto que el fuego lo pone Otro con mayúscula, somos nosotros los que disponemos del “material inflamable”. La labor de preparar esta hoguera no se lleva adelante, ni en nuestras vidas ni en las de aquellos hacia los que dirigimos nuestros esfuerzos evangelizadores, procurando “saber” historias de la Biblia. Las letras de cantantes como Ismael Serrano o Joaquín Sabina están atravesadas por referencias bíblicas sin que este conocimiento les haga creyentes y mucho menos “celebrantes”. Nos disponemos a la lumbre en la medida en que ponemos en diálogo nuestras vivencias y aquellas que laten en la Escritura.

A veces tenemos ciertos reparos cuando aquellos hacia los que dirigimos nuestros esfuerzos pastorales son niños. A la hora de abordar un texto bíblico con ellos es recurrente que nos brote la pegas porque pensemos que “no lo van a entender”. A estas alturas, espero que ya se pueda reconocer la trampa de este argumento, pues no se trata de “entender” un concepto o captar un mensaje, sino de percibir una vivencia.

En contra de muchas ideas previas que a veces albergamos los adultos, los niños almacenan en su corta vida muchas de las experiencias fundamentales de las que está transida la Biblia. Miedo, gozo, dudas, incertidumbre, búsquedas, dolor... han sido sentidos por los más pequeños aunque sea en germen. Pero este carácter germinal no le quita ni hondura ni validez a tal bagaje experiencial. Quién ha vivido algo así en diminutivo puede hacerse una idea de lo que supone hacerlo “en mayúscula”, cuando las vivencias son mayores. No cometamos el error de proyectar sobre los más pequeños nuestra propia dificultad para pasar del plano intelectual al existencial, de lo pensado a lo sentido. De hecho, es fácil que ellos tengan más facilidad para esta transición que quienes tenemos más edad.

3. A modo de conclusión: “Effatá” (Mc 7,34)

Al inicio de este artículo hemos comentado que solo en el texto de Lucas se recurre a la expresión *abrir la Escritura*, pero no es lo único que Jesús *abre* en el Nuevo

⁸ Se trata de una adaptación cinematográfica de la novela del mismo nombre de Penelope Fitzgerald. Se estrenó en 2017.

Testamento. Entre los pocos términos arameos que siembran los evangelios topamos con uno en Marcos que reclama nuestra atención:

«Le presentan un sordo que, además, hablaba con dificultad, y le ruegan imponga la mano sobre él. Él, apartándole de la gente, a solas, le metió sus dedos en los oídos y con su saliva le tocó la lengua. Y, levantando los ojos al cielo, dio un gemido, y le dijo: “Effatá”, que quiere decir: “¡Ábrete!” Se abrieron sus oídos y, al instante, se soltó la atadura de su lengua y hablaba correctamente» (Mc 7,32-35).

Únicamente en esta ocasión aparece este imperativo en la lengua del Galileo: *Effatá*. Aquel que tras la resurrección será “digno de tomar el libro y abrir sus sellos” (Ap 5,9) ya había mandado abrir los oídos sellados de un sordo en el que todos nosotros nos podemos sentir reflejados. Y es que no es difícil que nos sintamos un poco *sordos y torpes para hablar* en lo que implica el trabajo evangelizador.

Como todas las llamadas de Dios, también la invitación pastoral nos desborda y supera con mucho nuestras capacidades personales. No es difícil prestar más atención a esa *insensatez y lentitud de corazón* que se les reprochaba a los discípulos de Emaús y que también descubrimos en nosotros, que a la acción de un Señor que se empeña en contar con nuestra frágil realidad y convertirnos en mediadores para otros de un encuentro vital con la Palabra. Pero, del mismo modo que Jesús *abre* la Escritura, también nos *abre* el oído para poder acogerla en nuestra vida, mientras libera nuestra lengua para hacernos instrumentos de su Buena Noticia.

Somos, sin duda, unos *pobres siervos* que hacemos lo que teníamos que hacer (Lc 17,10), pero a los que se les regala ser testigos de primera de mano de cómo el Señor sigue haciendo *arder el corazón*. Como sordos sanados, se nos invita a *traducir* la Escritura, a desentrañar de bajo sus ropajes literarios la experiencia creyente que sigue siendo elocuente, a reconocer la vivencia que se cuece bajo las historias de quienes nos rodean y a ponerla en diálogo existencial con el relato bíblico. De este modo nos transformamos en cómplices de esa misma acción sanadora de Jesús en otros a los que Él también *abre* los oídos para que se le *abra* la Palabra.

**UN LENGUAJE PARA LA PALABRA DE DIOS.
REFLEXIONES SOBRE LA “PALABRA DE DIOS” EN EL CONTEXTO
DEL DIÁLOGO ISLÁMICO-CRISTIANO¹**

Tobias Specker SJ

Sumario: El “logocentrismo”, el poner el foco en la Palabra de Dios, es a la vez un punto de contacto y una diferencia decisiva entre el cristianismo y el islam. A la vez, una Teología de la Palabra de Dios hasta ahora ha tenido poca significatividad en el diálogo interreligioso. Este artículo quiere mostrar que una reflexión más intensa sobre la conexión entre revelación y lenguaje, y un análisis de las formas concretas lingüísticas y literarias, ayuda a relacionar las teologías cristiana e islámica de la revelación. Para ello, en primer lugar, se problematiza la yuxtaposición de encarnación e “inlibración”, posteriormente se critica una comprensión islámica muy extendida de la revelación, y finalmente se perfila una nueva posibilidad de encuentro a través de nuevas aproximaciones hermenéuticas al Corán.

Summary: The “logocentrism”, the focus on the Word of God, is both contact point and decisive difference between Christianity and Islam. At the same time a theology of the Word of God has so far had little significance for interreligious dialogue. The present article wants to show that a more intensive reflection on the connection between revelation and language and an analysis of concrete linguistic and literary forms helps to relate Christian and Islamic theology of revelation. For that first the contrasting juxtaposition of incarnation and “inlibration” is problematized, then a widespread Islamic understanding of revelation is criticized, and finally a new chance of encounter through the new hermeneutical approaches to the Qur`ān is outlined.

Palabras clave: Corán, encarnación, inlibración, revelación, Palabra de Dios.

Key words: Coran, incarnation, inlibration, revelation, Woord of God.

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 10 de junio de 2020

1. Introducción

En un punto concreto, Hans Waldenfels² es inexorable: quien se mueve en el

¹ El texto alemán original de este artículo se publicó en KLAUS VELLGUTH y GÜNTHER RISSE (eds.), *Denken, das Weite atmet: Text und Kontext in der Theologie. Festschrift für Hans Waldenfels* © Matthias Grünewald Verlag, Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2017, 115-152. Agradecemos a Verlagsgruppe Patmos el permiso para la traducción del texto y a Jesús García de Leaniz SJ su inestimable ayuda para realizar dicha traducción.

² N.T.: Hans Waldenfels (Essen, 1931), en cuyo honor se escribe este texto, es jesuita, Licenciado en Filosofía

ámbito intercultural o interreligioso debe aprender lenguas extranjeras, es decir, no europeas³. Una mera comunicación en la *koiné* inglesa no es suficiente porque por lo general evita el auténtico encuentro y la confrontación con lo realmente experimentado como extraño⁴. Esto se agudiza para el teólogo y la teóloga. De ellos exige Waldenfels una especial sensibilidad lingüística, porque la teología tiene una relación especial con la lengua: “La lengua y la lingüística están íntimamente relacionadas con el tema central de la teología cristiana”⁵. Por lo tanto, el lenguaje no es sólo el medio, sino un tema de la teología, a saber, que “Dios viene a la lengua”⁶. En “la venida de Dios” se anuncia una tensión: Por un lado, Dios, que es esencialmente palabra, no queda simplemente absorbido por el lenguaje. Él es la contraparte permanente frente al lenguaje, y la expresión “Palabra de Dios” es cualquier cosa menos evidente⁷. El misterio de Dios, su indecibilidad, no desaparece en su Palabra, y esta, por el contrario, tampoco puede ser alcanzada por la mera repetición de las palabras bíblicas. Sin embargo, por otro lado, Dios se determina a sí mismo como interpelante e interpelado. La “Palabra de Dios”, que se hizo hombre en Jesucristo, no puede por tanto pensarse en pura correspondencia con el lenguaje humano⁸. Para Él el silencio no es *per se* más apropiado que el hablar. Incluso la indecibilidad quiere ser dicha y es conocida por nosotros sólo como interpelados⁹.

Esta tensión entre distinción y relación vale, sin embargo, no sólo para la relación entre Dios y el lenguaje, sino también para el mismo lenguaje humano, como subraya Waldenfels repetidamente¹⁰. El lenguaje es, por un lado, la esencia de la comunicación y el puente de la distancia. Sin embargo, por otro lado, en su diversidad es al mismo tiempo el lugar por excelencia para experimentar la incompreensión y la extrañeza¹¹. En ambos aspectos –en la Palabra de Dios y en el lenguaje humano– se entrecruzan así la cercanía y la distancia, la relación y la alteridad. Sobre la base de esta analogía estructural, una reflexión de teología sistemática sobre la Palabra de Dios no puede por lo tanto prescindir del lenguaje concreto¹².

La relación entre la teología y el lenguaje pone de manifiesto la relación entre trascendencia e inmanencia tanto como la forma lingüística concreta, forma en la

(Pullach y Tokio), y Doctor en Teología (Gregoriana de Roma, Wurzburg y Varsovia). Desde el año 1977 es profesor de Teología Fundamental, Teología de las Religiones No-Cristianas y Filosofía de la Religión en la Universidad de Bonn.

³ Cf. H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Borengässer, Bonn 1997, 25.

⁴ Cf. *Ibid.*, 24.

⁵ *Ibid.*, 76.

⁶ *Ibid.*, 76 y *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005, 31.

⁷ Cf. H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, 77ss.41-43. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 103.113.453.

⁸ Respecto a esta tensión cf. H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 103-106.112ss.

⁹ Cf. H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, 78.87.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 30-32.

¹¹ “Nirgends wird die uneingeholte Fremdheit des Anderen so offenkundig wie in einer sogenannten Fremdsprache”, *Ibid.*, 39.

¹² Waldenfels ve en esta tarea la contribución de la Teología de la Palabra de Dios, más que un impedimento Cf. *Ibid.*, 81.

que “Dios viene a la lengua”. ¿Qué significa esto en el diálogo con posiciones islámicas con las que la fe cristiana comparte la afirmación de que Dios ha hablado a los hombres, y se diferencia al mismo tiempo más profundamente en la pregunta sobre lo que debe entenderse como Palabra de Dios? En esta reflexión, Waldenfels enseña a no ignorar la lingüística concreta, también en sus características¹³ estético-literarias y no sólo en la informativa, y así da una pista sobre lo que persiguen las siguientes consideraciones. Estas consideraciones quieren demostrar que las reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo cristiano-islámico han prestado poca atención hasta ahora, por razones vinculadas a la teología sistemática, a la lingüística del Corán como “Palabra de Dios”, así como al testimonio bíblico de la “Palabra de Dios”. Por el contrario, las consideraciones de este ensayo asumen que una reflexión más intensa sobre la relación entre la revelación y el lenguaje, y un análisis de las formas lingüísticas concretas en las que sale al encuentro la pretensión de ser “Palabra de Dios”, ayudan a percibir más fácilmente las concepciones cristianas e islámicas también en sus permanentes diferencias. En suma, las reflexiones sobre la lingüística de la Palabra de Dios son, por tanto, una clave para, primero, posibilitar la reflexión en teología sistemática sobre la contextualidad, y para situar luego a cada una de las dos religiones en el contexto de la otra.

2. La “Palabra de Dios” en la diferencia entre encarnación e inlibración¹⁴

En el contexto del diálogo cristiano-islámico, no es raro que se subraye que ambas religiones dan una posición especial a la idea de que Dios se revela a sí mismo a través de su Palabra. Dan Madigan se refiere explícitamente a la Palabra de Dios como un punto de referencia común¹⁵, Hans Zirker y Mohammed Gharaibeh relacionan ente si la Biblia y el Corán bajo el título “La Palabra de Dios en la historia”¹⁶ y Gerhard Gäde habla incluso de un “logocentrismo” del cristianismo y el Islam, en el que “se penetran mutuamente (pericóricamente)”¹⁷. El cristianismo enfatiza que “Dios muchas veces y de muchos modos... habló a los padres por medio de los profetas; pero en esta etapa final nos ha hablado por medio de su Hijo” el cual “mantiene el universo con su palabra poderosa” (Hebreos 1,1-2). El cristianismo da

¹³ Cf. *Ibid.*, 27.44ss.

¹⁴ N.T.: Inlibración es un concepto desarrollado por Harry A. Wolfson (1887-1974) siguiendo la lógica del concepto de encarnación. La inlibración describe el hecho de como en el islam Dios se hizo libro, frente al hacerse carne del cristianismo.

¹⁵ “The most important common belief our traditions share is that the Word of God has been spoken in our world – the eternal divine word that is of the very essence of God”. D. MADIGAN, “Some Aspects of Christian Theologizing in Relation to Islam” *Current Dialogue* 52 (2012) 51.

¹⁶ H. ZIRKER y M. GHARAIBEH, “Gottes Wort in der Geschichte: Bibel und Koran” en Meißner, V. *et al.* (eds.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Georges Anawati Schriftenreihe Band 12, Herder, Freiburg 2014, 107-116.

¹⁷ G. GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen*, Ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009, 206. “Beide Religionen begründen ihr Sprechen von Gott, indem sie sich auf sein Wort berufen und darin zentriert sind”, *Ibid.*, 207. Cf. también “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam”: *ZKTh* 132 (2010) 133.

al testimonio hablado de la revelación una posición central y desarrolla, sobre todo en su variante reformada, su propia Teología de la Palabra de Dios. La perspectiva musulmana ve en el Corán la Palabra *de Dios*, pero también precisamente como *Palabra* de Dios. Y como también siempre se consideró la existencia de una relación al detalle entre el lenguaje humano y el origen divino, así esta suposición lleva una alta apreciación del idioma (árabe) en la historia islámica de las ideas y una intensa reflexión sobre la relación entre lenguaje y revelación tanto en la teología especulativa (*kalām*) como en metodología jurídica (*usūl al-fiqh*). Y nada menos que el mismo Concilio Vaticano II hace propio esta consideración como elemento clave evidente de una comprensión teológica de la revelación. En *Nostra Aetate* 3 los Padres del Concilio, al afirmar la “alta estima que la Iglesia Católica tiene por los musulmanes”, también se refieren al mismo Dios “que ha hablado a los hombres”. Pero esta formulación muestra inmediatamente su ambivalencia, dejando abierto si significa que Dios habló específicamente a “los musulmanes” y cómo sucedió: ¿A través de Mahoma?, ¿en el Corán?¹⁸.

La formulación deliberadamente abierta apunta a las diferencias recurrentes y ya frecuentemente discutidas entre el cristianismo y el islam. En primer lugar, ambas religiones obviamente tienen puntos de vista muy diferentes sobre el estatus de las respectivas Escrituras: Mientras que la Biblia es un testimonio del hecho de la revelación, el Corán es la representación, el hacerse presente en la lengua, de la Palabra de Dios y, con ello, “para todas las situaciones... la Palabra de Dios ajustada a nuestra insuficiente comprensión”¹⁹. En consecuencia, surge una y otra vez la pregunta de si la subsunción bajo el título “religiones del libro” es realmente acertada²⁰. En segundo lugar, la diferencia en el estatus de la Escritura se debe a una comprensión diferente de la revelación. Esta diferencia se esquematiza a veces como la auto-revelación personal de Dios en Jesucristo frente a una revelación teórico-instructiva de la voluntad de Dios en el Corán. Por lo tanto, con este punto de convergencia no se afirma desde un principio una igualdad de la interpretación. Por el contrario, con la “Palabra de Dios” se señala inicialmente algo esencialmente diferente: la Palabra de Dios en el cristianismo es Jesucristo, mientras que en el islam es la palabra recibida por Mahoma, que a su vez pretende ser Palabra de Dios, para confirmar y corregir definitivamente las manifestaciones anteriores de Dios, y para constituirse como el Corán en el transcurso de 23 años hasta la muerte de Mahoma. El examen de las diferentes sistemáticas de la comprensión de la fe problematiza comparaciones apresuradas entre la Biblia y el Corán, así como entre Jesús y Mahoma. En consecuencia, desde el punto de vista de la teología sistemática, este examen permite que

¹⁸ Cf. A. MIDDELBECK-VARWICK, “Der eine Gott, ‘... der zu den Menschen gesprochen hat’ (NA3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen”: *ThQ* 191 (2011) 149.

¹⁹ H. ZIRKER y M. GHARAIBEH, “Gottes Wort in der Geschichte: Bibel und Koran”, 108. Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 133.135.

²⁰ Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 131. Cf. el pasaje de la conferencia de Erik Peterson sobre la historia de la Antigua Iglesia “Das Christentum – eine Buchreligion?” de 1928, E. PETERSON, “Das Christentum – eine Buchreligion?” en *Ausgewählte Schriften. Theologie und Theologen. Teilband 9/1, Texte*, Editado por Barbara Nichtweiß, Echter, Würzburg 2009, 233.

se coordinen mejor respectivamente Jesucristo y Corán²¹, y en un segundo momento la Recitación y la Eucaristía²².

Sin embargo, esta asociación no sólo ha llevado a una más aguda percepción de las diferencias, sino también a un nuevo nivel de comparación en el que las opiniones musulmanas sobre la naturaleza del Corán se correlacionan con las opiniones cristianas sobre la naturaleza de Cristo. Este nivel de comparación se expresa a menudo por la contraposición de encarnación e inlibración. El neologismo inlibración se debe a la exposición detallada del *kalām* islámico temprano del estudioso de la religión estadounidense Harry Wolfson en su libro póstumo de 1976 *The Philosophy of the Kalam*. Básicamente, este pone en paralelo las cuestiones cristológicas con la discusión sobre la naturaleza del Corán, y es asumido en este sentido por los teólogos cristianos en el contexto de preocupaciones mayoritariamente sistemáticas.

2.1 Tres dimensiones del concepto de inlibración

La preocupación de Harry Wolfson, que enseñó en Harvard desde 1915 y durante casi medio siglo, está fundamentalmente orientada hacia la historia de la teología. Wolfson quiere rastrear el desarrollo sistemático de la comprensión musulmana del Corán en su relación con la historia de la teología judía y cristiana²³. Considera que esta relación se da en dos contextos de discusión: En primer lugar, los teólogos especulativos islámicos discuten la cuestión de la creación o la no creación (creaturalidad o no-creaturalidad) del Corán (*ma'l'q'l'ayr ma'l'q*) con respecto a la relación entre Dios y sus atributos²⁴. Sobre esta cuestión, afirma Wolfson que una doctrina coránica bien fundamentada de un Corán creado preexistente – también influenciada²⁵ por las ideas judías de la Torá preexistente –, bajo el influjo de una doctrina de atributos de inspiración cristiana se transforma en la doctrina de un Corán increado preexistente²⁶. En segundo lugar,

²¹ El origen del poner en paralelo a Cristo y al Corán se denomina de forma diferente: Según Joachim Valentin se remonta a W.C. Smith y fue popularizado en Alemania por Annemarie Schimmel. Cf. J. VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt? Christliche und islamische Variationen eines Themas”, en *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2009, 168. Angelika Neuwirth nombra a Nathan Söderblom en referencia a Dan Madigan. Cf. A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010, 158 Fn71. Se refiere a la problematización explícita de los niveles de comparación; la tematización del paralelismo Cristo-Corán es por supuesto ya más antigua. Cf. H. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, 62ss.

²² Cf. N. KERMANI, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, C.H.Beck, München 2011, 212-232.

²³ Cf. VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 169. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 58-64, ofrece una visión general de la investigación sobre la evaluación de un influjo cristiano en el *kalām*.

²⁴ N.T.: El islam reconoce la existencia de unos atributos de Dios (misericordia, amabilidad, clemencia, compasión, justicia, poder...) que están recogidos en la tradición de los 99 nombres de Dios. Estos atributos son poseídos por Dios de una manera total y absoluta, mientras que el ser humano, por ser criatura limitada, solo puede tener esos atributos de una manera medida a su capacidad. Hay debates históricos en el islam sobre el carácter último de dichos atributos.

²⁵ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 238.263.

²⁶ “The upshot of our discussion is that the belief in a pre-existent uncreated Koran was a revision of an original belief in a pre-existent created Koran and that, while the original belief in a pre-existent created Koran was based directly upon the teaching of the Koran itself, the revised belief in a pre-existent uncreated Koran was

los teólogos especulativos islámicos discuten la relación del Corán preexistente con sus formas de expresión humanas –formas creadas– a saber, en la memoria humana, en la escritura humana y en la recitación humana²⁷. En este debate, Wolfson ve a los teólogos musulmanes como inspirados en la doctrina cristiana de las dos-naturalezas, aunque demuestra que esta influencia es mucho más escasa²⁸. El término inlibración sirve ahora a Wolfson para caracterizar aquellas posiciones que valoran a la humanidad según su forma de actuación²⁹. Así, el término abre un panorama cuádruple que combina ambas discusiones (creaturidad/no-creaturidad así como aceptación/rechazo de la inlibración):

- Posiciones que combinan la creaturidad del Corán con la idea de la inlibración,
- Posiciones que combinan la creaturidad del Corán con un rechazo de la inlibración,
- Posiciones que combinan la no-creaturidad del Corán con la idea de una inlibración,
- Posiciones que combinan la no-creaturidad del Corán con un rechazo de la inlibración³⁰.

En conjunto, queda claro que Wolfson no se ocupa de una comparación desde el punto de vista de la sistemática de una teología cristiana e islámica de la Palabra de Dios, sino de una dependencia teológico-histórica, así como de una sistematización de las discusiones internas-islámicas³¹. Comoquiera que se valoren

an offshoot of the belief in eternal uncreated attributes, which belief, as we have seen, arose under the influence of the Christian doctrine of the Trinity”, WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 241, cf. *Ibid.*, 244.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 259.

²⁸ Como los teólogos islámicos conocían las discusiones cristianas sobre la encarnación y la doctrina de las dos naturalezas, Wolfson se preguntaba si “there was not also in Islam a controversy over the problem of the inlibration, that is, the embockment, of the pre-existent Koran in the revealed Koran and also over the problem of whether the revealed Koran had two natures, a divine, and a man-made”. ¡La suposición de una influencia real se señala más tarde con un ‘we imagine!’” Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 724. Hasta ese punto la afirmación de que las declaraciones islámicas sobre la presencia de la palabra divina en las formas humanas de expresión del Corán están “expresamente inspiradas en el cristianismo”, VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 173 (cf. D. ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken”: *Theologie und Philosophie* 84 (2009) 401) refleja ciertamente la intención de Wolfson -pero que Wolfson demuestre esta afirmación no se me demuestra- en contraste con la discusión de la doctrina de los atributos.

²⁹ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 246.268.

³⁰ Wolfson ofrece una visión de conjunto sobre las posiciones.

³¹ Los teólogos cristianos a veces adoptan la perspectiva teológica-histórica de Wolfson para paralelizar la diferencia entre una comprensión *Mu‘tazilita* y *As‘aritic* del Corán con la diferencia entre una comprensión arriana y una ortodoxa de Cristo. Cf. K. VON STOSCH, “Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans”: *ZKTh* 129 (2007) 65-67. Él puede referirse además a algunas de las sugerencias de WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 263.

las dependencias de Wolfson, su tesis de la inlibración tiene por otro lado como consecuencia que la discusión sobre la “Palabra de Dios” en el Cristianismo y el Islam se coloca esencialmente en el horizonte de la discusión sobre la creaturidad y la no-creaturidad del Corán.

Es desde aquí que los teólogos cristianos se refieren ahora al concepto de Wolfson. Los teólogos cristianos utilizan el término de la inlibración más allá de su lugar en la historia de la teología, para referirse a una cuestión de teología sistemática que conecta a las religiones: Joachim Valentin caracteriza sucintamente el problema básico solo como la “aporía lógica, incluso antinomia, entre el monoteísmo radical y la necesidad teológica de un medio de revelación”³². Dirk Ansorge explica: “Con esto, sin embargo, las tres religiones monoteístas se enfrentan a la tarea de transmitir juntos conceptualmente la trascendencia de Dios frente al mundo y su revelación en el tiempo y la historia”³³. La interpretación de Wolfson deja claro que este problema tiene dos dimensiones: tanto la encarnación como la inlibración deben por un lado aclarar la relación entre Dios y su palabra preexistente, y por otro, afrontar la cuestión de la relación de Dios con el mundo, la mediación de trascendencia e inmanencia. Con respecto al Corán, esto significa: “¿Qué relación existe entre el Corán preexistente y Dios?”, y “¿cómo debe determinarse la relación entre el Corán eterno en Dios y sus figuras finitas en el espacio y el tiempo?”³⁴. Si aquí, mediante la doctrina sobre Dios y sus atributos, se señala la posibilidad y la forma de una comunicación real de Dios al mundo, la pregunta sería a la inversa: ¿Cómo se puede identificar realmente un fenómeno mundano diferenciado como una comunicación real de Dios al mundo sin una mera afirmación de autoridad? Con relación al Corán, esto significa: “¿Cómo se puede identificar la palabra de Dios en la recitación del Corán como lo que debe ser – a saber, Palabra *de Dios* – sin apoyarse en meras autoridades externas?”. Aquí también concluye Ansorge: “La analogía de esta pregunta con los problemas cristológicos es evidente”³⁵. La preocupación teológico-histórica de Wolfson se convierte aquí en una reflexión de teología sistemática. El paralelismo de encarnación e inlibración muestra esencialmente en este contexto que el islam se encuentra en una situación similar del problema. La diferencia entre encarnación e inlibración está asociada, por tanto, a una coordinación sistemática y orientada del problema³⁶.

³² VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 171.

³³ ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation”, 396.

³⁴ *Ibid.*, 398.401.

³⁵ *Ibid.*, 402.

³⁶ Así también Oliver Lellek, después de la percepción de la diferencia, intenta muy claramente lograr un acercamiento islámico-cristiano sobre la preexistencia de la Palabra de Dios y acentúa para el acercamiento directamente la idea de la naturaleza increada del Corán. Ve una similitud sistemática en la unidad de la palabra divina y Dios, y en la problemática de la mediación de trascendencia e inmanencia. Cf. O. LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam”, en R. LAUFEN (ed.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Ferdinand Schoeningh, Paderborn 1997, 272ss. Igualmente, pero con evaluación más diferenciada, la ingeniosa conferencia de Franz Schupp ve las correspondencias sistemáticas, cf. F. SCHUPP, “Der ungeschaffene Sohn Gottes-der ungeschaffene Koran: religionsgeschichtliche Bemerkungen zur Frühgeschichte der Lehrentwicklung im Christentum und im Islam”: *ThPQ* 162 (2014) 401-415. Pero para lograr una mejor valoración de la posición arriana (respectivamente la *mu'tazilita*), reduce él la posición del Corán increado (como la divinidad de Cristo) a meros intereses de poder político.

En un tercer aspecto, el concepto de inlibración va más allá de la evidencia de una dependencia teológico-histórica y de un área problemática comparable del cristianismo y el islam en el campo de la teología sistemática. Implícitamente, también se asocia principalmente con una toma de posición sobre la relación entre el islam y el cristianismo. Esto puede suceder de diferentes maneras. En un uso a menudo bastante conciso y esquemático, puede utilizarse la oposición entre encarnación e inlibración, para subrayar la diferencia fundamental del islam y el cristianismo y para señalar una deficiencia lógica en la formulación islámica de la relación Dios-Mundo³⁷. Sin embargo, la diferencia también se puede pensar en el sentido de una fertilización mutua. Así Ansoerge ve en las “dimensiones encarnatorias de las tres religiones monoteístas”³⁸, la posibilidad para el cristianismo “de comprender con mayor precisión desde el diálogo con el judaísmo y el islam su propio concepto de encarnación”³⁹. Por último, el problema de teología sistemática de la relación entre trascendencia e inmanencia, indicado en el concepto de inlibración, puede también servir para convertir la mera coexistencia del cristianismo y el islam en un entrelazamiento teológico-religioso. Las tres asignaciones se guían por la preocupación por hacer plausible la encarnación y, con ello, la comprensión trinitaria de Dios respecto al pensamiento islámico⁴⁰.

Gerhard Gäde elaboró la interpretación teológico-religiosa del concepto de inlibración con más detalle⁴¹. Se guía este autor por la preocupación por ofrecer una implementación ejemplar de su concepto de “interiorismo”⁴², inspirada en Peter Knauer. Gäde en primer lugar profundiza en la idea de que el islam y el cristianismo comparten un problema de teología sistemática, que se muestra al poner en paralelo la encarnación y la inlibración: ambos conceptos participan del problema de cómo “el reconocimiento de la incomprensibilidad y lo absoluto de este Dios, que se da en las tres religiones, puede compaginarse con la idea de... un hablar de Dios a una criatura”⁴³. El problema de la Palabra de Dios, es probablemente el “concepto fundamental teológico más problemático”⁴⁴. Gäde, pospone las teologías dogmáticas de la Palabra de Dios ya formuladas materialmente, a favor de una problematización teológico-fundamental de la condición de la posibilidad de poder pensar, en suma, responsablemente, un hablar de Dios al mundo, la Palabra de Dios. Según Gäde, el poder hablar de “Palabra de Dios”

³⁷ Cf. G. GRESHAKE, “Trinität als Inbegriff christlichen Glaubens”, en A. BSTEH (ed.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen*, (Studien zur Religionstheologie Band 2), St. Gabriel, Mödling 1996, 333-338 y también la objeción de Zirker, *Ibid.*, 350ss.

³⁸ ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation”, 417.

³⁹ *Ibid.*, 417.

⁴⁰ Cf. LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort”, 274f.

⁴¹ Cf. GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 73-110.

⁴² N.T.: Interiorismo es un concepto del campo de la teología fundamental propuesto por el teólogo alemán Gerhard Gäde (Bremen, 1950) como alternativa a la definición clásica de la relación del cristianismo con otras religiones a partir de la tríada exclusivismo-inclusivismo-pluralismo, paradigma que se percibe hoy en día como insuficiente. La categoría de interiorismo se basa en la relación teológico-hermenéutica de la biblia cristiana a la judía que permite pensar mejor la relación del cristianismo con otras religiones.

⁴³ GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 137.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 136.

tiene tres dimensiones problemáticas básicas: ¿Cuál puede ser el contenido de la Palabra de Dios?⁴⁵, ¿cómo es posible una relación real de Dios con lo creado sin con ello ser “parte de una realidad general enormemente compleja”⁴⁶?, ¿cómo llega el hombre al conocimiento de esta relación real de Dios con lo creado⁴⁷? De acuerdo con el enfoque teológico fundamental de Knauer, Gäde muestra que solo la encarnación fundamentada en la comprensión trinitaria de Dios permite pensar una relación real de Dios con el mundo: “La verdadera razón, la ratio de la encarnación de la Palabra de Dios en nuestra realidad histórica, es, por tanto, no otra cosa que la indecible sin contradicciones autocomunicación de Dios a la criatura, y con ello la posibilitación de la ‘Palabra de Dios’”⁴⁸. El punto esencial del concepto de “interiorismo” es entonces que esta visión debe entenderse no sólo como una solución intracristiana del problema, sino también como una prescripción interreligiosa: La encarnación fundamentada trinitariamente es la razón fáctica para poder aceptar también responsablemente las otras articulaciones de la “Palabra de Dios” y al mismo tiempo distinguir críticamente lo que “en ellas puede ser ‘Palabra de Dios’ y lo que no”⁴⁹. Con esto, la confesión cristiana está en cierto modo en una relación de servicio epistemológico con las otras religiones. Esto puede aplicarse al lenguaje sobre la “Palabra de Dios” en el islam, porque también aquí, según Gäde, “se podrá mostrar que precisa y paradójicamente, las declaraciones centrales y esenciales de la fe cristiana impugnadas por el islam son las que posibilitan una relectura cristiana del islam y un descubrimiento de su verdad”⁵⁰. Porque sin la aclaración trinitario-encarnatoria, según Gäde, también el islam se enfrenta al problema de que “proclama una revelación como relación de Dios con la criatura, para la cual la criatura estaría constituida ontológicamente de antemano”⁵¹. Pero porque, por el contrario, la relación de Dios con el mundo está incrustada en la relación de Dios consigo mismo, y, por lo tanto, la comunión con Dios está calificada como el contenido central (y único real) de la revelación, el lenguaje islámico de la “Palabra de Dios” y, con ello la inlibración, será ahora también responsable ante la razón crítica⁵². Esto no significa devaluar la noción de inlibración, “denunciarla como mentira, sobrepujarla o calificarla como falsa”⁵³. Al contrario, la consideración de que precisamente solo la encarnación hace que el lenguaje de “Palabra de Dios” sea epistemológicamente responsable y lleno de sentido, permite

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 138.

⁴⁶ *Ibid.*, 139.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 141.

⁴⁸ *Ibid.*, 143 Cf. “Das trinitarische Gottesverständnis stellt damit die Bedingung der Möglichkeit dar, um dem Offenbarungsbegriff einen verstehbaren Sinn zu entnehmen. Die Menschwerdung Gottes ist dabei die epistemologische Basis, um zu der verlässlichen Glaubenserkenntnis zu gelangen, dass die Welt in eine innergöttliche Relation aufgenommen ist”, GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 61.

⁴⁹ Cf. el capítulo “Christologie als Hermeneutik der Religionen”, en GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 93-98.

⁵⁰ *Ibid.*, 147.

⁵¹ *Ibid.*, 157. Se trata de la tematización del problema general de la revelación: Cf. *Ibid.*, 51-58. La especificación islámica la describe Gäde con más detalle en referencia al Corán en *ibid.*, 186-190.

⁵² Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 144.

⁵³ *Ibid.*, 151.

la deducción del “carácter de Palabra de Dios del Corán y lo hace comprensible para los cristianos”⁵⁴. En paralelo con el Antiguo Testamento, el Corán descubierto trinitario-encarnatoriamente llegará a ser también para los cristianos un documento de fe:

“En tanto que la fe cristiana hace universalmente comprensibles las Escrituras de Israel como Palabra de Dios, deja también entender el Corán como Palabra de Dios... Porque la Palabra de Dios se ha hecho en Cristo de algún modo inteligible, de manera que la razón crítica queda satisfecha, el cristiano puede reconocer que el Corán expresa la Palabra de Dios, en la medida en que comunica una realidad que, de hecho, sólo Dios realmente puede comunicar”⁵⁵.

En cuanto al contenido, Gäde ve esta realidad, que en el Corán también está abierta claramente al cristiano, en el mensaje de la misericordia de Dios⁵⁶. Se hace evidente que, en Gäde, la dimensión originalmente histórico-teológica del concepto de inlibración, y con ella la discusión interna islámica, fue abandonada completamente a favor del lugar en la teología sistemática del problema, y de la clasificación teológico-religiosa cristiana. Así pues, con Gäde se alcanza el otro punto focal de la elipse, lo opuesto a lo que era la preocupación concreta histórico-teológica de Wolfson.

2.2 La desaparición de la lingüística en el concepto de inlibración

Si se tienen en cuenta en su conjunto las consideraciones que se originan del concepto de inlibración, entonces para la reflexión sobre la Palabra de Dios en el cristianismo y el islam, se establecerán acentos que valen para captar su verdad y su problemática.

- a) El concepto de inlibración de Wolfson coloca la temática de la Palabra de Dios desde el principio en el marco de una doctrina sobre Dios orientada metafísicamente. Quien a partir del concepto de inlibración habla de la “Palabra de Dios”, habla de la relación de Dios con su atributo del habla y está marcado por la preocupación de pensar apropiadamente la Trascendencia y Unidad de Dios en un concepto metafísico de Dios. Sin duda, el concepto de inlibración ofrece así la posibilidad de desarrollar el tema de la “Palabra de Dios” en sus paralelos en la teología sistemática: En paralelo a la relación del Hijo con el Padre hay que considerar la relación del Corán con Dios (y aún podemos añadir: En paralelo a las naturalezas de Cristo hay que considerar las formas de realización del Corán como *kalām nafsi*’ y *kalām’ lafzi*’)⁵⁷. Pero al

⁵⁴ *Ibid.*, 146.

⁵⁵ GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 192.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 181-184.

⁵⁷ En consecuencia, los teólogos cristianos que se refieren al concepto de inlibración a menudo privilegian

mismo tiempo, el marco de la teología sistemática no está exento de peligros y limitaciones: Por un lado, conduce a la doctrina cristiana de la Trinidad a un campo delicado, porque todos los intentos de comparar la doctrina cristiana de la Trinidad con la doctrina islámica de los atributos han dado suficiente material a la apologética islámica clásica para refutarla⁵⁸. Por otro lado, y más fundamentalmente, un diálogo cristiano-islámico sobre la “Palabra de Dios” se aleja desde un principio de la forma concreta del Corán. Desde la perspectiva del concepto de inlibración, “Palabra de Dios” no significa precisamente el Corán concreto, en su forma literaria específica de lenguaje, en la dimensión estética de su recitación y en la interacción con su entorno-histórico. Esto tampoco es posible en absoluto en un “encuadre” sistemático, porque la preocupación del debate teológico islámico de los atributos no es considerar la relación de Dios con el mundo, sino preservar la Trascendencia de Dios. Es la teo-logía en el sentido más estricto del *kalām*, a saber, la demostración racional de la Unidad de Dios, del *tauhid*. El “lado de la acogida”, el lado receptivo de la revelación, en su peculiaridad lingüística, no puede ser pensado desde aquí. El artículo de Mohammad Gharaibeh dentro de la Serie de Conferencias de Bochum sobre la “Palabra de Dios” presenta esta discusión de forma sistemática y a un alto nivel, pero también muestra la dificultad de hacer esta discusión conectable con la teología cristiana más reciente⁵⁹. En todo caso, en esta reflexión sobre la “Palabra de Dios” aparece solo el “que” de la relación Dios-mundo y, con ello, la cuestión sobre la posibilidad de una relación de trascendencia e inmanencia. Pero también aquí el énfasis está de antemano no en la presencia de la trascendencia en la inmanencia, sino en la preservación lo menos mezclada posible de la trascendencia frente a la inmanencia. El “cómo” concreto de la manera como trascendencia se manifiesta en su entrada en la inmanencia se omite desde el principio.

Esto se hace particularmente tangible en la posición de Gäde. Por un lado, abandona el horizonte metafísico en favor de la cuestión teológica trascendental de la condición de la posibilidad de poder hablar de la “Palabra de Dios” responsable y diferenciadamente. Por otro lado, se radicaliza de alguna manera la abstracción de la “Palabra de Dios” concreta. La mayor parte del contenido del Corán, incluso su firme oposición a la premisa básica de Gäde de que la salvación de los hombres reside en la comunión con Dios, y ciertamente su forma lingüística

en su propia recepción aquellos puntos de vista musulmanes que proceden de la no creación del Corán. Cf. VON STOSCH, “Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie”, 60.

⁵⁸ Véase el ensayo de D. THOMAS, “Early Muslim Responses to Christianity”, en D. THOMAS (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, (The History of Christian-Muslim Relations. Volume 1.), Brill, Leiden/Boston 2003, 231-254.

⁵⁹ Cf. M. GHARAIBEH, “Das muslimische Schrift- und Offenbarungsverständnis” en J. RIST (ed.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis*, Ed. Aschendorff, Münster 2013, 167-184.

específica, en la que se refiere a las tradiciones bíblicas, no tiene peso sobre la cuestión teológica trascendental. Sí, un acceso a la “Palabra de Dios” que relacione declaraciones de contenido o formas lingüísticas aisladas, según Gäde, está equivocado. El Corán sólo puede ser “Palabra de Dios” completamente, o no en absoluto; una diferenciación interna sería una recaída en el inclusivismo criticado por Gäde:

“Esto no significa atribuir al Corán sólo una verdad parcial en el sentido de algunos solapamientos con la Biblia, mientras que en el resto se podrían constatar divergencias y contradicciones. Lo que el Corán realmente comunica como la Palabra de Dios representa, en cambio, una realidad absolutamente insuperable”⁶⁰.

Con ello, sin embargo, la “Palabra de Dios” es básicamente desligada de cualquier dimensión de contenido lingüístico. El análisis concreto científico o teológico del Corán no aporta nada a esta cuestión. En última instancia el enfoque de Gäde queda como una comprensión abstracta. Es verdad que al fin y al cabo logra una alta estima respecto al carácter de Palabra de Dios del Corán – aunque sin tener en cuenta las formas concretas de expresión de la “Palabra de Dios”. Por el contrario, debe tenerse en cuenta que el discurso sobre la “Palabra de Dios” no puede abstraerse de una investigación concreta de cómo entonces Dios viene al lenguaje en el Corán y cómo esto se diferencia del testimonio de la encarnación en Jesucristo.

- b) El marco establecido de antemano en el concepto de inlibración tiene ahora otras consecuencias adicionales. Así el concepto de inlibración a través de la discusión en el *kalām*, que Wolfson recibe, establece firmemente una comprensión estática de la “Palabra de Dios”: Curiosamente, Wolfson traduce el atributo divino del habla como “palabra” y no como “discurso”⁶¹. Esto ciertamente coincide con lo característico de la discusión del *kalām*, porque esta discute la “Palabra de Dios” esencialmente en atención a su substancialidad y circunstancialidad, pero de ninguna manera en el sentido del acontecimiento y la dinámica de un discurso entregado a los hombres. Sin duda, a partir de aquí se hace difícil un vínculo con los principios de la teología cristiana, teología que desde el pensamiento trinitario-encarnatorio se pregunta sobre la inmutabilidad de Dios. Así, Ansorge comenta la pregunta “digna de reflexión” de “si el ser de Dios debe seguir siendo considerado como inmutable o si, más bien, también a la luz de la fe en la encarnación de Dios, se podría pensar una historia en el propio Dios” con la perspectiva de que: “En el esfuerzo por establecer tal relación, la teología cristiana tendrá dificultades para encontrar interlocutores judíos o in-

⁶⁰ GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 184.

⁶¹ WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 248.

cluso musulmanes”⁶². Pero también al lado de estas consideraciones intracristianas señaladas, la estática de la “Palabra de Dios”, que está representada con el concepto de inlibración, introduce enfoques nuevos a las dificultades en la teología de la Palabra de Dios, enfoques que hacen resaltar una procesualidad y eventualidad de la “Palabra de Dios”.

- c) De acuerdo con el carácter estático de la Palabra divina, el discurso sobre la inlibración establece la reificación del Corán en un documento de revelación establecido y terminado en forma de libro, cuya tarea esencial es comunicar las declaraciones de Dios⁶³. A modo de un espejo, fortalece una relación pasiva entre Mahoma y el Corán: Mahoma es solamente cartero y portavoz de Dios⁶⁴. Sin embargo, literalmente el Corán es habla, alocución, referencia intertextual, interacción personal, ejecución y transformación. Y también según su propia declaración, él fue inspirado a Mahoma en el corazón (2,97). Esta dimensión de la “Palabra de Dios” se destaca necesariamente en el concepto de inlibración. El Corán se convierte en un libro en el vacío: Valentin, en consecuencia, habla también de un “desplazamiento de su propio origen”⁶⁵ en referencia a la concepción de aquellas posiciones en teología sistemáticas del islam post-coránico que apoyan la tesis de la inlibración.
- d) Por lo tanto, debe señalarse una vez más que la lingüística concreta del Corán no desempeña un papel especial en ninguna de las dimensiones del concepto de inlibración. Por un lado, la lingüística del Corán se entiende esencialmente como su ser escritura: “La única corporización adecuada de lo únicamente espiritual, que solo se encuentra en Allah, es, por lo tanto, la Escritura, la única imagen legítima es la imagen escrita, como se encuentra en el Corán”⁶⁶. Pero incluso cuando se aborda el lenguaje en la reflexión sobre la inlibración en última instancia siempre se trata de cuestiones metafísico-teológicas sobre la unicidad de Dios: Se discute esencialmente sobre si en la “Palabra de Dios” pueden distinguirse letras y palabras concretas – con el objetivo de evitar cualquier mutabilidad y temporalidad en Dios⁶⁷. Se discute además la cuestión del habla metafórica⁶⁸, pero no se trata de la pregunta sobre

⁶² ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation”, 416.

⁶³ Cf. también GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 131.

⁶⁴ Cf. LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort”, 271. Valentin va aún más lejos y ve una reducción de todas las cosas creadas a la pura pasividad material como consecuencia de esta idea de la “Palabra de Dios” coránica, VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 165.

⁶⁵ *Ibid.*, 163.

⁶⁶ *Ibid.*, 166.

⁶⁷ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 248.252.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 205-207.

la forma metafórica del lenguaje, sino de la discusión sobre el antropomorfismo, es decir, la cuestión de cómo Dios “posee” sus atributos. Por último, se aborda la arabidad de la lengua coránica⁶⁹, pero también aquí se trata de la relación general entre particularidad y universalidad de los mensajes divinos. Lo que la forma de la lengua árabe podría significar cultural y contextualmente está en el interés de los autores tan poco como lo está la forma lingüística específica-coránica dentro del árabe. En general, por lo tanto, se puede afirmar fundadamente que en la discusión sobre la “Palabra de Dios”, tal como se lleva a cabo en el paradigma de la inlibración, no se trata de la cuestión de la lingüística concreta. En primer plano está la preocupación por preservar en el atributo divino del habla la unidad de Dios y su trascendencia. La tematización del lenguaje dentro de la temática de la Palabra de Dios se lleva a cabo precisamente por su diferencia con el lenguaje humano. El Corán llega a ser, por así decirlo, la mera cubierta de la Palabra de Dios: “Contiene la Palabra de Dios”⁷⁰, pero no la encarna.

- e) Por último, la supresión de la lingüística en la reflexión sobre la “Palabra de Dios” no sólo afecta al Corán, como profundiza claramente la posición de Gäde. Del mismo modo, en el esclarecimiento fundamental del carácter de Palabra de Dios la diversidad lingüística y el carácter propio de la revelación bíblica corren el riesgo de desaparecer. Porque en cierto modo, la cuestión teológica trascendental reduce el Antiguo Testamento a un caso paradigmático de la palabra auténtica de Dios, pero aún no en su derecho de Palabra establecida de Dios, y el Nuevo Testamento a su aclaración epistemológica⁷¹. Pero la Biblia, y también el Nuevo Testamento, es más que un mensaje de que a través de la encarnación los hombres están incluidos en la relación de Cristo con el Padre. Incluso si esta comunión del hombre con Dios puede ser el mensaje básico de toda la Biblia, el testimonio lingüísticamente múltiple e históricamente desarrollado de esta afirmación básica tiene un valor intrínseco irreducible que sólo un pensamiento que reflexione desde la historia de la salvación puede captar. El propio Gäde ofrece un punto de partida para contrarrestar esta reducción en cuanto que considera la encarnación expresamente como una “encarnación del lenguaje”: “Como hacerse carne, el término significa que la Palabra de Dios no sólo ha utilizado nuestra realidad como un violinista usa su violín, para guardarlo después de usarlo. Más bien, ha entrado en nuestra realidad..., de modo que esta carne habló la lengua de Dios e hizo a Dios mismo presente para la fe”⁷². Pero, ¿este lenguaje de la encarna-

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 249f.

⁷⁰ Así LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort”, 271.

⁷¹ Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 145ss.

⁷² *Ibid.*, 149.

ción está ya suficientemente deletreado en su dimensión fenoménica? ¿No vale la pena pensar que precisamente el Antiguo Testamento es el cuerpo lingüístico de la figura de Jesús – su anunciación, sus acciones, pero también todo el acontecimiento de la muerte y la resurrección – y por lo tanto que aquel de ninguna se puede reducir a un paradigma? Posteriormente a la aclaración de la “condición de la posibilidad para entender un texto escrito y el anuncio actual de la fe como Palabra de Dios”⁷³, debe seguir por consiguiente una reflexión concreta sobre la peculiaridad de esta lengua encarnatoria, la cual con ello no se agota para que “el término ‘Palabra de Dios’⁷⁴ pueda llegar a estar definitivamente lleno de sentido. El mismo Gäde da una vez más la pista cuando habla del hecho de que “la carne Jesús hablaba el lenguaje de Dios, a saber, el lenguaje del amor desinteresado” y, con ello a la vez, revelaba “a qué está realmente destinada la carne del hombre: a hablar el lenguaje de Dios, que es el lenguaje del amor”⁷⁵. ¿Cómo se expresa la Palabra de Dios en el cuerpo de Jesús, cuáles son las formas correspondientes de su testimonio hablado y cómo se relacionan con las formas de lenguaje independiente peculiar del Corán? Estas podrían ser las preguntas orientativas de una Teología de la Palabra de Dios diferenciada en el contexto del diálogo islamo-cristiano.

3. La intensificación de la problemática por las posiciones musulmanas en el diálogo

El estudio del concepto de la inlibración ha demostrado que esta forma de referirse a una teología de la “Palabra de Dios” en un contexto cristiano-islámico tiene límites. Adoptando la perspectiva de la inlibración la reflexión sobre la fenomenalidad concreta de la revelación retrocede, lo que se percibe particularmente en el desvanecimiento de la peculiaridad lingüística concreta del Corán (así como de la Biblia). Ahora bien, este desvanecimiento de la forma lingüística en la que se encuentra la revelación, no es sólo una consecuencia del concepto de inlibración. También se apoya en una comprensión teológica islámica muy difundida de la revelación. Como prueba de esa tesis vale la pena una mirada ejemplificadora a los planteamientos de tres teólogos turcos contemporáneos: Recep Kılıç, Halis Albayrak y Ahmet Akbulut. Estudiamos estos autores, porque por un lado son profesores bien establecidos en la importante Facultad de Teología de Ankara⁷⁶, y, por otra parte,

⁷³ *Ibid.*, 147.

⁷⁴ *Ibid.*, 151.

⁷⁵ *Ibid.*, 151.

⁷⁶ *Ibid.*, 151. Una comparación con el “Catecismo” oficial y detallado del Presidente de Asuntos Religiosos, el “*İlmihal*”, muestra que los autores no representan posiciones teológicamente inusuales, sino que ofrecen un desarrollo teológico de las opiniones convencionales. Aquí deben consultarse los capítulos “Las características de las religiones de revelación” (28), “Los principios inmutables del islam” (29ss.), “Naturaleza e índole de la revelación” (51ss.) y “El descenso (envío) del Corán” (53ss.), *Grundzüge islamischer Religion (İlmihal)*, Veröffentlichungen der

entran conscientemente en un diálogo con la teología cristiana⁷⁷ y lo hacen con una preocupación orientada a identificar las diferencias, de modo que también son desde aquí una buena contrapartida a la aproximación cristiana a la temática de la Palabra de Dios sobre el concepto de inlibración.

3.1 La “Palabra de Dios” como comunicación propia de Dios

Los tres pensadores pretenden representar una comprensión islámica de la revelación en su particularidad, comparada con una comprensión cristiana actual⁷⁸; y están de acuerdo en entender la revelación como una comunicación de origen divino libre de participación humana⁷⁹. La “Palabra de Dios” según este modo de entenderla son las palabras de Dios comunicadas por Él para proporcionar un contenido de conocimiento. Sin describir en detalle las contribuciones individuales de cada uno, es necesario referirse aquí a los supuestos interpretativos que permiten hacer reconocible la forma de esta teología de la revelación.

Todas las aportaciones se basan en primer lugar en la distinción fundamental entre la autocomunicación personal (*kişi merkezli*) y una comunicación informativa y apelativa del conocimiento (*önerme merkezli*), de esta manera distinguen la comprensión actual de la revelación cristiana de la musulmana⁸⁰. La comunicación del contenido y los eventos personales se ven así en estricta oposición. En segundo lugar, también, aunque las comunicaciones se califican como “recomendaciones” —que incluyen con mayor precisión mandamientos y prohibiciones, recomendaciones y advertencias— los mensajes se entienden esencialmente como declaraciones veraces: “El Corán es el habla de Dios, ya que en él se contienen las verdades enviadas por Dios”⁸¹. Por consiguiente, el Corán se identifica con su contenido propositivo. Su peculiaridad radica en su extraordinario contenido de conocimiento, y su verdad es la concordancia de sus afirmaciones con sus divinas “verdades (*hakikatleri*)”, que significativamente aparecen en plural. La concentración en el contenido propositivo de la posición de Kılıç muestra claramente que, con la comprensión personal de la revelación, la teología cristiana ha dicho adiós

Präsidenschaft für religiöse Angelegenheiten (sic), Ankara 2004.

⁷⁷ Los textos proceden de una reunión cristiano-islámica de la Fundación Eugen-Biser sobre el tema de “Revelación”, que tuvo lugar en Ankara del 23 al 24 de octubre de 2009.

⁷⁸ Curiosamente, en turco, Kilic habla de una comprensión nueva, distinta de la comprensión tradicional de la revelación (“geleneksel anlay tan farkli olarak ortaya ikan yeni vahiy anlay”, R. KILIÇ, “Die islamische Offenbarung im Lichte aktueller Diskussionen”, en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. ·Islam ve Hıristıyanlık'ta vahiy*, Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5, Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 32). Por lo tanto, la diferencia principal es inmutable/mutable, y con ello implícitamente también se refiere a las religiones del islam y el cristianismo.

⁷⁹ Véase el resumen de las tres contribuciones musulmanas en KILIÇ: *Ibid.*, 193.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 35; A. AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)” en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. ·Islam ve Hıristıyanlık'ta vahiy*. Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5, Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 147; Akbulut ve la revelación coránica como “revelación cognitiva (bilışsel Vahiy)”, *Ibid.*, 163.

⁸¹ KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 43.

a la cuestión de la verdad⁸². También se ajusta a esto que el Corán se interpreta esencialmente como un “libro de lectura”: “De muchos versos del Corán se puede deducir que lo revelado es algo legible”⁸³. En tercer lugar, el contenido propositivo está ahora esencialmente garantizado por el autor de la comunicación: cuanto más creíble sea el orador, más creíble será el contenido. Por lo tanto, el Corán no sólo se entiende como el texto de una comunicación sino también como una obra de autor⁸⁴. La consideración del Corán como texto informativo motivado por el autor explica que la divinidad del texto va acompañada de una minimización de la participación (colaboración) de Mahoma: cuanto menos Mahoma, más Dios⁸⁵. La minimización de la participación de Mahoma, que a los ojos de los autores asegura la divinidad del origen del texto, queda registrada conceptualmente por la distinción entre mensajero y representante⁸⁶. Si la forma del Corán está determinada por el contenido de la información, la calidad de la información está determinada sin embargo por el autor divino, ninguna información puede simplemente ponerse al lado del Corán. Por lo tanto, en cuarto lugar, el Corán en sí mismo es el horizonte de todo conocimiento⁸⁷. Ninguna información sobre el Corán que no esté tomada del propio Corán puede proporcionar información sobre el Corán. La peculiaridad del Corán conduce en última instancia a una inversión de la perspectiva teórica del conocimiento: el Corán no es un objeto sino la fuente de todo conocimiento; él juzga y no es juzgado. Pero con ello se resuelve finalmente la cuestión de su peculiaridad, ya que el Corán no es un espacio de fenómenos separado que debería ser descrito y comprendido en su forma especial, sino el horizonte de toda descripción y comprensión *per se*. Es un puro “eso” de la revelación y no un “cómo” en el sentido de una forma concreta.

3.2 La desaparición de la lingüística en la comprensión teórica e instructiva de la revelación

Podemos reconocer ahora que la forma de la revelación coránica está completamente detrás del contenido, como consecuentemente dice KILIÇ: “El Libro Sagrado contiene la verdad divina”⁸⁸. Con esta comprensión de la forma del Corán también desaparece su peculiaridad lingüística. Este desvanecimiento de la lingüística se realiza

⁸² Cf. *Ibid.*, 33.

⁸³ *Ibid.*, 37.

⁸⁴ Cf. H. ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. Islam ve Hristiyanlik'ta vahiy*, Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5, Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 83. KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 43f.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 41f. ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, 93f.

⁸⁶ Cf. AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 155.

⁸⁷ Esto no significa que dentro del horizonte definido otras fuentes de conocimiento no puedan también desempeñar un papel: KILIÇ asume que el hombre puede “alcanzar algunas de estas verdades incluso sin revelación” -pero esto tampoco cambia nada para él, el que “el Corán es una fuente independiente de conocimiento”, KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 45; Akbulut aclara que para un teólogo islámico, también en lo que respecta a su peculiaridad y a la revelación, el Corán es la única e ineludible fuente. Ver AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 147ss.

⁸⁸ KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 35.

en varias dimensiones: En primer lugar, queda suprimido el carácter recitativo del Corán. Su carácter corporal-sonoro no tiene importancia para su comprensión. El Corán se convierte en un archivo de texto sin forma lingüística propia. En segundo lugar, la lingüística del acto de revelación como literalidad significa que: “En el Corán se afirma que la revelación está estrechamente relacionada con el atributo divino de hablar (*Allah'in kelam sıfatı*), y, por lo tanto, lo revelado debe tener una cualidad literal (*kelamı nitelik*)”⁸⁹. No se refiere esto a características literario-lingüísticas, sino al carácter propositivo de la revelación y su conformidad con la verdad divina⁹⁰. Se trata, por lo tanto, de la exactitud de la transferencia de información, no de la especificidad de la creación lingüística. En tercer lugar, la arabidad del Corán se basa enteramente en la voluntad de comprender⁹¹. Pero la comprensibilidad significa que la forma lingüística se interpone lo menos posible entre el autor divino y el receptor humano. La peculiaridad de la forma lingüística se reduce de nuevo al mínimo. En cuarto lugar, el predominio del contenido sobre la forma se hace evidente una vez más cuando Albayrak problematiza las introducciones coránicas: “Cuando se mira el texto revelado, surge la impresión de que algunas palabras no deberían formar parte del texto. Así por ejemplo la palabra ‘hablar’... Lo decisivo propiamente es la parte de lo revelado que se le dio al Profeta para que él lo transmitiese al pueblo”⁹². Sin embargo, el “habla” es fundamental para una peculiaridad lingüística real del Corán, a saber, que una y otra vez toma la forma de un acontecimiento dramático de interpelación, contradicción y repetido consuelo. Si se suprimen las introducciones del discurso, se pierde esta forma. Se ve, por tanto, muy claramente cómo la concentración en el contenido pasa por alto la peculiaridad, en este caso la forma dramática de la palabra hablada. La desaparición del lenguaje toma aquí formas muy concretas.

3.3 La comparabilidad de la problemática

Aunque el concepto de inlibración no tiene por qué ir necesariamente ligado a esta comprensión teórica puntual de la revelación, muestra sin embargo una problemática comparable que pone límites estrechos a las consideraciones sobre la “Palabra de Dios”.

La temática de la “Palabra de Dios” se introduce esencialmente como referencia al origen divino del Corán. La “Palabra de Dios” es el Corán en tanto que este no se comunica y se conforma humanamente: “El Corán es la Palabra de Dios. Los profetas, por el contrario, son seres humanos. La afirmación de que el Corán es palabra de hombre es rechazada por el propio Corán. Los teólogos islámicos llaman a tal punto de vista

⁸⁹ *Ibid.*, 35.

⁹⁰ *Ibid.*, 39f.

⁹¹ Cf. ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, 73 und AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 161.

⁹² ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, 95. Cf. también las observaciones impresas sólo en la versión turca: “Kul (söyle) emri ise...”, *Ibid.*, 96.

‘apostasía de la fe’ (*küfür*)”⁹³. Con ello, el hablar sobre la “Palabra de Dios” sólo indica la diferencia con el discurso humano, es decir, en el sentido de un “fuera” fundamental. El Corán es la “Palabra de Dios” en la medida en que no es un discurso humano. Queda por establecer en qué medida también lo es, pero al menos lo es no como “Palabra de Dios”. La “Palabra de Dios” no es lo indeducible del habla dentro del habla humana, sino lo otro consecuente al habla humana. Con ello, la temática de la “Palabra de Dios” –en contraste con el concepto de inlibración (y con el *kalām* clásico)– no conduce a la discusión de los atributos y al horizonte común de una doctrina ontológica de la naturaleza, sino que sirve esencialmente para mostrar que el Corán se entiende a sí mismo como revelación. El problema de la mediación de trascendencia e inmanencia se aborda de forma autorreferencial citando declaraciones coránicas entendidas descriptivamente, y la temática de la revelación se aborda principalmente como elaborados análisis de palabras intra-coránicas. Dicho sin rodeos: la tematización de la Palabra de Dios no es, por así decirlo, nada más que la señal de la afirmación de la revelación. La reducción del “cómo” al “qué” de la revelación no deja de ocurrir al desvanecerse la forma lingüística, sólo se reduce sustancialmente la complejidad.

En un segundo nivel, la “Palabra de Dios” debe entenderse como las “palabras” individuales estables en su significado, es decir, como la fiabilidad de los mensajes individuales propositivos. Con esto se fija la estática de la “Palabra de Dios”. Hablar de un acontecimiento, de un suceso de revelación, significaría simplemente una cristianización inadmisibles. Esto se refleja incluso en la forma de interpretación del Corán: “Cuando la tradición se renueva, ya no es en ningún caso una tradición. Por eso no hacen falta teólogos que reciban la tradición (*geleneğe teslim olan*), sino que la acepten (*teslim alan*)”⁹⁴.

En tercer lugar, se intensifica la cosificación del Corán en su carácter de libro. El Corán no es sólo un libro terminado y escrito, en su concentración propositiva es esencialmente un libro de comunicación, como si fuera una forma de material de almacenamiento de un archivo de texto inmaterial. Consecuentemente, por último, la forma lingüística del Corán no sólo es ignorada, sino que en realidad es eliminada en las reflexiones sobre las introducciones al discurso.

En cierto sentido, se ha llegado a un callejón sin salida. Aparte de para constatar la percepción de la diferencia, la cual sin embargo no tiene ningún efecto enriquecedor sobre la propia seguridad identitaria, una discusión teológica sobre la “Palabra de Dios” no sería ni necesaria ni posible, como Kılıç también afirma con encantadora franqueza: “Como resultado se puede mantener que el simposio en cuanto a la especificación de las diferencias entre las concepciones de la revelación del cristianismo y del islam tuvo éxito. En el islam no hay discusión sobre el significado y la naturaleza de la revelación que se pueda comparar con la discusión dentro del cristianismo”⁹⁵. En este sentido, la pregunta amistosa de Peter antes, “en qué medida el reciente desarrollo dentro de la

⁹³ AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 155.

⁹⁴ AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 165.

⁹⁵ R. KILIÇ, “Resümee zum Generalthema aus islamischer Sicht”, en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. ·Islam ve Hıristiyanlık'ta vahiy*. Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5. Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 195.

teología cristiana puede ser seguido también por los musulmanes, o si, en general, debe considerarse excluido de la visión islámica”, podría entenderse como respondida. O viceversa, formulado con menos resignación: Si se quiere reabrir la discusión sobre la revelación esto parece sólo posible sobre la base de una nueva comprensión del modo concreto de la revelación y sobre la base de una reflexión teológica sobre la concreta calidad lingüística del Corán.

4. Nuevos enfoques con respecto al Corán

Frente al desvanecerse de la lingüística concreta del Corán en la discusión reciente sobre la “Palabra de Dios”, hay investigaciones de carácter científico-islámico y teológico-musulmán que ponen en primer plano precisamente las características lingüísticas del Corán. Estas investigaciones señalan que el Corán y la Biblia crean cada uno sus propios mundos lingüísticos, y no sólo a nivel de descripción veraz. Así el Corán no sólo refleja que Dios se revela en el lenguaje, sino que también desarrolla formas innovadoras de lenguaje que expresan este mismo hecho. El Corán, está claro, es también una fuerza lingüísticamente creativa. Con ello surge una perspectiva en la que la “Palabra de Dios” no sólo es una reivindicación autorizada del origen de un contenido informativo, sino que en cada caso origina formas lingüísticas propias. Por lo tanto, el programa consiste, en primer lugar, en preguntarse sobre su peculiaridad, en segundo lugar, en desarrollar a partir de la peculiaridad analizada el perfil teológico de la respectiva teología de la “Palabra de Dios”, y, en tercer lugar, en relacionar estos perfiles entre sí. Ahora bien, aunque esta referencia a una teología coránica y bíblica de la Palabra de Dios es sin duda el futuro, se pueden también señalar algunos otros pasos que son fructíferos en esta dirección.

4.1 Más que libro de Dios - Daniel Madigan y Ömer Özsoy

La nueva atención al carácter lingüístico del Corán se posibilita mediante una diferenciación en la percepción del Corán como libro. De ninguna manera es simplemente “el último libro de Dios”.

El erudito islámico Daniel Madigan da un primer paso decisivo. Examina el término *kitāb* y trabaja la variedad de su uso coránico⁹⁶: “Probablemente no hay palabra más importante para la comprensión del Corán que *kitāb* y, sin embargo, su significado es mucho más complejo de lo que la simple y casi universal traducción, ‘libro’, parece implicar”⁹⁷. Madigan, al examinar este término va centralmente en contra de la opinión de que el Corán, cuando se describe a sí mismo como *kitāb*, se entiende a sí mismo como “un canon escrito de las escrituras paralelo a los poseídos por los cristianos y los

⁹⁶ D. MADIGAN, *The Qur’ān’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton University Press, Princeton / Oxford 2001.

⁹⁷ “There is probably no word more important to the understanding of the Qur’ān than *kitāb* and yet its meaning is far more complex than the simple and almost universal translation ‘book’ would seem to imply”. D. MADIGAN, “Book”, en J.D. MCAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* (EQ). Vol. 1, Brill, Leiden 2001, 242.

judíos”⁹⁸. En contraste con esto, Madigan afirma: en el centro del término no está el concepto de libro, sino la idea del conocimiento divino completo, fiable y autorizado. Este conocimiento, sin embargo, no es sólo un almacén estático de sabiduría divina sobre los acontecimientos naturales y las acciones de los seres humanos, sino también el modo de la relación de Dios con el hombre. A través del “envío (*tanzīl*)” como forma central de la revelación, Dios por medio del *kitāb* se relaciona con el hombre. Así que por un lado el *kitāb* no se limita al Corán, sino que se manifiesta de diferentes formas: especialmente los cristianos y los judíos son *ahl al-kitāb*. Pero aquí también, el enfoque no está primariamente en el libro escrito: “Los *ahl al-kitāb* parecen ser pensados primariamente como... recitadores de la palabra de Dios más que como escritores y lectores de libros”⁹⁹. Por otro lado, el *kitāb*, precisamente en el modo de su ser revelado, no es simplemente saber reificado. Está ligado en gran manera al proceso de la gestión jurídica práctica. Se trata de un “conocimiento orientativo” dinámico, más bien que una mera comunicación teórico-instructiva de información sobrenatural: “A este respecto, el Corán no presenta el *kitāb* como un corpus de texto cerrado y definible, sino más bien como una relación continua de orientación”¹⁰⁰. Finalmente, Madigan se da cuenta de que donde en el Corán se citan juntos *kitāb* y *Qur’ān*, se establece una reflexividad específicamente coránica: “El Corán es a la vez él mismo y sobre sí mismo... Incluso en su forma final parece todavía un trabajo en proceso, observándose y comentándose a sí mismo cuidadosamente”¹⁰¹. En este sentido, las reflexiones de Madigan coinciden con las investigaciones de Stefan Wild, quien igualmente ha elaborado la auto-tematización reflexiva como la especificidad coránica¹⁰². El Corán no se entiende a sí mismo como el fin de la reflexión, sino como un impulso para una nueva reflexión.

Por lo tanto, la investigación de Madigan debilita el considerar como fundamental la idea de un hacerse libro la Palabra de Dios en el Corán. No es que el hacerse libro sea lo que el Corán entiende como revelación, todo lo contrario, en particular los opositores de Mahoma esperarían una comunicación divina escrita y cerrada en la que el Corán se concibe como un único proceso de orientación situacional, dinámico y abierto: “Al rechazar la pretensión de que debería ser enviado como ‘un único y completo pronunciamiento’, el *Qur’ān* está afirmando su fluidez y su capacidad de respuesta a situaciones¹⁰³”. Madigan concluye: “El *Qur’ān* es un escrito de Dios en el sentido

⁹⁸ “A written canon of scripture parallel to those possessed by the Christians and Jews”. Madigan “Book”, 248. Cf. también “The present usage of al-kitab as a synonym for the canonical form of the Qur’anic text in its content, form a scope, which is widespread within and outside Muslim religious discourse, is foreign to the Qur’anic text itself”. S. WILD, “Kitab”, en O. LEMAN (ed.), *The Qur’an: An encyclopedia*, Routledge, London 2006, 346.

⁹⁹ “The *ahl al-kitāb* seem to be thought of primarily as ... reciters of the word of God rather than as writers and readers of books”, Madigan “Book”, 247.

¹⁰⁰ “In this respect, the Qur’ān does not present the *kitāb* as a closed and definable corpus of text, but rather as an ongoing relationship of guidance”, *Ibid.*, 247.

¹⁰¹ “The Qur’ān is both itself and about itself Even in its final form it seems still a work-in-process, carefully observing and commenting upon itself”, *Ibid.*, 250.

¹⁰² Cf. WILD, STEFAN, “Why self-referentiality?”, en S. Wild (ed.), *Self-Referentiality in the Qur’ān*, (Diskurse der Arabistik 11), Ed. Harrassowitz, Wiesbaden 2006, 11-22.

¹⁰³ “In rejecting the claim that it should be sent down ‘as a single complete pronouncement’ the Qur’ān is asserting its fluidity and its responsiveness to situations”. Madigan “Book”, 250.

de que es la palabra definitiva y autorizada de Dios. Sin embargo, no es la suma total de la palabra de Dios, sino más bien una muestra de ella y una garantía de continuar guiando¹⁰⁴. Con este examen exacto de un concepto central del Corán se deshace definitivamente un nudo para percibir de nuevo también el lado lingüístico del Corán: Como proceso dinámico la referencia de Dios al hombre en *kitāb* interactúa con las circunstancias lingüísticas e históricas, y no se constituye en una total alteridad sino en una transformación creativa. Es significativo que Madigan enfatice precisamente las introducciones del discurso, cuya importancia ha sido minimizada por los teólogos turcos: “Esta cualidad inmediata y de respuesta del Corán se ilustra una y otra vez en uno de sus dispositivos retóricos más característicos: el imperativo, ‘¡Di! (*qul...*)’¹⁰⁵. En esta pequeña observación queda claro, en pocas palabras, hasta qué punto derivan consecuencias teológicas de la observación de la idiosincrasia lingüística.

Ha ganado mayor reconocimiento que el meticuloso análisis conceptual de Madigan, al menos en el contexto de la lengua alemana (y turca), el enfoque hermenéutico del Corán de Ömer Özsoy. Aún más fundamentalmente que Madigan, Özsoy somete a una revisión crítica no sólo la característica de ser libro, sino también el carácter textual del Corán. Incrustado en una comprensión orientada históricamente¹⁰⁶, resuena la aquí relevante suposición fundamental de Özsoy: El Corán no es un texto sino un discurso¹⁰⁷. Para Özsoy, la lectura del Corán como texto significa teológicamente una identificación de la universalidad con la suprahistoricidad; literalmente una concepción del Corán como un todo incuestionable, unitario y homogéneo; metodológicamente un enfoque sincrónico; semánticamente la asunción de la ambigüedad en los pasajes coránicos; y comunicativamente el desvanecimiento de una contraparte concreta¹⁰⁸. Por el contrario el discurso se interpreta por Özsoy, como un acto de habla situacional-histórico y dialógico: “Lo que es decisivo es el curso abierto de la conversación entre lo immanente y lo trascendente”¹⁰⁹. Los destinatarios no son, por lo tanto, sólo receptores

¹⁰⁴ “The Qur’ān is God’s writing in the sense that it is God’s definitive and authoritative word. Yet it is not the sum total of God’s word but rather a token of it and a guarantee of continuing guiding”, *Ibid.*, 251.

¹⁰⁵ “This immediate and responsive quality of the Qur’ān is illustrated again and again in one of its most characteristic rhetorical devices: the imperative, ‘Say!’ (*qul...*)”, *Ibid.*, 250.

¹⁰⁶ Elementos de estos son el énfasis de la distancia histórica al Corán, así como de la situación y la comprensibilidad original de la revelación. A partir de esto se hace la asignación del Corán y la Sunna, que cuestiona la superposición de lo supuestamente primero absoluto suprahistórico sobre lo segundo relativo-histórico. En un ensayo posterior se añade como elemento esencial la opinión de que la revelación coránica es sustancialmente un recuerdo misericordioso del propio y fundamental recuerdo de la revelación preconfesional, que está inscrita en la naturaleza humana por así decirlo como “devoción natural a Dios”. Ver Ö. ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen”, *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien 1* (2014) 32ss.

¹⁰⁷ Así Körner titula el tercer capítulo de su edición de textos de la “Escuela de Ankara”. Véase F. KÖRNER (Ed.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ*, Georges Anawati Schriftenreihe Band 1, Herder, Freiburg 2006, 77-99.

¹⁰⁸ Cf. Ö. ÖZSOY, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede”, en F. KÖRNER (ed.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ*. Herder, Freiburg 2006, 79-86.

¹⁰⁹ *Ibid.* (2006), 87; véase ÖZSOY, “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, en ELDER, FONDS (ed.), *Islam unknown*, Elders Special Productions BV, Amsterdam 2012, 128; sobre la oralidad ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 42.

pasivos, sino que se incluyen en el acontecimiento de la revelación coránica – sin participar simplemente en la producción de la revelación¹¹⁰. Con ello Özsoy subraya la comprensión del Corán como un acontecimiento interactivo y orientador, en contraposición a una concepción teórica del Corán como instrucción, como un amplio acervo de conocimientos sobre todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros¹¹¹. En este sentido, el Corán tiene para Özsoy una “competencia instructiva”¹¹². No es que haya emitido una instrucción definitiva sobre todos los eventos más allá de su horizonte temporal, sino que apunta en la dirección en la que los hombres deben ir en el período post-coránico¹¹³. Con ello la intención se desplaza al centro de la comprensión del Corán, de modo que Özsoy puede continuar: “Con qué objetivo aparece algo en el Corán, es, por lo tanto, más decisivo que si aparece”¹¹⁴.

La intencionalidad nos abre a la suposición teológica del origen divino. Se refleja en los significados, no en las expresiones individuales del Corán: No son divinos el texto y la forma lingüística, lo divino es el origen del acto comunicativo del habla¹¹⁵. Con esto, Özsoy acentúa implícitamente una comprensión literaria clásica-autorial, que identifica la intención del hablante y el significado de lo que se dice. Si Dios es el autor – en el sentido de autor del acto del habla –, entonces esta identidad está asegurada en el más alto grado porque en él la intencionalidad del hablar y la disposición sobre la palabra hablada no difieren. Podemos así concluir: Por un lado, el enfoque de Özsoy socava radicalmente el concepto de inlibración; por otro lado, su interés por la forma literaria-estética del Corán retrocede a favor de la función comunicativa-intencional del lenguaje. El lenguaje es esencialmente una expresión de la intención del hablante en su comunicación con los destinatarios. Por lo tanto, como medio lingüístico específico sólo se aborda la metáfora. Esto también es coherente ya que la metáfora tiene dentro del lenguaje la tarea de no detenerse en lo exterior de la forma lingüística, sino de trascender del texto a la intención¹¹⁶. La lengua pertenece sin duda a la situación del Corán, pero no se plantea específicamente una relación literaria, y con ello una posible peculiaridad teológica del Corán, por su calidad lingüística con los textos bíblicos. Parece que el enfoque lingüístico-literario de Özsoy está firmemente ligado con el paradigma de la “composicionalidad”, que, en contraste con la “contextualidad”, ha convertido al

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 38. Cf. también la conexión de Özsoy al concepto de Naşr Abū Zayd de “dialéctica ascendente”, *Ibid.*, 41.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 37.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 61.

¹¹³ “Der Koran ist wie ein Fingerzeig, der in eine bestimmte Richtung zeigt, es wäre falsch, auf den Finger zu starren”, *Ibid.*, 63.

¹¹⁴ Özsoy, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede”, 88. Cf. Özsoy, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 37.

¹¹⁵ “From an Islamic perspective, the Qur’an has its origin in God. But the fact that the Qur’an has its origin in God does not mean that its wording as we read, understand and grasp it, is of divine nature”, Özsoy, “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 120.

¹¹⁶ Cf. Özsoy, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede”, 90 y “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 122. Cf. también aquí la arabicidad como expresión contingente de lo absolutamente divino. Cf. Özsoy, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 36 y “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 120.

Corán en un texto de referencia sin historia¹¹⁷. Los estudios literarios y la interpretación históricamente consciente se yuxtaponen así. Sin embargo, en las consideraciones más recientes de Özsoy hay algunos puntos de partida para tener en cuenta también esta dimensión del “tomar forma” de la revelación¹¹⁸: En primer lugar, acentúa más claramente la reacción del Corán también a contextos judíos y cristianos. Con ello sin embargo el Corán no sólo transforma a los receptores, sino que adquiere su peculiaridad también en la discusión y transformación de formas de la revelación del lenguaje bíblico¹¹⁹. En segundo lugar, con referencia a la exégesis literario-científica de Amīn al-Ḥūlīs, Özsoy destaca la diversidad de los actos de expresión coránicos –por lo que también se debería tener en cuenta la forma lingüística de los mismos¹²⁰. Finalmente, en tercer lugar, Özsoy reflexiona sobre como la orientación del Corán hacia sus destinatarios también se manifiesta en el lenguaje a través en la pluralidad de voces del discurso coránico, incluida la citación de los respectivos destinatarios, y como el Corán adquiere también precisamente en esto su peculiaridad¹²¹. De esta manera, es posible tender un puente entre el análisis lingüístico-literario y la investigación de orientación histórica¹²².

4.2 La dimensión estética de la revelación - Navid Kermani y Milad Karimi

En la percepción tradicional musulmana el Corán no sólo transmite un conocimiento que el hombre no puede tener por sí mismo. Su palabra, sobre todo cuando se recita, es realmente efectiva: Toda la literatura del *Hadīt* está impregnada de personas que se desmayan, extasiadas y entusiastas, que pierden el sentido sólo por la recitación de un pequeño trozo. De todos los informes se saca una y otra vez el motivo del agobio: la predicación de Mahoma provoca ciertamente contradicción y oposición, sin embargo, en la recitación del Corán el receptor experimenta que aquí se enfrenta a algo de fuera que no proviene de sus propias posibilidades e ideas y que, sin embargo, le reclama por completo. Son sobre todo Navid Kermani y, con un énfasis propio Milad Karimi, quienes han señalado como no se puede entender el Corán sin tener en consideración su efecto estético, y quienes precisamente aquí ven la peculiaridad de la autocomprensión musulmana¹²³. Estos protagonistas de una estética islámica quieren con ello expresar

¹¹⁷ Cf. ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 51-54.

¹¹⁸ *Ibid.*, 38.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 34-36, que Körner señaló críticamente en 2006. Cf. KÖRNER (ed.), *Alter Text – neuer Kontext*, 101.

¹²⁰ Cf. ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 43.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, 38.

¹²² En publicaciones recientes, Özsoy piensa implícitamente el contenido y la forma juntos: Tanto la página de contenido como la de expresión son históricas y contingentes. Por lo tanto, el Corán no es la última palabra de Dios, es el último recuerdo de la revelación auténtica y pre-histórica y por lo tanto un paso en la evolución moral de la humanidad. Cf. ÖZSOY, “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 126ss y ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 62. Pero con ello todo lo histórico-lingüístico es sólo una particularización alienante del inaccesible Absoluto. Aquí Özsoy parece estar bastante cerca de Paul Tillich y Ernst Troeltsch.

¹²³ Cf. KERMANI, *Gott ist schön* y entre otros M. KARIMI, “Der Koran - Gottespoesie oder Menschenwort?”, *IKaZ* 40 (2011) 457-465.

una dimensión olvidada en el islam. En un momento en que una regulación legal precisa, la fidelidad ciega a la letra y la simple identidad parecen agotar el núcleo del islam, nos recuerdan que tradicionalmente el arte, la poesía y, sobre todo, el sonido, juegan un papel esencial en la comprensión de la fe. A diferencia de la doctrina del catecismo islámico, no quieren entender el Corán como un libro de información en el que Dios comunica su voluntad innegociable, sino como un documento de poesía encantadora del que metáforas, imágenes, ritmo y sonido no son sólo una cáscara exterior sino el núcleo de su ser. Para ellos, el Corán recitado es más que un folleto para regular la vida, es una representación de la belleza de Dios con la que quiere dirigirse al hombre, mover su corazón y purificar su mente.

Así los dos autores destacan la tradición de la teología especulativa, en la que la inimitable belleza lingüística es una prueba de la verdad de la profecía de Mahoma. Así como el Corán no puede entenderse sin la pretensión de la belleza lingüística, de la misma manera no puede hacerse teología sin la estética –de esta manera Kermani caracteriza la preocupación de su sinuosa disertación “Dios es hermoso”. Y Milad Karimi concibe, desde la abrumadora experiencia estética, una teología propia de la revelación que entiende la revelación en la identidad coránica de forma y contenido como experiencia de la belleza incondicional¹²⁴.

Por lo tanto, para la búsqueda de una teología de la “Palabra de Dios”, que investiga la fenomenalidad concreta de la revelación, Kermani y Karimi son muy estimulantes. Estos autores llaman la atención sobre el hecho de que el lenguaje del Corán no es sólo la exterioridad de la información realmente significativa, y sensibilizan sobre la poética del texto. Con ello evitan así una comprensión demasiado estrecha de la comprensión de la revelación desarrollada a partir de modelos teóricos de la comunicación: Por un lado, en el mensaje el contenido y la forma están estrechamente relacionados, por otro lado, la revelación va más allá de la transmisión de un contenido y apunta a una transformación existencial del receptor. Además, los protagonistas de la estética islámica nos recuerdan la alta estima por lenguaje que tiene el pensamiento teológico¹²⁵. Sin embargo, en ambos no se pretende conseguir una teología de la revelación a partir de análisis concretos de la lingüística coránica. Esto se debe a que la innovadora tesis de Kermani está explícitamente orientada a la recepción estética: “En el foco no está la obra, sino su recepción por los oyentes”¹²⁶. No se trata principalmente de las formas y medios lingüísticos, sino más bien del efecto tonal en el oyente, y, al igual que Özsoy, de la incorporación del receptor en el hecho de la revelación¹²⁷. El lenguaje del Corán interesa a Kermani sólo en la medida en que dispone el oyente para la recepción –sin embargo, a Kermani no le interesa un análisis teológico de esta dirección de la atención

¹²⁴ Cf. M. KARIMI, *Hingabe. Grundfragen der islamisch-systematischen Theologie*, Rombach Verlag, Freiburg 2015, 173-200. Cf. también A. LANGENFELD, *Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie*, Ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016.

¹²⁵ Aquí, por supuesto, hay que hacer una referencia especial al análisis intensivo de al-Ğurġānī de Kermani. Ver KERMANI, *Gott ist schön*, 253-284.

¹²⁶ *Ibid.*, 10f. “Auch wenn ausschließlich die Rezeption des Koran untersucht werden soll”, *Ibid.*, 97.

¹²⁷ La parte III “El sonido” debe ser leída como un capítulo clave de toda la obra. La recitación es el dato esencial del Corán, que constituye tanto su peculiaridad como su especial calidad estética.

del oyente¹²⁸. En definitiva, la visión de Kermani alejándose de la teología se orienta hacia la estética: Está más interesado en exponer la dimensión estética de la argumentación teológica que en hacer teología desde la dimensión estética. Al contrario, esta es definitivamente la preocupación de Karimi, que entiende la revelación esencialmente como un evento de belleza incondicional. Pero el límite de este enfoque es que su realidad fenoménica concreta está poco determinada. Porque permanece indefinido sobre lo que muestra la belleza incondicional e incomparable, excepto en el mero “qué” de su experiencia. Con ello, sin embargo, una comprensión refleja de la revelación amenaza con convertirse en una simple afirmación de la revelación¹²⁹.

Se abre así un camino que uniría la concepción del Corán de Özsoy como habla con investigaciones lingüísticas concretas, para a partir de ellas desarrollar las ideas básicas de una teología coránica. La posibilidad y la dirección de tal camino está indicada por los trabajos de Angelika Neuwirth (y, de manera diferente, de Neal Robinson).

4.3 La Palabra de Dios en el lenguaje específico del Corán - Angelika Neuwirth

Al igual que con el concepto de inlibración, Angelika Neuwirth ve el paralelismo sistemático entre la idea de la encarnación y la corporización lingüística de Dios en el Corán: “Lo que hay que poner en paralelo es por lo tanto –tanto por la historia de la teología como por las propias declaraciones coránicas –la encarnación de la Palabra de Dios en Cristo por un lado, y el ‘hacerse Corán’ de la Palabra de Dios por el otro”¹³⁰. Sin embargo, ya la expresión de “hacerse Corán” muestra que también Neuwirth, análogamente a Özsoy, no entiende la revelación coránica como un producto acabado sino como un proceso interactivo¹³¹: el Corán llega a ser la Palabra de Dios en un desarrollo dinámico de discusión, auto-tematización y transformación, de modo que se requiere un análisis diacrónico de la propia imagen del Corán. Así también Neuwirth subraya como en la “auto-manifestación de la Palabra de Dios”¹³² en el Corán no se trata de un hacerse libro, al contrario: Ya diacrónicamente la corporización vocal de la palabra de Dios en el “descenso (*tanzīl*)” es incluso anterior a la explícita referencia a la escritura¹³³. Y mientras que la posterior referencia coránica a la escritura, el *kitāb*,

¹²⁸ Vale la pena evaluar las observaciones de Kermani sobre el lenguaje y la estructura del texto, cf. *Ibid.*, 94-170. Sobre todo, merece atención lo característico de la condensación ya que en ella toman forma lingüística la irrupción externa y la presencia inmediata, Cf. aquí el análisis de los versos ligeros *Ibid.*, 120-124.

¹²⁹ Cf. sobre esto la crítica orientada trascendental-teológicamente de A. LANGENFELD, *Das Schweigen brechen*, 379-383. Mientras que yo me ocupo de la aclaración de la estructura fenoménica del hecho (y con ello de un contenido concreto de la revelación más allá de un puro pensamiento sobre el evento), él apunta a en qué medida la incondicionalidad que brilla en la belleza es realmente concebible como incondicional.

¹³⁰ NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 163.

¹³¹ El Corán es un “proceso abierto”, *Ibid.*, 185. Cf. *Ibid.*, 120-122.182-188.197-200. Neuwirth, por lo tanto, habla de “proclamación coránica” para caracterizar la forma en desarrollo del Corán pre-canónico.

¹³² *Ibid.*, 166.

¹³³ Cf. A. NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*. (Litterae et Theologia. Publikationen des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel. Band 4), De Gruyter, Berlin 2014, 22-25.43.

distingue la revelación de la antigua poesía árabe inspirada¹³⁴, la tradición oral permanece como la característica decisiva de la propia imagen coránica frente a los herederos de la tradición bíblica¹³⁵. En este sentido, Neuwirth adopta una posición crítica sobre el concepto de inlibración: “No es un libro como corporización de la Palabra de Dios lo que ocupa el lugar de la encarnación, sino... una manifestación acústico-lingüística perceptible sensiblemente”¹³⁶.

Sin embargo, Neuwirth –más agudamente que Özsoy– se aferra a la textualidad y ve en ella una característica esencial del Corán: “Su temprana forma como texto escrito puede considerarse todavía como un avance, como un logro sin precedentes en su entorno”¹³⁷. Al igual que Assmann, describe el proceso de la proclamación coránica como una transformación del ritual en coherencia textual¹³⁸. La textualidad se realiza de manera especial en el carácter exegético del Corán, en el que Neuwirth ve un importante rasgo específico: “Visto de esta manera, el Corán puede reconocerse como un caso único de discurso mántrico, es decir, profético, y al mismo tiempo exegético”¹³⁹. El Corán se caracteriza por comentarios y reformulaciones, omisiones y condensaciones tanto de tipo intra como intertextual. Las transformaciones lingüísticas tanto de la antigua poesía árabe como de las tradiciones bíblicas (en la forma de sus dobles herederos en el judaísmo rabínico y el cristianismo oriental) constituyen primero la palabra de Dios como Palabra de Dios. Con ello, ahora Angelika Neuwirth dirige esencialmente la atención a que la “Palabra de Dios” realizada por la proclamación coránica se racionaliza sólo más tarde en el nivel de la discusión de los atributos¹⁴⁰, pero antes de eso se realiza en la discusión con la imaginación y en el lenguaje. Para ello cita los pensamientos de Abū Zayd en “La Transformación” (*tahawwul*): “El idioma árabe representa en la revelación islámica el medio en el que, y a través del cual, se realiza la transformación”. A partir de aquí se puede entonces determinar lingüísticamente la singularidad del Corán en su totalidad y preguntarse qué es entonces lo que constituye la peculiaridad lingüística del Corán, en el que toma forma la “Palabra de Dios”. Las múltiples investigaciones y observaciones de Neuwirth pueden distribuirse en seis niveles:

En primer lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque su mensaje no sólo comunica informativamente, sino que también se realiza de modo lingüístico-performativo: Así, la sura 55 no sólo habla de la armonía y el equilibrio como características de la creación, sino que también los encarna lingüísticamente¹⁴¹. Asimismo, la sura 81 escenifica el impulso hacia la disolución escatológica también en su estructura,

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 43f.51-54.56f.

¹³⁵ *Ibid.*, 57-59. Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 137-145.

¹³⁶ *Ibid.*, 167.

¹³⁷ NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 48.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 18.44.54.66.

¹³⁹ *Ibid.*, 8. Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 564-567.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 164.

¹⁴¹ “Die Sure kann als der poetischste Text des Koran gelten, der ein zentrales Theologoumenon nicht nur semantisch, sondern auch grammatisch und klanglich gestaltet”, A. NEUWIRTH, *Der Koran. Band 1. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth*. Verlag der Weltreligionen Berlin 2011, 608; véase A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 215-223.

de modo que Neuwirth asegura: “La tensión sintáctica corresponde a la semántica”¹⁴². Incluso en el nivel autorreferencial en el que el Corán, como es típico de él, reflexiona sobre sí mismo, las formas lingüísticas juegan un papel, como muestra el análisis de Neuwirth de las metáforas femeninas en la “hermenéutica” del verso 3,7¹⁴³.

En segundo lugar, el Corán es esencialmente lingüístico, porque sólo se puede entender como un discurso a través de textos, que pone sus propios acentos a través de alusiones y remodelaciones literarias. A pequeña escala, pueden ser *topoi* aislados, por ejemplo, paráfrasis de poesía y alusiones a la antigua poesía árabe¹⁴⁴. La remodelación de los motivos bíblicos a menudo toma la forma de des-alegorización y erradicación de los puntos de significado cristológico¹⁴⁵. La historia del Becerro de Oro ofrece una elaborada transformación inter e intratextual, primero del motivo bíblico y después de la primera relectura coránica¹⁴⁶. En cuanto a las piezas de texto más grandes, sólo el conocimiento de las referencias genéricas deja claro el sentido de la reformulación coránica –muy impresionante es la explicación de las imágenes del paraíso como una variación y continuación del *nasīb*, la sección introductoria del *qasīda*¹⁴⁷. Son precisamente las transformaciones las que revelan la peculiaridad lingüística del Corán, a partir de las cuales se puede desarrollar con cautela un perfil teológico¹⁴⁸. Así, por ejemplo, la demostración del poder divino en las leyendas de castigos en lugar del rescate histórico-salvífico de los catálogos históricos salmistas¹⁴⁹; las superposiciones escénicas y los discursos estructuradores del Dios de la sura de José, en contraste con la narración bíblica de la directa presencia divina; y la des-alegorización de la figura de María, que acentúa la ejemplaridad en contraste con el simbolismo eclesial¹⁵⁰.

En tercer lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque reflexiona sobre el lenguaje y hace del lenguaje un tema de discusión. Aborda la forma lingüística del ejemplo (*matal*) y de la narrativa (*qisas*) y se ocupa explícitamente de los poetas, que no sólo son competidores sino contrafiguras hermenéuticas, figuras que representan una comprensión sistemática errónea. Por cierto, también esta discusión en sí misma es de nuevo literario-lingüística, la reflexión coránica trabaja sobre la poesía con la transformación de las citas poéticas¹⁵¹.

En cuarto lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque también se entiende a sí mismo y a su singularidad a partir de la lengua. Su autodeterminación se

¹⁴² NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 40.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 85-90.

¹⁴⁴ Cf. por ejemplo *Ibid.*, 31.46f.

¹⁴⁵ Cf. por ejemplo *Ibid.*, 32-34.63.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 73-80.

¹⁴⁷ Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 220-223. Véase, por ejemplo, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 31.46ss.

¹⁴⁸ Por supuesto, las acentuaciones siempre se enfrentan a la problemática de si son genuinamente coránicas, o si la proclamación coránica las ha encontrado ya como contexto en la elaboración post-bíblica cristiana y judía.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 38f.

¹⁵⁰ Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 590-595.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 716-722.

produce no sólo a través del lenguaje sino también como lenguaje. Ya las primitivas designaciones de la Meca, de su carácter propio como *tanzil* y *qur'án* distinguen según Neuwirth la proclamación coránica frente a la antigua inspiración poética árabe con una referencia a la teología del Logos del entorno post-bíblico¹⁵². En esta alusión, el Corán agudiza una vez más su autocomprensión como lenguaje: Neuwirth lee el comienzo de la sura 55 como una remodelación del prólogo de Juan y concluye con ello que el Logos no se entiende como una segunda fuerza divina sino como la penetración del mundo en una claridad simbólico-lingüística. No Cristo, sino la claridad lingüística, *bayān*, es la esencia del Logos¹⁵³. Neuwirth, por lo tanto, habla de una nueva substitución en la que la autoridad de Cristo es reemplazada por la evidencia del lenguaje¹⁵⁴. Por tanto, la tendencia descristologizadora de la remodelación coránica está estrechamente relacionada con la autodeterminación como lenguaje. Por último, se puede señalar que todo el campo de significado de la revelación es una transformación de un concepto poético. Con *wahy*, según la comprensión de Neuwirth, se toma una “palabra clave de la antigua poesía árabe”¹⁵⁵ y se explica en detalle a la vista de la legibilidad simbólica del mundo. En árabe antiguo, *wahy* representa las indescifrables inscripciones rupestres que, en armonía con los yacimientos abandonados, traen ante nuestros ojos el mundo impenetrable – así como una semiótica melancólica, en la que el significante desaparece en el vacío del significado ausente. Sin embargo, en el Corán, *wahy* hace hablar a las huellas mudas y describe una comunicación divinamente abierta a partir de la cual el mundo mudo se hace legible – una comprensión que, por cierto, se convierte en un juego de palabras¹⁵⁶.

En quinto lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque se pueden inferir de él enfoques de una teología explícita de los signos, de un acuerdo entre la creación y la interpretación teológica del lenguaje. Neuwirth muestra a partir del concepto de signos (*āya*) la estrecha conexión entre la naturaleza y el lenguaje. La idea básica de *āyāt* es la comprensión de la creación como una comunidad de comunicación integral entre Dios, el mundo y el hombre. El orden del ser es esencialmente una comunidad de comunicación lingüístico-simbólica¹⁵⁷. El Corán abre así el mundo como un mundo accesible a través de los signos lingüísticos –*āya* y *wahy* se interrelacionan de esta manera. En un segundo nivel, tiene lugar de nuevo lingüística y literariamente esta apertura del mundo como un mundo de signos: “En este sentido, no es sorprendente que las descripciones coránicas de la creación no estén orientadas primariamente hacia la naturaleza real, sino hacia la 'literatura'; estas no se refieren primariamente a la realidad, sino que se refieren igualmente al texto”¹⁵⁸. Lo mismo se aplica a las referencias a Jerusalén en el periodo medio de la

¹⁵² Cf. NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 22-26.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 28.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 33ss. y *Der Koran als Text der Spätantike* dies, 160-163.

¹⁵⁵ NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 18.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 18f.54ss. y *Der Koran als Text der Spätantike*, 125-130.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 433-450.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 440.

Meca, estas presentan un contramundo al doloroso presente en la Meca. También aquí se trata de un mundo visualizado lingüísticamente, no de la Jerusalén histórica de entonces¹⁵⁹. Por lo tanto, el Corán se inscribe esencialmente en un enfoque hermenéutico del mundo¹⁶⁰.

En sexto lugar, el Corán es esencialmente lingüístico, porque el desarrollo de la predicación coránica se puede interpretar con toda precaución como tres etapas de una relación mundo-texto: En primer lugar, la proclamación aparece claramente como un discurso en otros discursos e interpreta el mundo como un gran sistema de signos. El mundo se deduce del texto. La proclamación coránica del período medio de la Meca se convierte así en una escenificación lingüística de un contramundo. A la vista del presente doloroso, el texto se yuxtapone con el mundo físico y el mundo se trasciende a favor del texto: “Los textos bíblicos se entrelazan en el trascurso le período medio y tardío de la Meca en un mundo de texto que cuestiona el mundo real de la comunidad y en gran medida lo devalúa”¹⁶¹. En Medina, finalmente, el contramundo lingüístico se convierte en el mundo físico real, o más precisamente: el mundo físico real (Medina y la Meca) se rediseña ahora a partir del mundo del texto. El mundo real ya no se trasciende en favor del mundo del texto (como se ejemplifica en el viaje nocturno), sino que el mundo real se transforma en el mundo según el texto. El mundo se acomoda al texto¹⁶². Por así decirlo, la proclamación coránica realiza, en cierto modo, el diseño lingüístico del mundo.

En las seis dimensiones se hace evidente cuán central es la condición lingüística del Corán. Su lenguaje no es sólo la envoltura de un contenido divino o el contexto del mensaje profético. Es un medio performativo de la transformación, una forma de acentuación teológica, el punto central de la autocomprensión, el contenido del desarrollo de la proclamación coránica, en resumen, la esencia misma de la revelación. Con ello la “Palabra de Dios” es devuelta al lenguaje, y, viceversa, la lingüística constituye esencialmente lo que es la “Palabra de Dios”¹⁶³.

5. Perspectivas

¿Puede esta “nueva lingüística” dejar intacta una teología cristiana de la “Palabra de Dios”? ¿puede el regreso de la “Palabra de Dios” al lenguaje, que se acaba de demostrar en el Corán, dar también impulso a una teología cristiana que se configure

¹⁵⁹ Cf. NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 66-70.

¹⁶⁰ Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*.

¹⁶¹ NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 19. Cf. *Ibid.*, 66-71.

¹⁶² Por ejemplo, la transformación de la peregrinación a la Meca de la reinterpretación de Abraham. *Ibid.*, 100-103.

¹⁶³ Además, habría que evaluar la problematización del marco de referencia “La Biblia como literatura” con la privilegiación de la narración (NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 561-572.603-612), así como las reflexiones de Neuwirth sobre el “Corán y la poesía” y “El Corán como documento retórico” (672-768). Habría que tener en cuenta que la misma proclamación del Corán ya está escenificada como “un discurso bastante diferente” –aunque esto dentro del lenguaje. El Corán se creará más tarde completamente insuperable (*i’ğāz*), porque en el proceso de su proclamación forma parte de una antigua cultura retórica basada en la superación.

por la comprensión de la “Palabra de Dios”? Un esfuerzo cristiano por una teología de la “Palabra de Dios” sólo puede permanecer intacto si piensa la “Palabra de Dios” en pura oposición al lenguaje humano. Esto es precisamente lo que Joachim Ringleben elabora críticamente en relación a la Teología de la Palabra de Dios de Karl Barth, la cual entiende “la Palabra’ solamente como el medio de una autopresentación actual de la subjetividad absoluta de Dios que, en el mejor de los casos, toca tangencialmente el lenguaje humano”¹⁶⁴. Si, por el contrario, se piensa “enérgicamente la presencia real de la Palabra de Dios en nuestra palabra humana”¹⁶⁵, también las referencias, transformaciones y referencias propias coránicas pueden llegar a ser significativas para una teología cristiana de la “Palabra de Dios”. Independientemente de si Barth ha sido bien reflejado en esta crítica, existe una oportunidad real de entrar en un contacto fructífero con los nuevos enfoques esbozados, sobre la base de una teología más reflexiva de la Palabra de Dios. Así, finalmente y mirando hacia fuera, en los enfoques actuales de la Teología de la Palabra de Dios se pueden identificar tendencias que dejan aparecer una relación prometedor¹⁶⁶.

En primer lugar, la Teología de la Palabra de Dios se ha desarrollado desde una hermenéutica analítica del ser que de la comprensión del dato fundamental de cada logro existencial vuelva otra vez más concretamente a una hermenéutica del texto. Esto se refleja, por un lado, en el énfasis estético-receptivo de las capacidades del lector y, por otro, en el énfasis en la independencia del texto con respecto al autor. En ambos casos hay una gran oportunidad de entrar en relación con los enfoques estéticamente orientados de Kermanis y Karimis.

En segundo lugar, el énfasis en la autonomía del texto está vinculado a un cambio de enfoque del ser oral al ser escrito. Conscientemente se pone en tela de juicio la preponderancia de la oralidad en el hecho de la Palabra de Dios para reducir la característica de la inmediatez (y con ello también el uso autoritativo hasta autoritario de la revelación “ad extra”), en favor de una mayor inclusión de formas de mediación. Se ve el “desiderátum” de una “Teología de las Escrituras” y vienen a la mente la intertextualidad, así como los métodos de interpretación no lineal (tipología). Curiosamente, la teología de la Palabra de Dios toma el camino opuesto de la hermenéutica coránica, pues en ella el dominio del libro se rompe con la acentuación de la oralidad. En ambos casos, sin embargo, la meta es común: Se debe evitar un positivismo de la revelación, y se debe tomar más estrechamente en cuenta el lado receptivo del hecho de la revelación. Así, en los enfoques actuales, en conjunto domina una conciencia creciente acerca de lo problemático del uso autoritario de la Teología de la Palabra de Dios. El énfasis del irrechazable “de afuera”, que ciertamente ha conducido positivamente a la atención a las características de alteridad e indisponibilidad en el hecho de la revelación, también puede convertirse en una afirmación pura de autoridad. Se trata por lo tanto de una

¹⁶⁴ J. RINGLEBEN, *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 131.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 132.

¹⁶⁶ La compilación se inspira sobre todo en los capítulos 3, 6 y 7 de la “Teología de la Palabra de Dios” (*Theologie des Wortes Gottes*) de Ulrich Körtner.

“elaboración diferenciada y diferenciante” del lenguaje¹⁶⁷. ¿Pero cómo se entiende ese “en el lenguaje y fuera del lenguaje a la vez”?

Con ello, en tercer lugar, también entra en juego dentro de la Teología de la Palabra de Dios la pregunta del “cómo” de la forma lingüística. Parábola, metáfora y, sobre todo la narrativa, se sitúan como formas características en el centro de atención. Pero ¿puede quizás un examen del Corán poner aquí también sobre aviso contra una preferencia unilateral por la narrativa en la teología cristiana?

En cuarto lugar, en la cuestión sobre el “cómo” concreto también en la Teología de la Palabra Dios la mirada va más allá de la verbalidad en sentido estricto. Se enfatiza la mutua relación de la percepción estética y de la Teología de la Palabra de Dios, de modo que la corporeidad del evento Palabra de Dios necesita una nueva atención.

Por último, en quinto lugar, la Teología de la Palabra de Dios no puede ocultar lo discutible, y la pluralidad en el lado receptivo, de los acontecimientos de la revelación. Si esto es así, también se puede preguntar legítimamente si existe un significado interreligioso de la “Palabra de Dios”, especialmente en el conflicto de recepciones. En este sentido, la “Palabra de Dios” es siempre nueva tarea de la teología.

¹⁶⁷ U. KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2001, 140.

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y CRISTIANISMO EN EL PENSAMIENTO DEL PRIMER HEIDEGGER

Manuel Porcel Moreno

Sumario: A pesar de sus raíces teológicas, Martin Heidegger cuestionará profundamente a partir de 1917 los dogmas católicos y sus propias convicciones religiosas. Esto le conducirá, sin duda, a una honda transformación filosófica y teológica en su pensamiento. Precisamente, el presente artículo pretende ahondar en el pensamiento filosófico, teológico, e incluso, cristiano del primer Heidegger. No hay que olvidar que su interés por la teología y las reflexiones bíblicas se enmarcan siempre en el horizonte de una búsqueda filosófica. Será justamente esta búsqueda filosófica la que conducirá al filósofo alemán a entender la fenomenología como la ciencia originaria de la vida y a oponer definitivamente el pensamiento filosófico al pensamiento teológico.

Summary: Despite his theological roots, in 1917 Martin Heidegger would start deeply questioning the Catholic dogmas and his own religious convictions. This would undoubtedly lead to a profound philosophical and theological transformation of his thinking. This paper will delve precisely into the philosophical, theological and even Christian thinking of this early Heidegger. It should not be forgotten that his interest in theology and biblical reflections are always framed on the horizon of a philosophical quest. It will be exactly this philosophical quest that will drive the German philosopher to understand phenomenology as the original science of life and to permanently oppose philosophical thought to theological thought.

Palabras clave: Fenomenología, teología, ciencia de la fe, religión, cristianismo, Dasein.

Key words: Phenomenology, theology, science of faith, religion, Christianity, Dasein.

Fecha de recepción: 26 de abril de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2020

1. Introducción

Son varios los testimonios autobiográficos en los que Martin Heidegger reconoce la importancia de sus raíces teológicas para el desarrollo de su posterior pensamiento¹. El propio Husserl recuerda en una carta dirigida a Rudolf Otto que la

¹ Quizás el testimonio más conocido lo encontramos en *De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquisidor*: “[...] sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar. Pero la proveniencia siempre permanece como porvenir. El título de «hermenéutica» me era familiar gracias a mis estudios de teología. En aquel entonces me encontraba convulsionado por la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas

“personalidad religiosa de Heidegger” se debe al peso de la tradición teológica recibida². No olvidemos que el filósofo alemán recibió desde una edad muy temprana una fuerte educación católica. El clima que respiró entre los años 1903-1909 era de un intenso fervor religioso. Quizás esto provocó que comenzara su formación académica en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, durante los cursos 1909-1911. La atmósfera intelectual de aquel momento en la universidad alemana estaba dominada por los debates teológicos tomistas.

Más tarde, continuó con sus estudios de filosofía entre los años 1911-1913. Es a partir de esta época cuando Heidegger comienza a cambiar su actitud frente al catolicismo con el que romperá definitivamente en 1919. El primer signo de ruptura surge cuando el sumo pontífice Pío X advierte el 29 de junio de 1914 en el *Motu Proprio Angelici Doctoris* que las enseñanzas de la Iglesia y, por ende, la filosofía católica han de ser entendidas estrictamente desde los fundamentos filosóficos y teológicos de las tesis principales de Santo Tomás³. Este descontento por parte del filósofo alemán con el sistema católico se manifestará concretamente en 1915:

“[...] ya en el inicio de mi actividad académica me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo realmente el punto de vista de la fe católica”⁴.

En 1916, intenta malogradamente conseguir la plaza de titular de “filosofía católica” en la Universidad de Friburgo.

Las fuertes tensiones con el catolicismo desembocarán en la tormenta biográfica de 1917. El pensamiento de Heidegger cuestionará profundamente los dogmas católicos y sus propias convicciones religiosas. Esto le conduce a una honda transformación filosófica y teológica. A partir de este momento, fe y razón, teología y metafísica van a

Escrituras y el pensamiento especulativo de la teología” (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1990, 96). Respecto a este periodo de la vida de Heidegger, consúltese: H. OTT, *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 45-119; B. CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 534-541 y A. DENKER – H. GANDER – H. ZABOROWSKI (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo-Múnich 2004, 18-21.

² E. HUSSERL, “Brief an Rudolf Otto” (5 de marzo de 1919), en H. W. SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto*, Walter de Gruyter, Berlin 1969.

³ “[...] Como habíamos dicho que había que seguir principalmente la filosofía de Santo Tomás, y no dijimos únicamente, algunos creyeron cumplir con Nuestro deseo, o al menos creyeron no ir contra este deseo Nuestro, enseñando la filosofía de cualquiera de los Doctores escolásticos, aunque fuera opuesta a los principios de Santo Tomás. Pero se equivocaron plenamente. Está claro que, al establecer como principal guía de la filosofía escolástica a Santo Tomás, nos referimos de modo especial a sus principios, en los que esa filosofía se apoya. No se puede admitir la opinión de algunos ya antiguos, según la cual es indiferente, para la verdad de la Fe, lo que cada cual piense sobre las cosas creadas, con tal que la idea que tenga de Dios sea correcta, ya que un conocimiento erróneo acerca de la naturaleza de las cosas lleva a un falso conocimiento de Dios; por eso se deben conservar santa e invioladamente los principios filosóficos establecidos por Santo Tomás, a partir de los cuales se aprende la ciencia de las cosas creadas de manera congruente con la Fe, se refutan los errores de cualquier época, se puede distinguir con certeza lo que sólo a Dios pertenece y no se puede atribuir a nadie más, se ilustra con toda claridad tanto la diversidad como la analogía que existen entre Dios y sus obras” (PIO X, *Motu Proprio Angelici Doctoris*, Acta Apostolicae Sedis, 1914, 336-337).

⁴ M. HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA. 16, 43.

ir distanciándose. Ahora bien, será en 1919 cuando el filósofo alemán rompa definitivamente con el catolicismo. El 9 de enero de este mismo año, escribía una carta a su amigo el sacerdote católico Engelbert Krebs, profesor de Teología Dogmática en Friburgo, afirmando lo siguiente:

“Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados para los que yo, hallándome sujeto a vínculos extrafilosóficos, no podría tener garantizada la libertad de las convicciones y de doctrina.

Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han hecho que, ahora, el *sistema* del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción”⁵.

Este novedoso punto de vista teórico-cognoscitivo, no explicitado en la carta a Krebs, provocará en Martin Heidegger una nueva idea de filosofía, entendida ahora ésta como ciencia originaria de la vida. El verdadero problema que lleva al filósofo alemán a romper definitivamente con el sistema católico se debe a un motivo eminentemente gnoseológico, a saber, el problema de la relación de la filosofía con la historia. Recordemos que el sistema tomista en el que se educó el joven Heidegger pretendía explicar el problema de la historicidad desde el intento de alcanzar verdades inmutables y eternas. Sin embargo, el filósofo alemán vincula estrechamente la historia con la comprensión protestante de la religión, a partir del discurso *Sobre la religión* de F. Schleiermacher⁶. Los primeros cursos de Friburgo dejan entrever de un modo muy patente cómo el descubrimiento de la historicidad le lleva a adquirir una nueva comprensión de la filosofía y de la religión.

Martin Heidegger sostenía enérgicamente que su verdadera vocación era la filosofía y, por tanto, no acatará en adelante el sistema del catolicismo. Se encontraba claramente ante una alternativa: ser filósofo o ser católico. En su opinión, ser filósofo impedía ser católico, y viceversa, ser católico imposibilitaba ser filósofo. Pero ¿por qué motivo no podía darse la posibilidad de ser filósofo y, además, católico? Según él, porque las convicciones y doctrinas filosóficas se ven radicalmente comprometidas por la atadura extrafilosófica del catolicismo. Éste es un sistema que no garantiza la libertad de pensamiento del filósofo. A pesar de todo, el cristianismo no le resulta del todo inaceptable. Pues, él mismo confiesa que cree en Dios y en la revelación cristiana. Así lo expresa al final de la mencionada carta a su amigo Engelbert Krebs:

⁵ M. HEIDEGGER, “Brief an Engelbert Krebs” (9 de enero de 1919), en B. CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 541. Las itálicas son de Heidegger.

⁶ “[...] historia es en el sentido más propio el objeto más elevado de la religión, la religión empieza y acaba con ella” (M. HEIDEGGER, “Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA. 60, 322).

“Creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y *sólo por esto*, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios”⁷.

2. La fenomenología como ciencia originaria de la vida

En el semestre de invierno de 1920/21, el filósofo alemán impartirá una lección sobre fenomenología de la religión⁸. En esta lección podemos observar de un modo fehaciente el interés que el joven Heidegger tenía en aquella época por la teología y los estudios bíblicos. Sin embargo, hay que matizar que su interés por la teología y las reflexiones bíblicas se enmarcan en el horizonte de una búsqueda filosófica, la cual va a caracterizar los comienzos de su actividad docente.

Así, pues, si nuestra pretensión consiste en entender la fenomenología de la religión del joven Heidegger, para ello nos vemos obligados a comprender primeramente esta mencionada búsqueda filosófica de sus primeros años de docencia. Un texto clave para comprender esta búsqueda filosófica es la lección que imparte en el semestre de invierno de 1919/20 bajo el título “Grundprobleme der Phänomenologie”⁹. En esta lección, el filósofo alemán expone lo que él entiende por fenomenología. Esta ciencia –la fenomenología–, entendida como ciencia originaria de la vida en sí y para sí, tiene como objeto formal de estudio la vida fáctica, esto es, la vida humana en sí.

Ahora bien, para instituir la fenomenología como ciencia originaria de la vida en sí y para sí, el joven Heidegger necesita buscar un aspecto de la vida fáctica que posibilite su consideración científica originaria. En realidad, trata de buscar dentro de la pluralidad y variedad de los fenómenos humanos una esfera originaria y peculiar. Esta esfera originaria, capaz de aprehender la vida como tal, la encuentra en ciertos modos de expresión de la vida. Un modo de expresión de la vida es precisamente la ciencia, puesto que ésta es en el fondo una actividad humana. Sin embargo, hay otros modos no científicos de expresión de la vida que tienen, para el joven filósofo alemán, una particular importancia: la autobiografía, el arte y la religión.

Respecto a la autobiografía, sostiene que ésta es un modo de expresar las experiencias interiores. Un relato de hechos o un diario de vida son modos en los que

⁷ M. HEIDEGGER, “Brief an Engelbert Krebs” (9 de enero de 1919), en B. CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 541. Las itálicas son de Heidegger.

⁸ A esta lección se le ha prestado una creciente atención a partir de los años 60 del siglo pasado. El manuscrito de la lección jamás ha sido encontrado. Por este motivo, los editores del tomo 60 de las Obras Completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*) optaron por reconstruir dicha lección a partir de los apuntes y de las notas de los estudiantes, concretamente a partir de la transcripción que hizo Oskar Becker. Véase: M. HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA. 60, 339-343.

⁹ La elaboración de esta lección ha sido posible gracias a las anotaciones tomadas por Oskar Becker, así como a notas del propio autor. Se trata de una lección de indudable interés, principalmente, por dos motivos. Primeramente, porque en esta lección se percibe cómo el joven Heidegger se va distanciando de la fenomenología husserliana. Empieza a elaborar y a dar forma a su propio pensamiento fenomenológico. Finalmente, porque en esta lección comienza también a definir conceptos que serán fundamentales en su pensamiento maduro: mundo de la vida, manifestación, *Dasein*, etc.

el hombre expresa sus inquietudes, las fuerzas que lo alientan o lo reprimen, que lo castigan o dan felicidad a su vida¹⁰. El modo en el que el hombre se expresa en un texto autobiográfico puede constituirse en objeto de investigación científica, puesto que estos documentos son, al hilo de Dilthey, expresiones objetivadas de la vida.

En relación al arte, afirma que éste es una forma de expresión del mundo propio. El arte es, en definitiva, un órgano que ayuda a comprender la vida, un instrumento a través del cual la vida se entiende a sí misma.

En lo concerniente a la religión, que es la expresión de la vida que más nos interesa aquí, el joven Heidegger constata que la vida religiosa, esto es, la configuración de la experiencia religiosa interna, y su expresión, a saber, el modo en el que se expresa esta misma vida religiosa, no acontecen como algo distinto la una de la otra. Hay que matizar que, en este caso, el contenido –la vida religiosa– no opera de un modo ajeno al continente –la expresión de esta propia vida religiosa–. La experiencia religiosa interna es, ella misma, expresión de esta vida religiosa¹¹.

Es más, el pensador alemán se atreve a afirmar que la vida fáctica en su expresión y en su ejecución se modifica desde sí misma. Pongamos como ejemplo las anotaciones que pudiera hacer en mi diario de vida al final del día. Evidentemente, las notas escritas en mi diario no son exactamente iguales a la expresión o a la ejecución de la propia vida ahí narrada. La vida fáctica en ejecución difiere de las notas escritas en mi diario, aunque, en cierto modo, no hay una diferenciación radical, ya que lo ahí narrado ha sido previamente vivido de modo similar.

Esta modificación no teórica de la vida fáctica en ejecución adquiere, en el momento en el que es narrada, una configuración totalizante. El momento ahí narrado es tomado de un modo único y absoluto. Lo importante aquí es que esta modificación explicitadora y totalizante de la vida fáctica apunta hacia una dirección. Esta dirección o tendencia no trata sino de manifestar la vida como historia acontecida y absoluta, esto es, manifestar la vida en una *idea* de la vida como tal¹². Para el joven Heidegger, la vida pretende tener una *idea* total y absoluta de sí misma. Esta modificación explicitadora y totalizante impulsa a la vida fáctica a tomar una dirección de sentido, que consiste en adquirir una última idea de la vida en su totalidad y sentido pleno. Y es precisamente esta idea de la vida en su totalidad y plenitud de sentido el objeto de estudio de la fenomenología como ciencia originaria de la vida en sí y para sí, esto es, de la existencia.

Pero ¿qué tienen en común la autobiografía, el arte y la religión? ¿Por qué adquieren estos modos de expresión una particular importancia respecto a otros modos no científicos de expresión de la vida? En efecto, estos fenómenos adquieren

¹⁰ “Las experiencias interiores se presentan, se configuran y pasan a una expresión” (M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der phänomenologie*, GA. 58, 57).

¹¹ Podemos traer aquí a colación la afirmación agustiniana “*crede ut intelligas*”, la cual es comentada por el filósofo alemán del siguiente modo: “vive de un modo vivaz tu mismidad, y sobre esta base existencial, sobre tu experiencia de ti mismo última y plena, se construye el conocimiento” (*ibid.*, 77). Lo que pretende constatar es que la expresión autobiográfica, artística o religiosa del hombre es expresión de esa vida biográfica, artística y religiosa vivida internamente de un modo activo. Hay una adecuación entre lo que el hombre expresa religiosamente y lo que vive religiosamente en su interior y en su mismidad.

¹² “Lo decisivo es que la vida [...], desde ella misma, le da configuración a la vida vivida. Con ello adquiere expresión una ley esencial de la vida en y para sí; se manifiesta su corriente absoluta y su historia en *ideas*” (*ibid.*, 119).

una particular relevancia en fenomenología, precisamente, porque la radicalización de la modificación de la dirección provocada en la vida fáctica conduce a una *idea* última y totalizante de la vida.

El interés específico que despierta el cristianismo en esta concepción fenomenológica consiste en que éste es capaz de direccionar el mundo y la vida fáctica misma hacia el mundo propio. El joven Heidegger llega incluso a afirmar que el descubrimiento del cristianismo conduce al desvelamiento del mundo propio. El cristianismo es capaz de revolucionar radicalmente las direcciones tendenciales de la vida y en él se pueden descubrir nuevos contextos de expresión, tales como la historia. El cristianismo descubre a partir de una reflexión no teórica la historicidad de la vida, justamente porque la vive¹³.

3. Fenomenología de la religión

Una vez dilucidada esta búsqueda filosófica de los primeros años de docencia del joven Heidegger, pasemos ahora a examinar la lección “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, impartida en Friburgo el semestre de invierno de 1920/21. Aquí se propone establecer una diferencia esencial entre filosofía y ciencia¹⁴. Como ya dijimos, la ciencia paraliza la vida. La filosofía, en cambio, se enfrenta con la necesidad constante de esclarecer sus propias preguntas esenciales. De hecho, en su opinión, la primera pregunta esencial que debe responder la filosofía es qué comprensión tiene de sí misma. Dicho en otras palabras, debe responder a la pregunta: ¿qué es filosofía?¹⁵ Lo verdaderamente importante es la autocomprensión que la filosofía adquiere de sí misma en el ejercicio propio de hacer filosofía. Según nuestro autor, es de la experiencia fáctica de la vida de donde surge la filosofía y es, precisamente, a esta experiencia vital fáctica a donde retorna la filosofía¹⁶.

Ahora bien, la filosofía únicamente nace de la experiencia fáctica de la vida cuando ésta se confronta consigo misma. Es decir, se trata de encontrar, en la vida fáctica

¹³ Es aquí donde reside la diferencia con la ciencia. Mientras que ésta paraliza la vida, la autobiografía, el arte y la religión no sólo viven la vida, sino que, además, conducen al descubrimiento del mundo propio. Ahora bien, hay que matizar qué concepto de cristianismo utiliza aquí el joven docente. En su opinión, el cristianismo como tal, esto es, en tanto que revelación de Dios en Jesucristo, no goza de ningún interés, puesto que carece de toda relevancia filosófica. Lo verdaderamente importante del cristianismo no es la revelación del Padre ni la plenitud que trae al ser humano sino cómo el fenómeno de la fe en Jesucristo conduce al sujeto religioso a descubrir el mundo propio y la historicidad de la vida. El joven Heidegger reconoce que la experiencia fáctica de la vida se convierte en el cristianismo en el paradigma más profundo para estudiar el mundo propio de la vida fáctica. Es decir, en el cristianismo, la experiencia de la vida fáctica se convierte en experiencia del mundo propio, de sí mismo, de todo aquello por lo que la vida se preocupa y se desvive. Respecto a esta cuestión, véase: *ibid.*, 61.

¹⁴ “La objeción de estar dando vueltas continuamente encerrada en preguntas previas sólo se le puede hacer a la filosofía cuando se le aplica una vara de medir tomada de la idea de ciencia y se le exige que solucione problemas concretos y construya una concepción del mundo. Pretendo que esta necesidad de la filosofía consistente en ir dando vueltas siempre dentro de preguntas previas aumente y se mantenga viva hasta el extremo de convertirse realmente en una virtud. Sobre lo propio de la filosofía no tengo nada que contarles” (M. HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA. 60, 4-5).

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 6-8.

¹⁶ “Punto de partida y meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida” (*ibid.*, 15).

tica, motivos concretos que posibiliten el filosofar. Es aquí donde justamente inserta el joven filósofo alemán la religión. Pues, ésta es capaz de provocar una tendencia objetivante en la experiencia de la vida fáctica que conduce a la filosofía¹⁷. Podemos afirmar, por tanto, que la filosofía de la religión despierta el interés del joven Heidegger sólo en la medida en que ésta provoca una tendencia imperante hacia la filosofía. Recordemos que su interés por la teología y las reflexiones bíblicas se enmarcan siempre en el horizonte de una búsqueda filosófica.

En una carta dirigida a Karl Löwith en agosto de 1921 deja clara su postura respecto a la religión y, concretamente, al catolicismo: “yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi «yo soy», a partir de mi origen, de mi medio y de mi nexo vivencial fáctico. [...] A esta facticidad pertenece aquello a lo que brevemente me refiero al decir que yo soy un «teólogo» [y que se funda en la] conciencia histórica”¹⁸. Este *logo* puesto en cursiva por el propio Heidegger apunta hacia la fenomenología como único método capaz de aprehender la verdadera esencia de la experiencia de la vida religiosa. La fenomenología es el único método capaz de llegar a la raíz de los fundamentos filosóficos de la teología.

4. Fenomenología y Teología

Como era de esperar, el filósofo alemán separará definitivamente el pensamiento filosófico de la teología. Según él, el pensamiento filosófico reflexiona sobre la manifestación del ser, mientras que la teología se limita a la revelación de “Dios”. El pensamiento filosófico y la fe cristiana son “abismalmente diferentes”¹⁹. Así, por tanto, el pensamiento filosófico no puede comprender la fe, al igual que tampoco, la fe el pensamiento filosófico. Es más, “ambos caminos se separan con respecto a la decisión última”²⁰. En 1953, en Hofgeismar, Heidegger señala explícitamente esta separación: “El pensador habla de la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser; pero la palabra ser es una palabra no teológica. Como la revelación misma determina su modo de manifestación, la teología no necesita defenderse ante la filosofía, pues tampoco necesita probar o interpretar un «ser»”²¹.

Sin embargo, al establecer esta distinción entre ambas disciplinas, abre la posibilidad de hacer un discurso no-teológico de “Dios”; pues si el discurso teológico no necesita de la palabra “ser”, y si “Dios” ha sido pensado a lo largo de la historia a partir del ser, eso lleva a deducir que ciertos discursos sobre “Dios” no necesitan de la teología. En

¹⁷ “A fin de entender todo de la forma más viva posible y siguiendo rigurosamente el sentido de la experiencia fáctica de la vida, examinaremos el presente con sus tendencias filosóficas, no para comprenderlas filosofando, sino sólo en el sentido de tomar nota, del tomar nota fáctico. A fuer de ser breves, consideremos las tendencias concretas de la filosofía de la religión entre sus representantes más típicos” (*ibid.*, 18).

¹⁸ D. PAPENFUSS – O. PÖGGELER (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, 29. Las itálicas son de Heidegger.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, Günther Neske, Pfullingen 1961, 132.

²⁰ RICHARD KEARNEY – JEAN BEAUFRET, *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980, 336.

²¹ *Ibid.*, 335.

consecuencia, el discurso teológico no corresponde con el de “Dios”, sino que “Dios” puede depender también de lo que Heidegger denomina un discurso “teológico”. En efecto, Heidegger distingue entre la “teología” y la “teología”²². La primera es la “ciencia de la fe” o de la palabra divina, tal y como ésta se manifiesta en la revelación. La segunda concierne al ente por excelencia, es decir, al ente supremo, fundamento último o *causa sui*. La adición de la letra i en el término teología indica que, en lo sucesivo, el *logos* va a tratar, más que de “Dios”, de lo que lo va a caracterizar como ejemplar, es decir, de lo divino. Justo este ejemplar divino, que en el pensar del ser heideggeriano se menciona dentro de la Cuaternidad, proporciona el ente a partir del cual se define la posibilidad de una ciencia estrictamente filosófica de lo divino, la teología.

Heidegger define la teología como “interpretación de las divinas palabras de la revelación”, o lo que es lo mismo, como “interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios”²³. Pero, según esta definición, la teología no trata sobre “Dios”, sino sobre el hecho de la fe en el Crucificado, hecho que solamente puede ser concebido y recibido por la fe misma. Según el filósofo alemán, la teología adquiere su científicidad por el hecho positivo de la fe, esto es, por la relación que el hombre creyente mantiene con el Crucificado. Por tanto, la teología no es la ciencia de “Dios”, sino la “ciencia de la fe”, y solamente después la ciencia del objeto de la fe, que es “Dios”. Según precisa Heidegger, la teología a lo largo de la historia no ha pretendido ser una “ciencia de la fe”, sino una ciencia de “Dios” y del hombre mediante la fe. Es decir, en lugar de ser una autointerpretación de la existencia creyente, esto es, una interpretación del ser del hombre en su relación con “Dios”, la teología ha pretendido ser una interpretación del *Dasein*. Así, por tanto, la teología encubierta en una antropología pierde su propio estatuto teológico al apoderarse de la tarea de la analítica fenomenológico-existencial del *Dasein*. Pierde su estatuto teológico al pretender abordar el *Dasein* como tal, y no el *Dasein* en cuanto creyente. Asimismo, la teología olvida la científicidad que le da la fe, e impide la analítica del *Dasein*, al ser en realidad una antropología desplazada.

Heidegger, en su conferencia *Phänomenologie und Theologie* pronunciada el 9 de marzo de 1927 en Tubinga, opone nuevamente la filosofía a la teología. Para él, la filosofía centrada en la analítica del *Dasein*, es decir, en el ente en cuyo ser le va el ser mismo²⁴, constituye la “ciencia ontológica”, esto es, la “ciencia del ser”. En cambio, la teología aparece como una de las “ciencias ópticas” al mismo nivel que las matemáticas o la química²⁵. Para Heidegger, el ente que se convierte en el objeto formal de la teología no debe confundirse con “Dios” (que depende principalmente de la teología), ni con el hombre (ya que como *Dasein* depende exclusivamente de la filosofía), sino que se trata de la *Christlichkeit*, esto es, la fe del hombre en el Crucificado. Ahora bien, aunque esta “cristiandad” afecta y caracteriza al *Dasein* en situación de existencia creyente, ésta no

²² “La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica” (M. HEIDEGGER, *Holzwege*, GA. 5, 179).

²³ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, GA. 5, 75 y *Sein und Zeit*, § 3, Max Niemeyer, Tübingen 1993. 10, respectivamente.

²⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4, o.c., 12. Véase también: *ibid.*, § 9, p. 42; § 41, p. 191; § 45, p. 231.

²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA. 9, 48-50.

admite ninguna antropología, como tampoco interfiere en la analítica del *Dasein*. A diferencia de otros existenciales del ser-ahí, la “cristiandad” no le pertenece al *Dasein*, al igual que tampoco proviene de él²⁶. Así pues, la teología ha de estudiar lo que adviene al *Dasein*, es decir, la fe. Esta fe es un modo de existencia creyente del *Dasein*²⁷. Por tanto, la teología es excluida de la analítica del *Dasein*, al tratarse de una ciencia óntica de la “cristiandad”, de la existencia creyente del hombre y de su fe en el acontecimiento de Cristo crucificado. Asimismo, según Heidegger, la teología ha de renunciar a determinar el ser-ahí y dejarse “corregir”²⁸ por la neutralidad de la analítica del *Dasein*, que no tiene que ver directamente con la fe, y menos aún con “Dios”.

De este modo, el *Dasein* ek-siste sin “Dios”. El hombre existe primeramente como *Dasein*, y solamente después puede hacerse creyente. Por tanto, para el filósofo alemán, desligar la teología de la palabra ser no significa que haya que liberar a la teología del *Dasein*, sino que la teología debe remitirse a la fe como su dominio propio y dejar así que se la someta a la “corrección”²⁹ ontológica. En consecuencia, al ser la fe un modo de existencia del *Dasein*, la teología remite a la analítica del *Dasein*, y en último término, al pensamiento del ser. Por lo tanto, al igual que toda variante óntica del *Dasein*, la pregunta de la teología queda sometida a la pregunta por el ser.

5. Conclusión

Podemos concluir que, aun cuando Heidegger separe el pensamiento filosófico del pensamiento teológico, en definitiva, termina sometiendo la teología a la filosofía, puesto que la teología entendida como ciencia óntica de la fe, debe someterse a la “corrección” ontológica del *Dasein*. Por consiguiente, la teología como “ciencia de la fe” depende del *Dasein*, y a través de él, directamente del ser –esto es, del pensamiento filosófico–. Pero, ¿por qué Dios tiene que ser necesariamente un ente que el ser manifiesta o un ente que se manifiesta según el ser? ¿Qué ha sucedido para que la separación entre manifestación y revelación haya sido olvidada, y concluir que lo que determina a la manifestación –esto es, el claro del ser– deba por fuerza determinar también la revelación? ¿Por qué Dios sólo podría ser si es según el ser? ¿Es que acaso Dios es según el ser?

²⁶ “La fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio –que forma parte esencialmente de ese modo de existencia– no madura por sí mismo a partir del *Dasein* ni es temporalizado libremente por él, sino a partir de lo que se manifiesta en y con ese modo de existencia, a partir de lo creído. [...] El *Dasein* no puede adueñarse (de esta experiencia) por sus propios medios” (*ibid.*, 52-53).

²⁷ “[...] La fe es, en cuanto relación existente con el Crucificado, una modalidad del *Dasein* histórico, de la existencia humana” (*ibid.*, 55).

²⁸ Como explicita Heidegger, “corrección” no debe entenderse aquí ni como un “castigo” que la ontología pudiera infligir a la teología, ni como un “redireccionamiento” de ésta, sino como ayuda para su ubicación o definición, “como una puesta en relación con las coordenadas establecidas que permiten una localización, una marca, es decir, la medida de una deriva” (cf. *ibid.*, 64-65).

²⁹ Cf. *Ibid.*, 64-67.

AIKIDÔ
ÉTICA Y ESPIRITUALIDAD EN UN ARTE MARCIAL JAPONÉS.
LA NO-DISENSIÓN COMO PRINCIPIO PARA LA SOLUCIÓN DE
CONFLICTOS

José Jesús García Aragón

Sumario: Parece una contradicción que un método para la solución de conflictos sea un arte marcial. Este es el caso del *aikidô*, que ha evolucionado hasta expresar un aspecto positivo de la tradición de la cultura *bushi* japonesa. Es un *budô* basado en la filosofía de la no-resistencia, que promueve la no-violencia y desarrolla la cultura de la paz; la no-disensión como principio. Su fundador, Ueshiba Morihei, que tuvo experiencias místicas, convirtió el *aikidô* en un método de autodefensa; con la intención ética de defenderse sin causar daño al agresor. Busca desarrollar un conocimiento práctico de auto-control en los niveles físico-técnico, estético, psíquico-mental, y ético-espiritual, lo que ayuda a llegar a un nivel más alto de conciencia.

Summary: It seems a contradiction that a method for conflict resolution is a martial art. This is the case of *aikidô*, which has evolved to express a positive aspect of the tradition of the Japanese *bushi* culture. It is a *budô* based on the philosophy of non-resistance, which promotes non-violence and develops the culture of peace; non-dissension as a principle. Its founder, Ueshiba Morihei, who had mystical experiences, turned *aikidô* into a method of self-defense; with the ethical intention of defending yourself without harming the aggressor. It seeks to develop a practical knowledge of self-control at physic-technical, aesthetic, psycho-mental, and ethical-spiritual levels, which helps to reach a higher level of consciousness.

Palabras clave: *budô*, autodefensa, no-violencia, armonía, conciencia, paz

Key words: *budô*, self-defense, non-violence, harmony, consciousness, peace

Fecha de recepción: 25 de octubre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 11 de febrero de 2020

*Bushidô¹ no es aprender a morir.
Bushidô es aprender a vivir, a proteger y
fomentar la vida. Incluso en la guerra, hay
que evitar cuanto sea posible quitar una vida.*

¹ *Bushidô*: código de honor de los caballeros medievales de Japón.

*Siempre es pecado matar.
Dale a tus oponentes toda oportunidad para
hacer la paz.
Ueshiba Morihei²*

La historia del ser humano se podría resumir en que es, sobre todo, una ‘historia de guerra’, de contiendas, de lucha de unos contra otros. Desde que el hombre entra en la historia hasta nuestros días, prácticamente no ha habido ninguna época en que en alguna parte no haya habido enfrentamientos bélicos, ya sea entre clanes, tribus, entre naciones o a nivel mundial, aún hoy seguimos con varias guerras en nuestro planeta. El hombre se ha convertido en un generador de violencia, consciente e inconscientemente. El ser humano ha querido solucionar sus conflictos, personales o grupales, con combates destructivos, es decir, con más violencia; con el fatal desenlace de pérdida de vidas y un consecuente sufrimiento por los daños causados y el odio posterior. Japón no es ajeno a esta conducta universal.

Lo que caracteriza a Japón desde esta perspectiva, sin embargo, es la duración de la etapa guerrera, desde la formación de los primeros guerreros profesionales en épocas feudales hasta el nacimiento de la nación moderna han transcurrido casi mil años, un fenómeno sorprendente. Con el resultado de que la teoría y la práctica del combate se encuentren entre las más antiguas, sofisticadas y duraderas que han existido, además de la influencia que tiene en la actual popularidad mundial de las adaptaciones modernas -las artes marciales- de los antiguos métodos de combate japoneses³.

El guerrero ha sido protagonista a través de muchos siglos en la historia de Japón por las contiendas internas que se extienden desde las épocas antiguas hasta las postrimerías del siglo XIX. Esta larga historia de luchas, donde se desarrolló el arte de la guerra, ha convivido paralelamente con el desarrollo de artes pacíficas, la influencia de filosofías y corrientes religiosas que, mezcladas con las propias, han generado una cultura. Estos factores dejaron una honda huella en los guerreros, generando una peculiar cultura guerrera, la cultura *samurái*⁴ o cultura *bushi*⁵.

El aspecto más destacado de esta cultura es el *bujutsu*.⁶ Al ser el *bujutsu* una actividad guerrera, conlleva principalmente un aspecto muy negativo: el daño y la muerte a otras personas; sin embargo, paralelamente a lo largo de la historia se observa una

² Los nombres propios se presentan según su uso japonés, primero el apellido y después el nombre. Los términos en japonés se presentan en cursiva, exceptuando los nombres propios, transcritos según el sistema Hepburn.

³ Cf. O. RATTI, & A. WESTBROOK, *Los Secretos del Samurái. Las Artes Marciales en el Japón Feudal*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 92.

⁴ *Samurai*, literalmente ‘servidor, criado’; en el entorno marcial, guerrero. Denominación de los guerreros a los que se les permitía llevar espadas cortas y largas (*daisho*) y que estaban al servicio de un señor y fue traducido de forma específica y correcta como ‘alguien que sirve’. Cf. O. RATTI, & A. WESTBROOK, *Los Secretos del Samurái. Las Artes Marciales en el Japón Feudal*, 92.

⁵ *Bushi*: Guerrero, ‘hombre de guerra’, caballero. Cf. G. PITA CÉSPEDES, *Genealogía y transformación de la cultura bushi en Japón*, Ediciones Bellaterra, Barcelona 2014, 15.

⁶ *Bujutsu*: Técnica o arte marcial.

creciente ‘culturización’ de los guerreros, por la doble formación del *samurái*: artístico-literaria, *bun*, y técnico-marcial, *bu*: la educación pareada *bunburyôdô*. Además del desarrollo de su propia educación específica, queremos destacar especialmente un tercer aspecto (que suele generalmente ser incluido en *bun*): el ético-espiritual, *shin*. Su código de honor y una progresiva ‘espiritualización’-proveniente de la influencia de varias corrientes religiosas- de algunos miembros clave del estrato *bushi*, confirieron paulatinamente un aspecto ‘positivo’ a la cultura *samurái*. Estas tres dimensiones *bun-bu-shin*, en especial la última, en cuanto que portadora de valores morales y espirituales, nos conducen a identificar una ‘vertiente positiva’ de la cultura tradicional *bushi*, y de su sub-cultura, el *bujutsu*, que con el tiempo afectaron a su formación y se transformaron en las modernas artes marciales, caracterizadas por convertirse en ‘caminos’ de realización personal: *dô*. Caminos que conllevan connotaciones filosóficas y espirituales, convirtiéndose en “una búsqueda de una verdad o perfección”⁷. Aspecto que llegó a cobrar importancia en la última etapa de los gobiernos militares, y especialmente en el nacimiento de las artes marciales actuales de final del siglo XIX y principios del XX.

Las artes marciales japonesas -*budô*⁸- son algo cotidiano en bastantes personas de países occidentales que, no sólo las conocen, sino que las ‘practican’. El *aikidô*⁹ es una de ellas, de hecho una de las más recientes. El *aikidô* fue fundado por Ueshiba Morihei, tras seguir una profunda formación en las dos grandes corrientes tradicionales del *bujutsu*, con armas y sin armas: *kenjutsu* y *jûjutsu*¹⁰. Formación complementada con una búsqueda permanente paralela de su desarrollo y de sus inquietudes y espirituales; Ueshiba culmina este proceso con su rechazo a la violencia y convierte el *aikidô* en una herramienta de formación integral, en un medio de resolución pacífica de conflictos y en una disciplina de autorrealización personal. Teniendo como foco central una ética en la que, ante una agresión, se busca la autodefensa sin causar daño al adversario; con frecuencia el mismo Ueshiba lo llamaba ‘El Arte de la Paz’.

Puede resultar una contradicción aparente que un método para la solución de conflictos y para elevar el nivel de conciencia sea un arte marcial; que, en principio, fueron diseñados como técnicas de combate para destruir la vida humana. Sin embargo, éste es el caso del *aikidô*, que ha evolucionado hasta expresar el aspecto más positivo de la tradición marcial centenaria de la cultura *bushi* de Japón. “Las artes marciales parecen haber sido creadas para la guerra y para la lucha. Está claro, sin embargo, que después de que el Aikido del maestro Ueshiba Morihei se propagó por el mundo, este arte ha pasado a ser una forma de perfeccionamiento que conduce hacia la armonía absoluta”¹¹, afirmó Goi Masahisa.¹²

⁷ Cf. J. GONZÁLEZ VALLÉS, *Filosofía de las artes japonesas. Artes de guerra y caminos de paz*. Editorial Verbum, Madrid 2009, 22 (cita de E. G. SEIDENSTICKE).

⁸ *Budô*: literalmente: camino o vía marcial. El término *dô* se añade a las artes japonesas cuando implican un camino de autorrealización personal a través de ese arte. Es el *tao* chino.

⁹ *Aikidô*: camino de la unión o armonía con el *ki* (energía vital).

¹⁰ *Kenjutsu*: técnica o arte de la espada; *jûjutsu*: técnica de la flexibilidad.

¹¹ Cf. M. GOI, *Hibiki*, Byakkô Press, Fujinomiya, 1966, en <https://www.kuratadojo.org/in.php>

¹² Masahisa Goi (1916-1980) fue un filósofo y místico japonés.

El *aikidô* es un arte marcial no violento, que se basa en la filosofía de la no-resistencia, que promueve la no-violencia y desarrolla la cultura de la paz. Se basa en el principio de la no-disensión. No-resistencia significa reducir los instintos agresivos, combativos y destructivos de una persona y encauzarlos para su control. No es fácil defenderse de un atacante impidiendo que nos hagan daño. Menos aún lo es, si adicionalmente nos proponemos defendernos sin causarle daño al agresor. Esto parecería utópico, pero es la meta del *aikidô*, es el principio ético que lo fundamenta. Para el practicante de *aikidô*, un agresor que intente lastimarlo es una valiosa criatura, quien por circunstancias de la vida ha perdido la armonía y despliega su violencia interna contra otros. El hecho de que ataque y quiera lastimar, no es motivo para que sea lesionado o sea destruido con el fin de defendernos. El esfuerzo está en ayudarlo a recuperar la armonía perdida. Intentar que reconozca el error que comete al agredir a otros y empatizar con él.

El fundador del *aikidô*, Ueshiba Morihei, también llamado *Ô-Sensei*¹³, cuyo conocimiento de las artes marciales era grande, convirtió el *aikidô* en un método de autodefensa puro. En el *aikidô* no hay ataque, ni contraataque, ante una agresión. Es en esencia defensivo y sin intención de combate, este arte marcial no enseña la estrategia ofensiva. En el marco del entrenamiento entre aikidokas, el *tori*¹⁴ y el *uke*¹⁵ se intercambian continuamente los papeles. El *tori* perfecciona sus medios de defensa siempre dentro del '*espíritu de la no-disensión*', ejercitando la no-resistencia y la no-violencia. Este arte excluye de manera categórica todo comportamiento ofensivo. Su espíritu conciliatorio intenta evitar una actitud de provocación, evidente o sutil, incitando al otro a desistir del ataque y, en caso de no conseguirlo, estar preparado al mismo tiempo para la propia defensa.

Sea que el ataque provenga de un principiante o de un experto, la defensa debe ser de tal manera, con tal habilidad y maestría, que no debe lastimar y menos todavía matar a su agresor. El resultado de la acción se obtiene por el restablecimiento del orden, una vuelta al equilibrio que hace que el violento pierda su agresividad y su intención de atacar. El *aikidô* se sitúa en este elevado nivel de ética de la auto-defensa. Se practica para protegerse y defenderse con eficacia al ser atacados. Para conseguir este nivel de maestría, es importante desarrollar un alto control técnico (*control exterior*) y dominio de sí mismo (*control interior*). El *aikidô* enfatiza especialmente la importancia de lograr calma mental y un control del propio cuerpo completos para dominar el ataque de un oponente.

La habilidad técnica física que requiere el *aikidô* resulta de una práctica intensiva en la búsqueda de los medios de defensa, pero está también determinada por una *intención moral*. Este arte marcial desarrolla por tanto dimensiones humanas y sociales. El desarrollo de la cortesía y del respeto es una parte integral de la práctica del *aikidô*. Sin olvidar que es un método de autodefensa, inspirado en la tradición marcial japonesa. Es un verdadero *budô*, es decir, basado en un método de educación de los programas formativos del *samurái*, la clase guerrera del Japón medieval.

¹³ *Ô-Sensei*: Gran Maestro.

¹⁴ *Tori*: persona que hace el papel de agredido.

¹⁵ *Uke*: persona que hace el papel de agresor.

La intención moral al igual que su identificación con el espíritu del *budô* tradicional fueron las razones por lo que el fundador, Ueshiba, prohibió expresamente cualquier tipo de la competición, incluso la deportiva. La vía que emprende el *aikidô* en materia de arte de combate conduce a *practicar la no-violencia*. Lo que constituye la especificidad del *aikidô* es esa *ausencia de intención violenta*, incluso al ejercitar la autodefensa. La práctica de la no-violencia en *aikidô* es una aplicación directa de la actitud de no-violencia en el sentido en que la entienden los orientales; no es cobardía, sumisión pasiva o una actitud del espíritu: *La no-violencia es acción*. Para actuar en un contexto de violencia, se necesitan medios para contrarrestarla sin volverse su cómplice, se precisa conocimiento para el dominio físico de las realizaciones de la violencia y, más importante, el conocimiento y dominio de uno mismo. El *aikidô* prepara para anticiparse y detener la progresión del ataque o detenerlo aun antes de que se produzca físicamente y restablecer el equilibrio y la armonía.

El *aikidô*, por expreso deseo del fundador, no es tampoco un deporte combativo y rechaza todas las formas de campeonatos o torneos. Estas cosas a veces se ven desde este arte marcial como alimento del egotismo. Hay una tentación bastante extendida que atrae a la gente a los deportes combativos -todo el mundo quiere ser ganador, campeón- pero no hay nada que vaya más en detrimento del *budô*, cuyo último fin, como *dô*, es llegar a conseguir estar libre del *ego*.

Las técnicas del *aikidô* son suaves y circulares en esencia, lo que a su vez le confiere un aspecto estético importante. La geometría es esencial: triángulos, cuadrados y círculos (que en movimiento son espirales); circularidad y esfericidad que facilitan el control del adversario. Los movimientos del *aikidô* se diseñaron para coordinar 3 factores: *ki-shin-tai*, es decir, *ki*¹⁶-mente-cuerpo, y absorber y redirigir la energía de un ataque y neutralizarlo, bien sea inmovilizando o proyectando. *Ai-kidô* significa ‘camino de la unión o armonía con el *ki*. Es el camino del *aiki*, también expresado con el término *kimusubi*, la conexión y unión con el *ki* propio, con el del compañero e, incluso, con el de la naturaleza (‘con el universo’ decía Ueshiba). “Nuestro ser consiste en espíritu y materia. En unión, las dos facetas generan el poder del *ki*. El *aikidô* es el poder del espíritu”¹⁷.

La tradición marcial japonesa, y en especial el aikidô, ha bebido de las corrientes ético-religiosas de todo Oriente, desde India, pasando por China y Corea hasta llegar a Japón, donde todo se mezcla para ofrecer un resultado sincrético singular. La influencia de las creencias ético-espirituales de todo el continente asiático oriental son pilares básicos del aspecto positivo de las artes marciales, y muy especialmente del aikidô. “El *aikidô* de Ueshiba empleaba bastantes técnicas bien establecidas de práctica espiritual de Asia oriental (...) También destaca la importancia del concepto *ki* como factor unificador del pensamiento espiritual de Asia oriental”¹⁸.

¹⁶ *Ki*: energía vital.

¹⁷ Cf. M. UESHIBA, *The Secret Teachings of Aikidô*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2007, 78.

¹⁸ Cf. M. GREENHALGH, *Aikidô and Spirituality: Japanese religious Influences in a Martial Art*, Durham theses, Durham University 2003, 164-165. <http://etheses.dur.ac.uk/4081/>

1. La tradición marcial japonesa

En el pasado los japoneses solían aprender los valores de las tradiciones venerables, como respeto, valor, confianza, fidelidad, integridad, lealtad, determinación, justicia, honor, sinceridad, etc. valores inspirados en distintas corrientes filosófico-religiosas orientales más importantes: budismo, taoísmo, confucianismo y sintoísmo. Desde hace muchos siglos, estos valores se desarrollaron especialmente en el *Bushidô*¹⁹, código ético de la clase guerrera nipona, los *samurái*, trasladado posteriormente a los *gendai budô*²⁰. El pueblo japonés adoptó muchos de sus principios aplicándolos a la sociedad en general, convirtiéndose poco a poco en sedimento de su cultura tradicional, la cultura *bushi*: el ‘espíritu samurái’. “(El *Bushidô*) tiene algo que ver con el amor sintoico a la naturaleza, con la compasión budista, con la ética confuciana o con la armonía cósmica de taoísmo”²¹.

En el medievo japonés hallamos una tradición de artes de lucha (*bugei*), o de técnicas de lucha (*bujutsu*), que se diseñaron originariamente para el combate, pero que se han transformado paulatinamente en la vía -camino- (*dô*) de las artes marciales (*budô*) en la época Tokugawa (siglos XVII-XIX). Estos *budô* buscaban, además de aprender técnica y estrategia, la perfección integral del ser humano al integrar la mente, el cuerpo y el espíritu.

Este *dô* de las artes marciales (‘artes de guerra’) se asimila a los *dô* de las ‘artes de paz’ de artes y tradiciones culturales como la ceremonia del té (*sadô*), la caligrafía (*shodô*), el arreglo floral (*kadô*) e innumerables otros *dô* que en su forma pura han provisto de sustento cultural a los japoneses. “Debe recordarse que en Japón casi toda profesión es un *dô*, es decir, un Tao o Camino, [...] cada *dô* fue una vez un método laico de aprender los principios encarnados del Taoísmo, el Zen y el Confucianismo”²².

Los guerreros se formaban en ambas artes. El principio fundamental de la educación de los *samurái* de la era Tokugawa, era “el *bunburyôdô*²³ o la combinación de la preparación marcial del *bushi* con su educación artística y espiritual”²⁴.

La mayoría de los *dô* en las artes marciales modernas aparecen a final del siglo XIX y a principios del XX, durante la era Meiji (*judô*, *kendô*, *kyûdô*, *iaidô*, *aikidô*); artes con armas y artes de lucha cuerpo-a-cuerpo (o de mano vacía) se convirtieron en vías de autorrealización personal, aunque, desafortunadamente, la mayoría de ellas se han deportivizado al llegar a la era moderna a causa de la influencia de Occidente. No obstante, el *aikidô* no ha querido sufrir esta transformación con el fin de preservar la esencia de la tradición, de la cultura y del espíritu medieval japoneses.

¹⁹ Término popularizado por INAZO NITOBE (1862-1933) en su obra *Bushidô. The Soul of Japan*, publicado originalmente en inglés en 1900.

²⁰ Artes marciales modernas.

²¹ Cf. J. GONZÁLEZ VALLÉS, *Filosofía de las artes japonesas. Artes de guerra y caminos de paz*, Editorial Verbum, Madrid 2009, 182.

²² Cf. A. WATTS, *El Camino del Zen*, Edhasa, Barcelona 2003, 340.

²³ *Bunburyôdô*, doble camino cultural y marcial

²⁴ Cf. G. PITA CÉSPEDES, *Genealogía y transformación de la cultura bushi en Japón*, Ediciones Bellaterra, Barcelona 2014, 21.

2. El Camino de la Espada y el Camino de la Respiración y de la Mano Vacía

La famosa espada japonesa -de un sólo filo-, *tachi* (*ken* o *katana*) es el símbolo de un estado de mente, de un camino espiritual y de una forma de vida. La espada revelaba la personalidad del *samurái*, creándose entre ambos una considerable fuerza psicológica en términos de identidad. La *katana* japonesa desde hace siglos ha sido objeto de veneración. Es uno de los tres tesoros sagrados del *Shintô*²⁵. La espada juega un papel prominente en la mitología, el folclore y la historia japonesas. De la vía de la espada (o de las armas) surgen distintos tipos de disciplinas, entre los que destacan el *kendô*, y el *iaidô*. Es sobresaliente también el *kyudô* (arquería) que usa el arco históricamente como símbolo de la clase guerrera anterior a la espada, inspirado en el *yumiya no michi*²⁶ de las épocas Heian (794-1185) y Kamakura (1185-1333), pero poco a poco la espada se va imponiendo como símbolo del *samurai*²⁷.

Por muy atrás que nos adentremos en la historia de India o China, encontramos la idea por la que el ser humano, a través de la ciencia de la respiración, entra en armonía con los cinco elementos, siendo el hombre mismo una imagen de estos cinco elementos. Conocer esto nos introduce en un profundo conocimiento que revela en el *Tao* -o *Dao*- el principio vital de los elementos del universo, que es la respiración de la vida, la energía vital que emana y penetra todas las cosas. *Dao* significa ‘camino’ o ‘senda’ y es de donde procede el *dô* japonés del *budô*, teniendo el mismo significado. Este concepto se encuentra ya tres siglos a.n.e. en China. El *Dao* expresa el movimiento de dos fuerzas complementarias, *yin* y *yang*, la acción combinada que impulsa el universo en todas sus más variadas formas: la vida y la muerte, lo masculino y lo femenino, el invierno y el verano, etc. Esta dualidad es un movimiento continuo con aspectos interdependientes.

Si el cuerpo y la mente son uno, el desarrollo de las capacidades físicas y mentales pueden de alguna forma ser ilimitadas, suponiendo que están unidas y controladas. Se atribuye a un monje budista llamado Bodhidharma, alrededor del año 600, el inicio de una nueva tendencia en el templo Shaolin de China de la cual surgieron probablemente la mayoría de las normas y principios que gobiernan todas las artes marciales de Extremo Oriente. En China, igualmente, nació el *T'ai-chi*, un método para controlar acciones y la respiración. Probablemente se puede atribuir a este método el origen de lo que se denomina *El Camino de la Respiración y de la Mano Vacía*, método incorporado por las modernas artes marciales japonesas como el *jûdô*, el *karate*, el *sumo*, o el *aikidô*.

No existe la lucha, sólo existe la respiración, las manos en acción son una extensión de la respiración, el *aikidô* es sin lugar a dudas uno de los exponentes más importantes de esta tercera vía. Sintetizando con precisión los principios básicos de toda disciplina integral oriental (*Yoga*, *T'ai-chi*, Artes Marciales): la respiración, la relajación, y la concentración de la energía vital *chi* (*ki* en japonés); buscando la unidad, la naturalidad y la espontaneidad, en definitiva, la armonía. El *aikidô* se presenta como un exponente aglutinador de la tradición marcial japonesa, síntesis de las diversas sendas

²⁵ *Shintô*: ‘Camino de los dioses’, sintoísmo. Sus tres tesoros divinos son un espejo, una joya de jade y una espada.

²⁶ El camino del arco y la flecha.

²⁷ Cf. G. PITA CÉSPEDES, *o.c.*, 88-221.

marciales del medievo nipón: el camino de la espada y el camino de la respiración y de la mano vacía. “Su originalidad está no en la mera combinación de las dos sino en fundar un nuevo tipo de *budô* que saca lo mejor de ambas”²⁸. Los preceptos de la tradición marcial del país nipón se han intentado recoger y condensar en un código de honor denominado *Bushidô*.

3. El código de honor: el *Bushidô*

El *Bushidô*, ‘el camino del guerrero (del caballero)’, consiste especialmente en el ‘camino de la espada’, no en la ‘lucha con la espada’. Es el código de honor de los *bushi*; enseña a llegar a ser puro, sereno e inmutable. El guerrero que ha llegado al nivel máximo debe ser inmutable. A través del entrenamiento técnico profundo (*shûgyô*), llegar al estado *mu-shin*²⁹; la mente no puede estar en ningún lugar, porque tendrá apego, no puede haber apego de la mente ni de los sentimientos a nada. El maestro Endo lo define así: “Un estado de la mente en el que estamos en óptimas condiciones y funcionamos mejor”³⁰.

La clase guerrera nació hace más de mil años y ha tenido una considerable influencia en el espíritu y en las costumbres de los japoneses hasta nuestros días. “El *Bushidô*, a la vez artífice y producto del viejo Japón, continúa siendo el espíritu dirigente de la transición, y es él quien sabrá poner en acción la fuerza creadora de la era nueva”³¹, escribe Nitobe. Nitobe es un idealista, presenta un Japón ideal, escogiendo como base ética este código *samurái* y confía que esta conciencia positiva de los guerreros ayudará a Japón en el futuro: “Sin estar redactado en fórmulas, el *Bushidô* era y es todavía el espíritu animador, la fuerza motriz de nuestro país”³².

Autores no japoneses también reconocen la importancia de la cultura y del código de la clase guerrera japonesa a la hora de conocer el País del Sol Naciente: “(El *bushidô*) jugó un papel decisivo durante muchos siglos en la historia y en la cultura, [...] hasta el punto de que no se comprenden hoy muchos datos de la historia y de la cultura de Japón si no se conoce el camino de los guerreros del feudalismo japonés”³³.

El *Bushidô* no es sólo un ‘código de honor’ sino de experiencia, no sólo los *samuráis* sino la gente en general ha aceptado esta filosofía. Implica un deber y una rectitud de vida, que se condensa en el término *giri*³⁴ (deber moral). La sociedad nipona se dejó impregnar por esta actitud ante la vida, Un recogimiento practicado metódicamente como el Zen. “D. T. Suzuki, en sus ‘*Ensayos sobre el Budismo Zen*’, ha podido

²⁸ Cf. K. UESHIBA, *The Spirit of Aikidô*, Kodansha International, Tokyo 1984, 82.

²⁹ *Mu-shin*: sin mente, sin corazón.

³⁰ Cf. S. ENDO, *Vibration and Connection. The Aikido I pursuit*, Kosaido Publishing Co., Tokyo 2013, 96.

³¹ Cf. I. NITOBE, *Bushido, el corazón de Japón*, Ediciones Obelisco, Barcelona 1989, 135.

³² Cf. I. NITOBE, *o.c.*, 135.

³³ Cf. J. GONZÁLEZ VALLÉS, *o.c.*, 186.

³⁴ *Giri* (literalmente, la lógica de la moral de la lealtad) es un concepto muy incrustado en la sociedad japonesa todavía, con muchas connotaciones: deberes cívicos y morales, sentido del honor, honor, decencia, cortesía, deber de gratitud, obligación social, etc.

demostrar que la cultura japonesa, la actitud espiritual del samurái, el estilo de vida del japonés, su forma de vida moral, estética y hasta cierto punto incluso la intelectual, deben su peculiaridad a ese fundamento zenista³⁵.

El *Bushidô* intenta alcanzar las virtudes naturales del *samurái*, según expone Taisen Deshimaru: “El *Bushidô*, el camino del samurái, nació de la fusión del Budismo y el Sintoísmo. Este camino se puede resumir en siete principios esenciales: *Gi*, rectitud, justicia. *Yu*, valentía. *Jin*, benevolencia, compasión. *Rei*, cortesía. *Makoto*, sinceridad, veracidad. *Meiyo*, honor. *Chugi*, lealtad. Estos son los siete principios que subyacen al espíritu del *Bushidô*”³⁶.

En el *Shintô*, la vida es la base y fundamento, pero si el orden de la armonía interna universal se altera es mejor morir que vivir. Es el *giri* aplicado drásticamente en sus últimas consecuencias. La esencia del auténtico valor es saber cuándo vivir y morir sólo cuando la muerte es necesaria, incluso llegando al autosacrificio personal en el rito de honor del *seppuku*³⁷ (incomprensible para una mentalidad occidental).

Es a principios del s. XVII, al comienzo del shogunato de los Tokugawa, cuando se acuñó el término *Bushidô* (anteriormente se usaba *budô* como sinónimo) y se inició el Camino de la Espada *-kendô-*, con influencia no sólo del *Shintô* sino del budismo y del confucianismo. “Las artes marciales modernas como el *kendô*, el *karate*, el *judô* y el *aikidô* retroceden directamente al matrimonio del Zen y el *Bushidô*, el código de la caballería medieval de los samurái”³⁸. “Desde el amanecer de la historia los seres humanos se han esforzado en ampliar los límites de su fuerza y su sabiduría, aspirando a la fuerza absoluta y a la sabiduría absoluta. ¿Pero por qué medios es posible llegar a ser fuerte y sabio? En Japón, esos medios son la práctica de las artes marciales o *budô*, combinados con la vía del Zen”³⁹.

A principios del shogunato de los Tokugawa a comienzos, se reforma el *Bushidô*. También se inicia el *sakoku*⁴⁰ una era de 265 años que se distingue por ser en todos los aspectos la consolidación del *Bakufu*⁴¹, del gobierno de los *bushi*. La era Edo (1603-1868) fue una era de paz (*Pax Tokugawa*) donde los guerreros pudieron centrarse más en las artes, las letras y la espiritualidad. En la época Tokugawa en Edo (actual Tokio) no había guerras internas y los *samuráis* no tenían razón para usar sus espadas. Algunos se hicieron agricultores, otros *ronin*⁴² y la mayoría se hicieron oficiales del ejército, pero siguieron formándose en su código de honor.

Al tener una época de ocio y tranquilidad, surgen muchos escritos y tratados sobre el *Bushidô*, realizados por *samurai* o por monjes. El famoso monje Takuan lo

³⁵ Cf. E. HERRIGEL, *Zen en el arte del tiro con arco*, Kier Gaia, Madrid 2008, 26.

³⁶ Cf. T. DESHIMARU, *The Zen Way to the Martial Arts*, Arkana Books, New York 1982, 13.

³⁷ *Seppuku*: suicidio ritual por evisceración, llamado vulgarmente *harakiri*.

³⁸ Cf. T. DESHIMARU, *o.c.*, introducción de G. LEONARD, 2.

³⁹ Cf. T. DESHIMARU, *o.c.*, 9.

⁴⁰ *Sakoku*: ‘país cerrado’, período en que Japón no tuvo relación con ningún país extranjero, excepto Holanda, y sólo en un puerto de una isla del sur.

⁴¹ Gobierno militar.

⁴² *Samurái*: sin señor o sin empleo.

explicó desde el punto de vista del Zen. Los *samurai* eran aficionados a la meditación Zen, y a las artes: poesía, caligrafía, ceremonia del té, etc. “Desde hace bastante tiempo ha dejado de ser un secreto –hasta para nosotros los europeos– que las artes japonesas, dada su forma intrínseca, se originan en la raíz común del budismo. Esto vale para el arte de los arqueros, en el mismo sentido y la misma medida que para la pintura a la tinta china, para el arte dramático no menos que para la ceremonia del té, para el arreglo floral, igual que para el arte de la espada”⁴³.

El 1867, Tokugawa Keiki, 15º shogun, restaura el poder político al emperador, Restauración Meiji, terminándose la era del poder de los guerreros. Durante más de seis siglos los *samurái*, la casta *bushi*, fue la base de todo el sistema feudal nipón. A finales del s. XIX, por tanto, aparece el *Bushidō* moderno, surgen los *budō* modernos. Japón también mira a Occidente y se moderniza. Conviene tener en cuenta que en la adaptación a la modernidad por el contacto con Occidente hubo manipulación interesada de información y de explicación de ciertos fenómenos culturales, dando pie a la exageración sobre la ‘singularidad’ japonesa (similar a otras identidades nacionalistas europeas); este fenómeno es llamado ‘japonismo’: *nihonjinron* o *nihonbunkaron*)⁴⁴.

También en el proceso de modernización de Japón hubo influencia de la tendencia conocida como ‘orientalismo’, magistralmente estudiada en la obra de Edward Said: “El orientalismo es en sí mismo el producto de ciertas fuerzas y actividades de carácter político”⁴⁵. Haciendo una revisión crítica de muchas obras que tratan sobre el *Bushidō* se observa una idealización del término y un uso más a posteriori que cuando se observaban esos valores.

4. El *Budō* Moderno

A pesar de la desaparición de los *samurái* y de las prácticas feudales, el Japón tradicional permaneció vivo. Su espíritu pervivió. La identidad de la nación, como un todo, personificada en el emperador y en la sumisión incondicional a sus decisiones son parte del mismo espíritu. Algunos de los principios del *budō*, heredados especialmente por los *gendai budō*,⁴⁶ han sido asumidos por la sociedad japonesa y juegan todavía un papel muy importante en la sociedad en general y especialmente en los negocios. La estrategia ahora es la competición económica. Que mi empresa sea la primera y todos juntos anteponiendo los intereses privados por el interés de Japón. Es un código no escrito de los japoneses. Algunos historiadores occidentales e incluso autores japoneses no están de acuerdo con este enfoque.

En Japón, el grupo se antepone al individuo. La jerarquía es fundamental en la

⁴³ Cf. E. HERRIGEL, *o.c.*, 24.

⁴⁴ Esto ha dado propiciado que incluso varios historiadores hayan llegado a afirmar que las artes marciales japonesas modernas son ‘historia inventada’: HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (1983), *The Invention of Tradition* o, más específicamente, VLASTOS, S. (1998), *Mirror of Modernity: Invented traditions of modern Japan*, con los que no estamos totalmente de acuerdo.

⁴⁵ Cf. E. W. SAID, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona 1997, 273.

⁴⁶ *Gendai budō*: artes marciales contemporáneas o modernas.

sociedad, en la familia, en la empresa. La mentalidad japonesa parece todavía imbuida en cierta forma del código tradicional de la época *samurái*, influenciada en su etapa última por el confucianismo, del espíritu del *Bushidô*. “El camino del guerrero es uno de los fenómenos históricos más prolongados y más influyentes en la historia y en la cultura. Revela una de las peculiaridades más notables de la historia de Japón y contiene aspectos dignos de tenerse en cuenta a la hora de juzgar sobre acontecimientos que forman la trayectoria histórica de este país”⁴⁷.

Hubo una evolución dentro algunos *bushi* hacia la cultura, el arte y la espiritualidad, evidenciando el aspecto positivo de la vía marcial. Sin embargo, esta tradición guerrera, con la Edad Media más extensa que se conoce, hasta casi el comienzo del siglo XX, ha sido también usada con intereses de poder desembocando en ‘militarismo’ y ‘nacionalismo’ extremos. Japón es sin duda un país de contrastes enormes. Justo cuando Japón entra en la modernidad y se abre a Occidente declara la guerra a China, a Rusia, ocupa Corea y Manchuria (a imitación de las potencias occidentales). Los militares se consideraron muy poderosos como para incluso enfrentarse al mundo. No le tenían miedo ni a China ni a los Estados Unidos. Durante 8 años (1937-1945), los militares quisieron involucrar a todos los japoneses en un mito: *Dai Nippon*, el ‘Gran Japón’. Creyeron en la supremacía japonesa, en una singularidad mal interpretada. Todo esto con unos resultados nefastos para Asia Oriental y en especial para el propio Japón. Los militaristas invocaron el ‘*espíritu del Bushidô*’ para arrastrar al pueblo a la guerra. El *Busbidô* manipulado se impregnó de mala fama.

No obstante, el militarismo y el uso de las guerras son algo permanente en toda la humanidad, todos los pueblos de la Tierra han querido solucionar sus conflictos por medio de las armas, con resultados destructivos y devastadores, donde no hay ganadores y perdedores, todos sufren. El Maestro Goi Masahisa, fundador de Byakkô Shinko Kai, íntimo amigo de Ueshiba lo describe así: “Forzados por la sospecha, (las naciones) se proveen con más armas, hacen la guerra y se hacen daño las unas a las otras. Antes de que se hayan curado las heridas de una guerra, empiezan otra. Perdedores y vencedores están afligidos”⁴⁸.

5. *Aikidô*: esencia del *budô* japonés

El *aikidô* es un exponente aglutinador de las distintas corrientes del *budô* japonés. Es a la vez clásico, por las raíces medievales, e innovador, por su adaptación al hombre actual de los siglos XX y XXI. Combina las dos vías, la espada (aunque sublimada) y la vía de la respiración y mano vacía. La respiración en el *aikidô* es primordial, “Todas las cosas en el cielo y en la tierra tienen respiración –el hilo de vida que unifica todo”⁴⁹. Es una auténtica manifestación de la cultura tradicional japonesa, sintetizada en este arte marcial actual por su fundador. Con la práctica del *aikidô* se puede desarrollar un conocimiento práctico de auto-control en distintos niveles: físico-técnico,

⁴⁷ Cf. J. GONZÁLEZ VALLÉS, *o.c.*, 182.

⁴⁸ Cf. M. GOI, *God and Man*, White Light Association, Ichikawa 1977, 69.

⁴⁹ Cf. M. UESHIBA, *The Secret Teachings of Aikidô*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2007, 64.

psíquico-mental y ético-espiritual, que ayuda a elevar la conciencia moral, al tiempo que se puede conocer la esencia de la cultura tradicional nipona.

De entre de los *gendai budô*, el más moderno y tal vez el más singular, por su forma y por su espíritu, es el *aikidô*. Podemos afirmar que el *aikidô* es una auténtica formulación de la esencia de los *dô*, marciales o culturales, de la tradición japonesa. Ô-Sensei Ueshiba pensaba del *aikidô* como *budô* ideal y como síntesis y legado de la tradición de las artes marciales japonesas.

Kisshomaru Ueshiba, el segundo *Dôshu*⁵⁰ de *Aikidô*, escribe: “El *aikidô* es esencialmente una manifestación moderna de las artes marciales japonesas (budô). Hereda las tradiciones espiritual y marcial del Japón antiguo”⁵¹. Y abunda más con el siguiente comentario: “El *aikidô*, creo, expresa tanto en los principios como en la práctica la forma más alta de arte marcial-estético-espiritual que la cultura japonesa tradicional ha producido”⁵². Su hijo el tercer *Dôshu*, Moriteru Ueshiba, sintetiza, “El *aikido* surgió de las antiguas artes marciales de Japón, no como un mero pasatiempo, sino como una verdadera manifestación de la cultura tradicional japonesa”⁵³.

Otros maestros, como Yasunari Kitaura, afirman que: “El *aikidô* es, sin duda, una de las más altas consecuencias del *budô* japonés (las artes marciales tradicionales japonesas) de indudables valores humanos, filosóficos y sociales”⁵⁴. Y esto otro, “el *aikidô* ciertamente encarna la esencia del verdadero *budô* del Japón”⁵⁵. En relación con la viva esencia que entronca con la meditación budista, producto refinado por Japón en el Zen, Endô Seishirô refiere en su libro el comentario de Suzuki⁵⁶ cuando observó al fundador practicando *aikidô*: “Suzuki Roshi⁵⁷, viendo a Ô-Sensei en una demostración, afirmó, ‘esto es Zen en movimiento’”⁵⁸. Este comentario ha suscitado muchas reflexiones sobre una función más del *aikidô*, como también una posibilidad para poder realizar meditación distinta al *za-zen*⁵⁹.

Estudiosos o practicantes de *aikidô* occidentales, como André Protin, expresan que: “El *aikidô* es un arte marcial que un sabio -Morihei Ueshiba- supo poner al servicio de la Humanidad después de haber penetrado el secreto del *budô* y devuelto a las artes marciales de su país su sentido original”⁶⁰.

⁵⁰ *Dôshu*: Cabeza del Aikido, Presidente del *Aikikai Aikido World Headquarters*.

⁵¹ Cf. K. UESHIBA, *The Spirit of Aikidô*, Kodansha International, Tokyo 1984, 14.

⁵² Cf. K. UESHIBA, *o.c.*, 11.

⁵³ Cf. M. UESHIBA, *Aikidô paso a paso*, Editorial Kayros, Barcelona 2009, 14.

⁵⁴ Cf. Y. KITAURA, *La Plenitud del Vacío. Ensayos sobre el aikido y otros aspectos de la cultura japonesa*, Compañía Literaria, Madrid 1999, 9.

⁵⁵ Cf. Y. KITAURA, *o.c.*, 25.

⁵⁶ Daisetsu T. Suzuki, filósofo japonés reconocido como uno de los principales introductores del Zen en Occidente.

⁵⁷ *Roshi* (literalmente, viejo maestro) sabio, título dado a los maestros Zen.

⁵⁸ Cf. S. ENDO, *Vibration and Connection. The Aikido I pursuit*, Kosaido Publishing Co., Tokyo 2013, 25.

⁵⁹ *Za-zen*: meditación zen (literalmente meditación sentado con las piernas cruzadas).

⁶⁰ Cf. A. PROTIN, *Aikidô. Un Arte Marcial (Acceso a otro modo de ser)*, Editorial Ibis, San Baudilio de Llobregat (Barcelona) 1990, 12.

También Protin afirma, “la génesis del *aikidô* explica cómo se ha operado la transformación de las artes de combate en disciplinas de comportamiento sin por ello romper definitivamente con la tradición del *bushidô* (vía del guerrero)”⁶¹. No sólo de la tradición nipona sino de oriente, “el *aikidô* hunde sus raíces en toda Asia, el más basto continente del mundo, tierra en la que se observa gran abundancia de cultos y religiones”⁶².

Algo que diferencia claramente al *aikidô* de las modernas artes marciales es la ausencia de competición, aún desde el punto de vista deportivo. El expreso deseo y mandato del fundador fue que el *aikidô* no se convirtiera en deporte (aunque el deporte tenga valores muy importantes en la sociedad). Es un matiz muy importante si se piensa que la competitividad tiene también aspectos negativos para el ser humano y la sociedad; además de enfatizar la preservación de la tradición marcial japonesa.

Aikidô es *budô* y para Ueshiba eso significaba formación integral del ser humano, tradición, cultura y espiritualidad, no meramente un juego. Criticó vivamente la conversión de las artes marciales en ‘deporte’ de combate, como lo son los actuales *jûdô* o *karate*, que buscan además el reconocimiento máximo: ser ‘deporte olímpico’ -el *jûdô* creado en 1882 por Kanô Jigorô se convierte en disciplina olímpica en 1960.

El propio Ueshiba lo manifestó de la siguiente forma: “La creación del *aikidô*, que encuentra sus raíces en los primeros escritos de la civilización japonesa y cuyo espíritu aborrece el concepto de competición, puede parecer un acto propiamente en ruptura con su época que ve surgir los primeros artes marciales modernos cuya concepción de la actividad física se conforma entonces con la idea anglosajona de deporte practicable en los juegos olímpicos, como el *jûdô*”⁶³.

*El hombre está hecho de un cuerpo y un espíritu que por definición es brillante.
Es el cuerpo el que empaña el espíritu.
El aikido desempolva el cuerpo.*
M. Ueshiba

6. La Ética en el *Aikidô*

En el *aikidô*, la autodefensa implica no causar daño al adversario violento cuando nos defendemos porque no tenemos deseos vengativos contra él y se piensa que su ataque es un acto equivocado. Pero, ¿por qué creemos que está equivocado, e intentamos hacerle ver su error?; ¿por qué pensamos que la violencia es un error?

Creemos que todo ser humano tiene un ‘sensor’ que nos dice lo que está bien y lo está mal, o, qué es correcto o incorrecto; a este sensor los griegos le llamaron ‘*Ley de la Naturaleza*’ y los cristianos ‘*Conciencia*’. “Pelear -discutir- significa intentar demostrar que el otro hombre está equivocado. Y no tendría sentido intentar hacerlo a menos que

⁶¹ Cf. A. PROTIN, *o.c.*, 16.

⁶² Cf. A. PROTIN, *o.c.*, 26.

⁶³ Cf. M. UESHIBA & H. TAKAHASHI, *Takemusu Aiki*, Byakkô Press, Fujinomiya 1987, 38.

tú y él tuvierais algún tipo de acuerdo sobre lo que es Correcto e Incorrecto (...) A la Ley o Regla sobre lo Correcto e Incorrecto se le solía llamar ‘Ley de la Naturaleza’ (...) Pero cuando los antiguos pensadores llamaron a la Ley de lo Correcto e Incorrecto ‘la Ley de la Naturaleza’, realmente querían decir la Ley de la Naturaleza Humana”⁶⁴.

Es algo intrínseco a la humanidad, que todos los seres humanos la reconocen, una ley a la que apelamos continuamente en nuestra vida diaria. “A esta ley se le llamó Ley de la Naturaleza porque la gente pensaba que todos la conocían por naturaleza y no necesitaban que se les enseñara (...) Si alguien se toma la molestia de comparar las enseñanzas morales de, por ejemplo, los antiguos egipcios, babilonios, hindúes, chinos, griegos y romanos, lo que le sorprenderá será cuan similares son entre ellas y entre las nuestras”⁶⁵. Martin L. King, creyendo en este poder que hay en el universo, dijo: “Pienso que toda persona que cree en la resistencia no violenta cree de algún modo que el universo de alguna forma está del lado de la justicia”⁶⁶. Goi Masahisa lo expresa de esta forma: “Todos los seres humanos pueden distinguir claramente el bien del mal en lo más profundo de sus corazones”⁶⁷. Ueshiba afirma: “El primer principio para mantener y guardar el orden natural de las cosas es la purificación del pecado (...) El pecado ocurre por la ignorancia de los principios universales y eternos de la existencia y por la falta de conocimiento de las enseñanzas de nuestros ancestros. Tal ignorancia es la puerta para toda indecencia y malas acciones”⁶⁸.

Esto nos lleva a dos principios universales que, por su simplicidad, pero con la más absoluta profundidad, han sido referente de la moralidad en el mundo desde hace varios miles de años. Uno de ellos de tradición confuciana china y atribuido al propio Confucio: “La benevolencia consiste en no hacer a otros lo que no quieres que te hagan a ti” (*Analectas*, Libro XII, II)⁶⁹; este principio ético universal está expresado en términos negativos y pasivos: ‘no hacer’ lo que ‘no quieres’ que te hagan. Sin embargo, en la tradición judeo-cristiana se expresa en sentido positivo y pro-activo: “En resumen, todo lo que querrías que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos; porque eso significan la Ley y los Profetas” (Mt 7,12).

Son principios muy similares, como las dos caras de una misma moneda, principios ‘universales’ porque son entendibles por todo ser humano sin diferencia de edad (cuando ya está maduro el entendimiento), sexo, cultura, latitud, época, cultura o creencia. Principios morales básicos donde se inspiran la gran mayoría de los sistemas éticos de la humanidad y que han propugnado la prácticamente totalidad de profetas y maestros de todos los tiempos. Es la ‘Regla de Oro’ de las relaciones interpersonales.

Este último argumento nos lleva a otros mensajes sobre el hecho violento, esta vez de Jesús de Nazaret: “Pues yo os digo: No hagáis frente al que os agravia. Al contrario, antes bien, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra” (Mt 5,

⁶⁴ Cf. C.S LEWIS, *Mere Christianity*, Collins, Fount Paperbacks, Glasgow 1942, 16.

⁶⁵ Cf. C.S. LEWIS, *o.c.*, 17.

⁶⁶ Cf. M.L. KING, *I Have a Dream. Writings and Speeches that Changed the World*, HarperCollins, San Francisco 1992, 32.

⁶⁷ Cf. H. TAKAHASI, *Así lo escuché. La sabiduría de Masahisa Goi*, Byakkô Press, Fujinomiya 2006, 90.

⁶⁸ Cf. M. UESHIBA, *The Secret Teachings of Aikidô*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2007, 74.

⁶⁹ Cf. CONFUCIO MENCIO, *Los Cuatro Libros*, Ediciones Alfaguara, Madrid 1982, 79.

39). El profesor Castillo al respecto, y comparándolo con la Ley del Talión, comenta: “Jesús quiere romper, de forma radical, con este círculo de la violencia”⁷⁰. O bien, este otro: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian” (Lc 6, 27-28). El teólogo Pagola nos ofrece las siguientes explicaciones al respecto: “Amar al enemigo es, más bien, pensar en su bien, ‘hacer’ lo que es bueno para él (...) Jesús propone una práctica de resistencia no violenta a la injusticia, (...) tener un corazón no violento sino compasivo, (...) un estilo de actuar que roza los límites de lo posible”. Y continúa: “Jesús no está alentando la pasividad. No conduce a la indiferencia ni a la rendición cobarde ante la injusticia. Invita más bien a ser dueños de la situación tomando la iniciativa y realizando un gesto positivo de amistad y de gracia que puede desconcertar al adversario (...) Jesús anima a reaccionar con dignidad creando una situación nueva que haga más patente la injusticia y obligue al violento a reflexionar y, tal vez, a deponer su actitud. No se trata de adoptar una postura victimista, sino de seguir una estrategia amistosa que corte toda posible escalada de violencia. Tal vez Jesús no está pensando tanto en la reacción del adversario cuanto en que cada uno se venza en sí mismo la reacción de signo violento y responda a la agresión no en la misma línea que el agresor, sino exactamente en sentido opuesto”⁷¹. Entendemos que estas enseñanzas están en una dimensión superior de la ética en la que se basa el *aikidô*: defenderse sin que te causen daño y sin causarle daño al agresor, pero, las explicaciones de Pagola son muy similares a los principios adoptados por Ueshiba. Podríamos tal vez afirmar que los grandes maestros de la no-violencia, Gandhi, Ueshiba, Goi, etc., están en una dimensión pre-cristiana, aunque en la máxima dimensión ética humana.

En el *aikidô* no se busca la disensión, el enfrentamiento o la lucha en ningún momento, no ya sólo a nivel interno sino en las propias técnicas defensivas. Un antiguo refrán español dice, “dos no se pelean, si uno no quiere”; los que aprenden *aikidô* no quieren pelear. La intención es no forzar nada, más bien ceder. El *aikidô* sigue el principio del *mu-í*⁷² de la tradición taoísta china del *wu-wei* (no resistir, no forzar), seguir la línea de la menor resistencia en todas nuestras acciones; el *aikidô* es ‘no-resistencia’. Se compara con el agua que fluye y desciende por su propio peso desde la montaña y cuando encuentra un obstáculo lo bordea o se para, pero nunca resiste. La no-resistencia nos lleva paulatinamente a la ‘no-violencia’, al deseo permanente interno de rechazar la violencia. Incluso más, evitar que surja el conflicto. “El no violento no solo evita la violencia externa o la violencia física externa sino también la violencia interna del espíritu”⁷³. El fundador del *aikidô* dijo: “En el *aikidô* no hay contiendas. El verdadero guerrero es invencible porque no lucha con nadie. Vencer significa derrotar la idea de disputa que albergamos en nuestra mente”⁷⁴.

Gandhi, el apóstol de la *ahimsa* (no-violencia), escribió: “la no violencia exige que no se haga daño, de pensamiento, de palabra o de obra, a nada de cuanto hay sobre

⁷⁰ Cf. J.M. CASTILLO, *La religión de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 330.

⁷¹ Cf. J.A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Editorial y Distribuidora, Madrid 2007, 263-265.

⁷² *Mu-í*: no acción.

⁷³ Cf. M.L. KING, *o.c.*, 31.

⁷⁴ Cf. M. UESHIBA, *Aikidô, El Arte de la Paz*, Ahimsa, Valencia 2000, 56.

la tierra⁷⁵. O como también dijo el impulsor de la Oración por la Paz en el Mundo (*May Peace Prevail on Earth!*) el maestro Goi, “Por favor, no hieras a nadie (...) si alguien te critica, trata de dañarte, o incluso de matarte, nunca le hieras o le hagas daño, porque tú y esa otra persona sois, en verdad, una sola vida y un único ser⁷⁶.”

En el mundo de la contienda y la guerra, donde más fuerte es la violencia en todos sus niveles, también podemos percibir tendencias éticas en algunos guerreros más humanos. En el combate, el nivel ético del guerrero se puede resumir en cuatro niveles. 1.- Un experto *samurái*, sin provocación previa, ataca y mata a otro. Éticamente es el nivel más bajo. 2.- Un guerrero provoca a otro para que éste le ataque, pero al ser el primero superior en técnica lo aniquila. Hay una incitación para provocar la agresión y tal vez poder justificar la acción esgrimiendo que fue atacado primero. Éticamente hay poca diferencia con el primero. 3.- Un guerrero es atacado, sin atacar él primero ni provocar el ataque, se defiende y también mata o deja gravemente herido a su adversario; éticamente ésta es una acción más defendible que las dos anteriores, sin embargo, su propia defensa termina con la destrucción de otro hombre. En los tres primeros niveles el resultado es el mismo, un hombre resulta gravemente herido o muerto. 4.- Sin atacar ni provocar un ataque, un *samurái* se defiende de un ataque de tal manera, con tal habilidad y tal control que el atacante no resulta muerto, ni siquiera herido⁷⁷. Este último, y más elevado nivel ético, es la meta de todas las técnicas de autodefensa del *aikidô*. Para llegar a este autocontrol se requiere habilidad técnica, pero se requiere más; se requiere una intención ética, un cambio de actitud y de mentalidad, en definitiva, un nivel de conciencia más elevado.

También Gandhi afirmó que “la no-violencia no puede ser enseñada, tiene que ser practicada⁷⁸”. Todo en Oriente es ‘práctica’. En Occidente, en cambio, nos hemos dedicado tal vez demasiado a pensar, a filosofar y a teorizar, teniendo como principio básico de expresión de nuestra cultura el lenguaje, tanto el interno (*logos*) como el externo (*lingua*). El diálogo como principio de la comunicación humana. En Oriente principalmente se busca un estado de unidad, de integración mente-cuerpo, el control del cuerpo y de los sentidos como base para poder ascender a niveles superiores de conocimiento y de consciencia. Dominio por la práctica de la respiración, la concentración, la relajación, la conexión unificada interior con el *ki*, y los movimientos del cuerpo, como enfatiza el *aikidô*. Como principio metodológico el aprendizaje intuitivo: ‘*aprender con el cuerpo*’. Estar libres de ataduras y apegos a todos los niveles. El maestro Endô dice: “Practicamos *aikidô* en última instancia para ser más libres⁷⁹”.

El gran académico Nakamura Hajime de la Universidad de Tokyo, dice: “Realmente, los modos de pensamiento de los chinos o de los japoneses pueden ser caracterizados de ‘*intuitivos*’⁸⁰. Expresarse, comunicarse, hablar con el cuerpo; la práctica frente

⁷⁵ Cf. M. GANDHI, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la Verdad y la no violencia* (selección de escritos), Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2003, 113.

⁷⁶ Cf. H. TAKAHSHI, *o.c.*, 2006, 45-46.

⁷⁷ Cf. O. RATTI & A. WESTBROK, *Aikidô and the Dynamic Sphere*, Charles E. Tuttle Co. Ltd., Tokyo 1970, 34.

⁷⁸ Cf. M. GANDHI, *o.c.*, 113.

⁷⁹ Cf. S. ENDO, *o.c.*, 92.

⁸⁰ Cf. H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of the Eastern People. India-China-Tibet-Japan*, East-West Center

al análisis; los sentidos más que la mente; imitar, no memorizar; ver, no mirar; sentir y experimentar, no dar razones o explicaciones. El maestro japonés Itsuô Tsuda lo expresa con estas palabras: “Los occidentales sienten la necesidad de intelectualizar las ideas, ante todo definir, analizar o clasificar”⁸¹. Y remarca la diferencia entre las dos formas metodológicas de aprender: “El japonés, intelectual y verbalmente menos estructurado, imita sencillamente lo que se le enseña. El europeo observa, anota, constituye un dossier y le pega una etiqueta”⁸².

Cuando se practica *aikidô* se inicia un diálogo sin palabras, la comunicación a través de los sentidos, una comunicación física, emocional, energética. El lenguaje preferente utilizado en este diálogo es el corporal, el sensitivo (el uso del hemisferio derecho). Esta dimensión comunicativa sensorial lo convierte en un arte marcial que difiere esencialmente de otros artes marciales japoneses que se han convertido con el tiempo en disciplinas deportivas, teniendo como lenguaje la competición. El *aikidô* sustituye la ‘competición’ por ‘comunicación’. Es empático en sí.

En la competición siempre alguien vence y alguien es vencido. Ganar o perder no es el objetivo de la práctica y del aprendizaje del *aikidô*. La mejor técnica es aquella en la que ninguna de las dos partes experimenta sentimiento de haber ganado o de haber perdido, sino más bien de haber tenido un encuentro satisfactorio, manifiesta Endô *shihan*⁸³, alumno del fundador del *aikidô*. Endô enfatiza continuamente una práctica basada en la creatividad, la innovación, libertad y belleza, en una permanente comunicación con el otro, conectando y percibiendo su vibración.⁸⁴ Dice que cuando se practica *aikidô*, para no caer en la repetición rutinaria y el resultado “amañado”, las dos personas que practican deben de fundirse y de amasarse en un diálogo comunicativo a través de los sentidos, convirtiéndose en la interacción y la co-evolución satisfactoria de un encuentro interpersonal de mutuo enriquecimiento, donde los dos se ayudan recíprocamente a aprender y a mejorar como seres humanos.

La defensa propia según el método del maestro Ueshiba debe siempre cumplir con ciertos imperativos éticos al tiempo que se desarrolla técnicamente. Las fuentes de inspiración y de formación de Ueshiba Morihei en el desarrollo de su arte son variadas. La práctica del *aikidô* tiene dos clases de factores: los factores internos, desarrollados por disciplinas especializadas adoptadas desde el medio cultural (respiración abdominal, meditación, etc.) y los factores externos o funcionales, dinámicos y técnicos, basados en las artes marciales tradicionales con antiguos métodos de combate con armas y sin armas. Mientras que las motivaciones son de dos tipos: una motivación inmediata o práctica basada en la necesidad de una acción auto-defensiva contra una agresión injustificada, pero de acuerdo a ciertas consideraciones éticas; ésta motivación ética, basada en los códigos morales de su cultura y derivados, particularmente, de corrientes filosóficas

Press, The University Press of Hawaii, Honolulu 1964, 13.

⁸¹ Cf. I. TSUDA, *La Vía del Desprendimiento*, Editorial Eyras, Madrid 1992, 114.

⁸² Cf. I. TSUDA, *o.c.*, 158.

⁸³ *Shihan*: máximo título docente otorgado por el *Aikikai Honbu Dôjô* de Japón, ‘Maestro’.

⁸⁴ Cf. S. ENDO, *o.c.*, 93.

y religiosas: sintoísmo, confucianismo, taoísmo y budismo⁸⁵. “Activa constantemente el discernimiento espiritual en tu persona,” aconseja el fundador del *aikidô*⁸⁶.

El maestro Ueshiba explicó en una conferencia la intención de su arte como ‘*Budô* ideal’ y como síntesis de la tradición de las artes marciales japonesas:

“El *budô* no es para derribar al oponente por la fuerza; ni es una herramienta para llevar al mundo a la destrucción por las armas. El auténtico *budô* es aceptar el espíritu del universo, mantener la paz del mundo y producir, proteger y cultivar a todos los seres de la Naturaleza. Practicar *budô* es fortalecer, dentro de mi cuerpo y de mi alma, el amor al *kami*, la deidad que engendra, preserva y nutre todo en la naturaleza. El *aikidô* es el auténtico *budô*, el trabajo del amor en el universo. Es la fuente creativa no sólo del verdadero arte marcial sino de todas las cosas, nutriendo su crecimiento y su desarrollo”⁸⁷

El *aikidô*, al ser una forma de arte marcial tradicional, realiza este amor universal empezando en el entrenamiento riguroso del cuerpo. La permanente disciplina física, sin embargo, no puede separarse del desarrollo mental y del crecimiento espiritual real. Enseña la forma de conseguir la victoria absoluta basada en la filosofía de huir del egoísmo, centrarse en uno mismo, y del trabajo en el servicio a los demás; centrarse en el otro, la victoria que se consigue con el desapego del deseo de la propia victoria, de no sentirse por encima del otro, sino que, por el contrario, es objeto de amor, como dice Ueshiba: “el trabajo del amor en el universo”. También presentaba el *aikidô* como ‘camino de amor’: “El reino del cielo está en el interior, Dios es amor. Nunca te opongas a ese sendero del amor. Este ha sido el camino desde el principio del tiempo”⁸⁸.

7. Ueshiba Morihei: fundador del *Aikidô*

Para finalizar presentamos la figura del fundador de esta disciplina marcial japonesa: Ueshiba Morihei (1883-1969). Muy temprano inicia su formación en artes marciales, a los 13 se inició en la Kito Ryû de *jûjutsu*. Pronto aprendió a manejar la espada y la lanza. A los 20 recibió el diploma de la gran escuela Yagyû de *kenjutsu*. Después de una etapa de aventura como colono en tierras de la isla más norteña de Japón, donde conoció el *aikijujutsu*, por la muerte de su padre, vuelve a casa y en el camino oye hablar de un hombre de alto nivel espiritual, Deguchi Wanisaburo, fundador de la secta sintoísta Ômoto-kyô⁸⁹. Se desvió para conocerlo, este hecho

⁸⁵ Cf. O. RATTI & A. WESTBROK, *Los Secretos del Samurái. Las Artes Marciales en el Japón Feudal*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 499.

⁸⁶ Cf. M. UESHIBA, *The Secret Teachings of Aikidô*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2007, 84.

⁸⁷ Cf. K. UESHIBA, *Aikidô*, Hozansha Publishing Co., Tokyo 1978, 155.

⁸⁸ Cf. M. UESHIBA, *The Secret Teachings of Aikidô*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2007, 53.

⁸⁹ Ômoto-kyô: ‘Gran Origen’. Es una de las *Shin-shû-kyô* (‘nuevas religiones’), designan los grupos religiosos

cambió su vida. Ante la tumba de su padre juró dedicarse a investigar y propagar los secretos del ser humano a través del *budô*.

Durante cuatro años se retiró a la naturaleza y vivió en confinamiento solitario en una montaña sagrada en Ayabe, en esta montaña tuvo también contacto con monjes de la secta Shingon budista. Ueshiba seguía en esta época las tres reglas fundamentales de Ômoto-Kyô: 1.- Observa los auténticos fenómenos naturales y pensarás en la substancia, el cuerpo, del único Dios verdadero. 2.- Observa el trabajo impecable del universo y pensarás en la energía del único Dios verdadero. 3.- Observa la mentalidad de los seres vivos y comprenderás el alma del único Dios verdadero. Según estas reglas, el universo es vitalidad; esta energía original y universal juega un papel central en el *aikidô*. Según una creencia oriental, el universo es simplemente la emanación de una fuerza original o todo-poderosa. Esta energía primordial se llama *ki* y todas las cosas surgen del *ki*. “El que descubre el secreto del *aikidô* tiene el universo dentro de él y puede decir ‘*Yo soy el universo*’”, “Cuando un enemigo intenta luchar conmigo, se enfrenta al universo entero, debe romper su armonía,” dijo el maestro Ueshiba⁹⁰. Para Ueshiba el *aikidô* define la forma en que se relaciona el hombre con la energía cósmica, o *ki*, la armonía con la fuerza creativa y original de todas las cosas.

Aunque invencible como guerrero, Ueshiba era sobre todo un hombre de paz. Un hombre que detestaba las peleas, la guerra y toda clase de violencia. Su camino de autorrealización personal fue el *aikidô*, que suele también denominarse como “El Arte de la Paz”; su propio nombre, ‘Morihei’, haciendo una interpretación de la fonética, podría significar ‘Paz Abundante’ (una de sus biografías lleva este título)⁹¹. El ‘Arte de la Paz’ era para él un ideal y se desarrolló en su vida en muchos frentes. En su juventud Ueshiba sirvió en la infantería en la guerra ruso-japonesa; luego se enfrentó a piratas y bandidos durante una aventura en Mongolia y después de dominar varias artes marciales, fue instructor de las academias militares de elite en Japón. Sin embargo, durante toda su vida, Ueshiba sentía una dolorosa inquietud por las luchas y los enfrentamientos que plagaban su mundo: las batallas de su padre con los políticos corruptos y sus mercenarios, la devastación de la guerra y la brutalidad de los líderes militares de su país. Debido a su afán aventurero, a su disciplina y a su búsqueda interior, fue desarrollando un sexto sentido para reaccionar con calma absoluta en momentos extremos, aceptando una muerte inminente.

Ueshiba Morihei se encontraba en una búsqueda espiritual permanente y tuvo tres visiones que lo transformaron. La primera ocurrió en 1925. Después de vencer a un militar de alto rango, experto en la espada, evitando todos sus ataques -Ueshiba estaba desarmado-, salió al jardín y tuvo una experiencia mística. Él mismo lo cuenta así:

que aparecieron a partir del principio del siglo XIX hasta el período de la post-Segunda Guerra Mundial. Su doctrina procede del sintoísmo, del budismo y del cristianismo. Existen 31 de dichas religiones, entre las cuales está *Ômoto-kyô* que representa una de las más importantes, no sólo con respecto al número de sus adeptos que alcanzó los dos millones, sino sobre todo porque influyó numerosos movimientos religiosos o espirituales. El *aikidô* de Ueshiba es uno de ellos.

⁹⁰ Cf. J. STEVENS, *Abundant Peace. A Biography of Morihei Ueshiba Founder of Aikido*, Shambala, Boston 1987, 33.

⁹¹ Cf. J. STEVENS, *o.c.*, 64.

“Estaba paseando solo por el jardín, cuando de repente Tierra y Cielo se estremecieron. De la gran tierra surgió el *ki* de oro, que envolvió mi cuerpo, y tuve la sensación de que me había transmutado en cuerpo de oro. Simultáneamente, ambos mi corazón y mi cuerpo se volvieron ligeros, podía entender el sentido del murmullo de los pajaritos y me volvía capaz de inteligencia límpida con el corazón de Dios que creó este universo. En aquel instante, entendí que el origen del *budô* es el amor de Dios (el espíritu de protección y de amor de las diez mil cosas), y lágrimas de éxtasis me recorrieron sin fin las mejillas. Desde entonces, sentí que la tierra entera era mi casa, que el sol, la luna y las estrellas eran todos míos. Además, el estatuto, los honores, los tesoros y el deseo de volverse poderoso, todo esto había desaparecido. El *budô*, no es ni derribar al adversario utilizando la fuerza física o las armas, ni llevar el mundo a su destrucción por el armamento. El verdadero *budô*, es poner en orden el *ki* del universo, proteger la paz del mundo, producir correctamente, proteger y elevar las diez mil cosas del mundo. En otras palabras, la práctica del *budô*, es poner en práctica en su corazón y su cuerpo la fuerza de amor para producir, proteger y elevar correctamente las diez mil cosas del mundo”⁹²

Después de esta experiencia, él mismo manifestó: “Esto es una transformación divina’ (...) Inmediatamente después, sentí que estaba iluminado”⁹³. Con esta visión mística, experimentó su transformación espiritual. Describió más tarde el estado al que llegó como *sumi-kiri*⁹⁴: la claridad de la mente y del cuerpo que realiza la unidad del *ki* del universo y del propio *ki*.

El año 1925 es la fecha considerada como el momento en que empezó a existir el *aikidô* como un arte marcial nuevo diferenciado y en una dimensión distinta a las otras disciplinas marciales japonesas.

Para él era muy importante el concepto *dô* (camino) y la disciplina en la técnica (*jutsu*), que debe ayudar para conseguir niveles más altos de conocimiento y de conciencia; experimentó y aprendió muchas vías, para concluir en los caminos que se inspiraban en la espiritualidad: “(Morihei Ueshiba) dominó los más recónditos secretos de las artes marciales tradicionales y los sintetizó creando en 1938 el *aikidô*, sustituyendo el antiguo sufijo *jutsu* (técnica) por el sufijo *dô* que venía a infundir en el arte marcial elementos doctrinales inspirados en el sintoísmo y en el pensamiento chino”⁹⁵, resume el teólogo dominico González Valles.

Tuvo una segunda visión en diciembre de 1940 que él describe con las siguientes palabras:

⁹² Cf. M. UESHIBA & H. TAKAHASHI, *Takemusu Aiki*, Byakkô Press, Fujinomiya 1987, 119.

⁹³ Cf. K. UESHIBA, *A Life in Aikidô. A Biography of Founder Morihei Ueshiba*, Kodansha Intn'l, Tokyo 2008, 178-179.

⁹⁴ *Sumi-kiri*: Serenidad, mente clara

⁹⁵ Cf. J. GONZÁLEZ VALLÉS, *o.c.*, 254.

“Mientras practicaba una purificación ritual, olvidé de pronto todas las técnicas de artes marciales que había aprendido. Todas las técnicas que mis maestros me habían transmitido aparecieron completamente renovadas. Ahora, eran vehículos para el cultivo de la vida, el conocimiento, la virtud y el sentido común, en vez de recursos para derribar e inmovilizar a la gente”⁹⁶

La tercera visión sucedió en 1942, durante la peor de las batallas de la II Guerra Mundial y en uno de los períodos más oscuros de la historia de la humanidad. Ueshiba dijo haber percibido al Gran Espíritu de la Paz. La paz, un sendero que podría conducir a la eliminación de toda lucha y a la reconciliación de la humanidad. Entonces manifestó:

“El Camino del Guerrero ha sido malinterpretado como un medio de matar y destruir a otros. Aquellos que buscan la competición cometen un grave error. Golpear, lastimar o destruir es el peor pecado que un ser humano puede cometer. El verdadero Camino del Guerrero debe impedir la matanza, es el Arte de la Paz, el poder del amor”⁹⁷

El fenómeno que experimentó Ueshiba en estas visiones fue el *satori*⁹⁸, experiencia mística interior, que no es explicable ni descriptible, que es ininteligible por la razón o la lógica. Experiencia que constituye un completo y nuevo orden de la persona que lo vive en su relación con los demás y con el universo. Es el despertar a una nueva realidad, a un nivel de conciencia superior. “No creo que pueda decir que Ueshiba-san⁹⁹ experimentara el Zen pero creo ciertamente que experimentó algún tipo de iluminación”, dijo el maestro de Zen Suzuki.¹⁰⁰

A partir de este momento, Ueshiba se retiró a campo y dedicó cada minuto de su vida a refinar y a difundir el *aikidô* como Arte de la Paz. En el campo se cumplió uno de los deseos más profundos que siempre tuvo, el sueño de unificar la agricultura con el *budô* ideal: el *takemusu-aiki*.¹⁰¹ Buscó la relación de la práctica del *budô* (*take*) que armoniza con la fuerza vital creadora y protectora (*musu*) con el trabajo agrícola a través del cual la tierra produce el alimento que sustenta la vida; “realizando su largo preciado sueño de unificar la agricultura con el *budô*”.¹⁰²

⁹⁶ Cf. M. UESHIBA, *El Arte de la Paz*, Editorial Troquel S.A., Buenos Aires 1994, 9.

⁹⁷ Cf. M. UESHIBA, *El Arte de la Paz*, 10.

⁹⁸ Iluminación.

⁹⁹ *San*: señor, Señor Ueshiba.

¹⁰⁰ Cf. K. UESHIBA, *A Life in Aikidô. A Biography of Founder Morihei Ueshiba*, Kodansha Intn'l, Tokyo 2008, 242.

¹⁰¹ *Takemusu*: la vitalidad creativa que nace de lo marcial.

¹⁰² Cf. K. UESHIBA, *The Spirit of Aikidô*, Kodansha International, Tokyo 1984, 102.

En Iwama¹⁰³ compró un terreno para cultivar, construyó en él un *dôjô*¹⁰⁴ de *aikidô* y también un santuario *Shintô*, el *Aiki-Jinja*¹⁰⁵. El *Aiki-Jinja* fue construido en agradecimiento a las divinidades que inspiraron su camino, de hecho él veía el *aikidô* no como su creación sino como un sendero santo que le fue revelado como un espejo de la ordenanza divina del universo.¹⁰⁶

Sentía que su vocación y su consecuente misión era dar a conocer este arte a la humanidad: “La gente del mundo son todos hermanos y hermanas. Debemos conectarnos mediante el hilo del amor (...) Como japoneses debemos extender la enseñanza del verdadero espíritu japonés a la gente del mundo a través de la senda bu del *aikidô*”¹⁰⁷.

Un comentario interesante que Ueshiba solía repetir en esta época fue: “*Aiki* -合気- (energía de la armonía) suena exactamente igual que *Aiki* -愛気- (energía del amor) y los significados están conectados también”¹⁰⁸. A partir de este comentario, en muchas ocasiones utilizaba el paralelismo de la coincidencia fonética, decía que sin amor es imposible evolucionar positivamente en su arte, la senda del *Aiki*.

A diferencia de los autores de textos clásicos antiguos de guerreros como *El arte de la guerra*, de Yagyû Munenori, y *El libro de los cinco anillos*, de Miyamoto Musashi, que aceptan la inevitabilidad de la guerra y enfatizan la estrategia astuta como medio para llegar a la victoria, Ueshiba comprendió que la lucha continua -con otros, con nosotros mismos y con el medio circundante- arruinaría la Tierra. Con respecto a esto, dijo: “El mundo seguirá cambiando dramáticamente, pero la lucha y la guerra pueden destruirnos totalmente. Lo que ahora necesitamos son técnicas de armonía y no de enfrentamiento. Se requiere el Arte de la Paz y no el Arte de la Guerra”¹⁰⁹.

El maestro Ueshiba enseñó el *Arte de la Paz* (*aikidô*) como una disciplina creativa del cuerpo y de la mente, como un medio práctico de manejarse ante una agresión o un conflicto y como un medio de vida que alimenta el coraje, la sabiduría, el amor y la amistad. Es, asimismo, un instrumento de educación integral al ser multidimensional.

Interpretaba el *Arte de la Paz* en el sentido más amplio posible y creía que los valores de reconciliación, armonía, cooperación y empatía podían ser aplicados valerosamente a todos los desafíos que la vida nos presenta en las relaciones personales, en la interacción con la sociedad, en el trabajo y en la relación con la naturaleza.

¹⁰³ Provincia de Ibaragi, al norte de Tokyo.

¹⁰⁴ *Dôjô*: lugar de práctica de las artes marciales; literalmente, lugar del *dô*. En su origen, lugar donde se meditaba.

¹⁰⁵ *Jinja*: Santuario sintoísta.

¹⁰⁶ Cf. J. STEVENS, *o.c.*, 101.

¹⁰⁷ Cf. K. SUNDAMARI, *El Corazón del Aikido. Enseñanzas Espirituales*, Arkanó Books, Móstoles (Madrid) 2005, 60.

¹⁰⁸ Cf. K. UESHIBA, *A Life in Aikidô. A Biography of Founder Morihei Ueshiba*, Kodansha Intn'l, Tokyo 2008, 286.

¹⁰⁹ Cf. M. UESHIBA, *El Arte de la Paz*, Editorial Troquel, S.A, Buenos Aires 1994, 11.

Ueshiba quiso enfatizar lo grave que es enfrentarse a la violencia de forma violenta -similar a la idea de Gandhi, que sentenció, “la violencia solo puede engendrar violencia”¹¹⁰:

“Devolver violencia con violencia siempre es contraproducente; purificarse a uno mismo y a otros de la violencia y del odio es el Camino de la Armonía”¹¹¹

Ueshiba Morihei crea un arte marcial heredado de la tradición marcial japonesa pero que, con los años, incluso cambiando de nombre varias veces, culmina en una disciplina que respondía a su permanente búsqueda en dos campos: el marcial y el espiritual. Inspirado en distintas artes de combate, elabora un arte de paz, de no-disensión, de no-violencia, de no-resistencia ante una agresión, sublimando lo marcial.

Para algunos el *aikidô* de Ueshiba ya no es un arte marcial según las definiciones e ideas que se tienen sobre estas disciplinas. Las influencias que tuvo de distintas creencias lo convierten incluso en un arte espiritual, en especial, como respuesta ética ante la solución de conflictos, donde ambas partes resultan indemnes.

8. Conclusión

El *Aikidô*, practicado con una actitud ética cuyo principio es evitar cualquier agresión, no creando más violencia, sin desear daño alguno al oponente, sino al contrario, entablando un ‘diálogo’ que culmine en la comprensión del otro, de que atacar es una conducta errónea, se transforma en un Camino -*dô*- de Paz. Principio que está en consonancia con los principios morales universales de la mayoría de culturas y creencias sobre la violencia. Ueshiba repetía, “Herir a un oponente es herirte a ti mismo. El Arte de la Paz es controlar la agresión sin producir daños”¹¹².

Todo hombre puede ser un ‘guerrero de la paz’. Ueshiba Morihei quien subrayó el impacto revolucionario del *aikidô*, el arte marcial de la paz y de la armonía para una nueva era. Con raíces profundas en la cultura y en la tradición marcial japonesas, que, a su vez estaba impregnada de las corrientes ético-espirituales que llegaron a Japón desde Asia, este arte marcial, también por la experiencia mística de su fundador, se ha convertido en un instrumento muy válido para elevar el nivel de conciencia en la resolución de conflictos a través de la no-violencia practicada.

Ueshiba crea una disciplina multidimensional que es a la vez física, mental y espiritual. Sus principios son aplicables en el amplio espectro de los distintos ‘cuerpos’ del ser humano. Puede acercar a las personas que lo practican a un nivel próximo al posicionamiento de Jesús de Nazaret, quien, ante un conflicto o agresión, ofrece la otra mejilla. El teólogo Castillo lo presenta de la siguiente forma: “Jesús no solo invita a refrenar la agresividad, sino que invita a soportar la agresividad del violento (...) Jesús

¹¹⁰ Cf. M. GANDHI, *o.c.*, 52.

¹¹¹ Cf. J. STEVENS, *o.c.*, 94.

¹¹² Cf. M. UESHIBA, *El Arte de la Paz*, 57.

propone algo que es provocativo. Sin duda, porque por aquí va el único camino eficaz que conduce a la eliminación de la violencia.”¹¹³

En cambio, el *aikidô* propone defenderse para no ser herido, pero sin herir tampoco. De alguna forma, se está comprendiendo y perdonando al agresor. Así no surge el deseo de venganza, ni odio al agresor; esta actitud de perdón es necesaria para parar la violencia. En palabras de M. L. King: “La no-violencia significa evitar no sólo la violencia física externa sino también la violencia del espíritu. No sólo rehúsan a dispararle a un hombre, sino que rehúsan a odiarlo”¹¹⁴.

El *aikidô* es una herramienta para trabajar la no-violencia y crear cultura de paz. Igualmente, Martin Luther King dijo en su sermón sobre Gandhi en la Iglesia Baptista Dexter Avenue: “La resistencia no violenta ha surgido como la técnica del movimiento (de la no-violencia), mientras que el amor era el ideal que lo regulaba. En otras palabras, Cristo proporcionó el espíritu y la motivación mientras que Gandhi proporcionó el método”¹¹⁵. A nuestro entender, Ueshiba también ha proporcionado un método apropiado para abordar la violencia en acción desde una perspectiva positiva, con principios éticos y espirituales, y conseguir la armonía y la paz interior a nivel personal, interpersonal y con el medio, fomentando la evolución a un nivel de conciencia superior ante los conflictos.

¹¹³ Cf. J.M. CASTILLO, *La religión de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 232-233.

¹¹⁴ <https://internationaldayofpeace.org/get-involved/nonviolence/>

¹¹⁵ <https://creativesystemsthinking.wordpress.com/2014/07/21/the-power-of-love-gandhis-wisdom-influence/>

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

CASTRO PÉREZ, Francisco A., *Luz de los hombres. Fundamentos de antropología pastoral*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2019, 326 pp., 18 €

La presente obra trata de mostrar que el cristianismo encuentra en la antropología una “prueba” de su verdad. El planteamiento del autor recuerda afirmaciones como que la gloria de Dios y la gloria del hombre no concurren en alternativa, tal como exponía atinadamente González de Cardedal, o aquella de A. Gesché que invitaba a poner la antropología al amparo de la teología, porque Dios ayuda a pensar más alto y más hondo al ser humano. Indudablemente, aquí se encuentra la entraña misma de nuestra fe: Cristo manifiesta el hombre al propio hombre (cf. GS 22).

Para cumplir con este objetivo, Castro Pérez nos ofrece una arquitectura de su obra en tres partes. La primera de ellas consiste en un análisis del misterio de la encarnación, según podemos encontrar en los textos del Concilio Vaticano II, de los que el autor, especialmente en referencia a la *Gaudium et Spes*, es un buen conocedor. La segunda parte afronta el desafío de la increencia, en el que actualmente nos encontramos, y que tantas veces tiende a desdibujar la dignidad y la vocación trascendente que tiene el ser humano. La tercera parte desciende más decididamente a la arena pastoral y, recogiendo el impulso misionero que se nos propone en *Evangelii Gaudium*, ofrece repensar la antropología desde categorías como testimonio, experiencia, kerygma o misión. La obra termina esbozando un itinerario creyente que, rompiendo con el cerco de la indiferencia religiosa, problema pastoral tremendamente significativo de la actualidad, pueda despertar al ser humano a una posible experiencia de fe. De ahí la necesidad de encontrar mediaciones plausibles para atinar con tal objetivo.

El autor nos ofrece una obra sugerente que sabe aunar de modo apropiado la precisión teológica y la capacidad divulgativa, la exposición de los fundamentos y las problemáticas concretas

a las que el agente de pastoral ha de hacer frente en su tarea evangelizadora.- S. BÉJAR.

FADINI, Gabriele, *Ignacio Ellacuría*. San Pablo, Madrid 2019, 184 pp., 12,60 €

Está justificada la inclusión de esta obra en la colección “Testigos” de la Editorial San Pablo, porque Ignacio Ellacuría lo fue. Pero del testigo conviene conocer, no solo su acción pública, que al jesuita vasco le costó la vida en El Salvador en 1989, sino también su pensamiento. Fue discípulo de Xavier Zubiri, aunque no se limitó a profundizar en las ideas de este, sino que la analizó críticamente y las corrigió. Sus escritos (el más conocido, su *Filosofía de la realidad histórica*, publicado después de su muerte) lo demuestra fehacientemente. Menos conocida y estudiada es su teología, que trabajó menos sistemáticamente, pero en estrecha conexión con la filosofía. Su método histórico le llevó a lo que él llamaba la “historización de la teología”, que la obligaba a referirse siempre a la realidad como el lugar de verificación de toda teoría. Gabriele Fadini hace el esfuerzo de mostrar esta conexión en este volumen de cinco capítulos, donde el central es el dedicado a la teología: le preceden dos (biografía y pensamiento filosófico) y le siguen otros dos (cómo sus ideas inspiraron el compromiso político, cuál ha sido la recepción posterior de su pensamiento). El volumen se completa con algunas páginas de su obra *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* (Sal Terrae 1984), su libro más conocido de temática teológico (págs. 125-175).- I. CAMACHO.

GREGORIO DE NACIANZO, *Discursos XXVII – XXXVI*. Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid 2019, 436 pp., 23 €

San Gregorio Nacianeno fue mejor teólogo que pastor. Como nos advierte el editor de estos discursos suyos, los cinco primeros son propiamente teológicos, que es el mejor campo en el que se desenvolvía. Los cuatro siguientes se refieren a temas circunstanciales y el último de ellos contiene un asunto personal del propio Gregorio. Algunos de los temas de estos

discursos se refieren a debates que tuvo con sus oponentes doctrinales, en los que aclara su pensamiento teológico. En la introducción se dan a conocer las circunstancias históricas en las que se produjeron, junto con la estructura interna de los mismos y su contenido. También se atiende al modo en que esos textos llegaron hasta nosotros. A esta introducción se añade un apartado de bibliografía, que contiene las fuentes del texto griego, obras de carácter general de la cultura pagana y la doctrina cristiana, monografías y artículos sobre Gregorio Nacianceno y algunos “subsidiaria” más, que ayudan para la mejor comprensión del texto.- A. NAVAS.

Isasa, Juan de, *Los más bellos textos de la Biblia*.

PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 297 pp., 20 €

Marianista fallecido en enero de 2019, cuando ya tenía este libro prácticamente listo para su publicación, Juan de Isasa mostró siempre un interés notable por la Biblia, por su estudio y también por su difusión. Convencido de que su lectura es tan necesaria como difícil para el cristiano medio, busca fórmulas que la hagan asequible. Y ésta es su aportación en este libro póstumo: ofrecer una selección de textos a los que califica como “bellos”. Reconociendo que la belleza es muy subjetiva, su intención es poner a disposición del lector algunas páginas claves que ayuden a entender su mensaje más hondo. Son veinte los textos escogidos, del Antiguo Testamento todos menos dos: cuatro sobre el mundo, nueve sobre el hombre y siete sobre Dios. No se limita a transcribirlos: los comenta con cierta detención, exponiendo su contexto, el libro del que están tomados y las grandes líneas de su contenido.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo, *La salvación*. San Pablo, Madrid 2019, 343 pp., 16,10 €

La preocupación por la salvación decae en nuestro mundo de forma significativa como consecuencia de la secularización, incluso entre los creyentes. El dominico Felicísimo Martínez ha investigado el tema, tanto en las publicaciones teológicas más recientes como entre las personas que se mueven en su ambiente pastoral. Y llega a la conclusión de que el lenguaje teológico en general (y en particular el relativo a la salvación) está lejos de la comprensión y

de la sensibilidad de la gente, mientras que la preocupación por la salvación sigue anidando en el fondo de muchos. Su intención con este libro, que él mismo considera un ensayo (y en el que falta toda referencia bibliográfica), consiste en traducir y actualizar. Recorre algunos sentidos profanos relacionados con el término: salud física, salud psíquica, salud espiritual... Pero se concentra finalmente en la salvación en Cristo que ha tenido lugar en nosotros, de acuerdo con la fe de los creyentes. Y ello le lleva a detenerse en dos aspectos muy propios del tema: la salvación del pecado (y todas las fórmulas que la tradición ha empleado, tales como redención, expiación, justificación, satisfacción vicaria, liberación, etc.), la salvación de la muerte (directamente relacionada con la resurrección).- B. A. O.

PASCUAL GARCÍA, José Ramón, *El principio compasión. Vivir desde una ética samaritana*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 304 pp., 20 €

La palabra “principio” en el título de este libro nos sugiere en seguida otros dos: *El principio esperanza* de E. Bloch o, sobre todo, *El principio misericordia* de Jon Sobrino. Es más, el autor, que es párroco en Logroño al tiempo que enseña en varios centros teológicos, piensa que “compasión” es una mejor traducción del término que aparece en la parábola del buen samaritano, referencia última para Sobrino (“movido a compasión”). Y se habla de “principio compasión” porque esta es la estructura originaria fundamental del comportamiento y de la vida. Sin embargo, José R. Pascual reconoce que en el pensamiento moderno el término “compasión” emerge de la mano de la Escuela de Frankfurt, y especialmente de Mark Horkheimer: para este, el fundamento de una ética material y progresista está en el sentimiento moral articulado en dos momentos constitutivos: la rebelión contra el sufrimiento de los excluidos y la compasión con esas víctimas. Ahora bien, ese enfoque filosófico encuentra en la teología su correlato y su último sentido. Por eso este libro es un libro de teología: en él se muestra cómo el anhelo humano de justicia encuentra su horizonte pleno en la acción del Dios cristiano y en la esperanza escatológica, siempre que esta no se entienda como huida de

la realidad histórica, cosa que solo es posible si se toma en serio la encarnación.- I. CAMACHO.

ÉTICA Y MORAL

CALVO GÓMEZ, José Antonio (coord.), *El progreso de los pueblos y el desarrollo humano integral. La doble interpretación desde el liberalismo económico y la ética social*. Cátedra Cardenal Ernesto Ruffini, Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, 207 pp., 12 €

La conmemoración de los 50 años de la encíclica *Populorum progressio* fue celebrada en la Universidad Pontificia de Salamanca con dos mesas redondas, coordinadas ambas por M^a Jesús Domínguez Pachón, que es la responsable para España de la Cátedra Ruffini. Lo más original de ambas mesas, que tuvieron lugar en las dos sedes de Madrid y Salamanca, fue el invitar a ellas a personas de perfiles teóricos diferentes. Concretamente en las dos participó un representante del pensamiento económico liberal. En Madrid fue Mario Šilar (del Acton Institute), que dialogó con Román Á. Pardo Manrique (Universidad Pontificia); en Salamanca fue David Sanz Bas (de la Universidad Católica de Ávila), que dialogó con José M. Caamaño (Universidad Comillas). Sus intervenciones se recogen en este volumen (salvo la de Mario Šilar), completadas por otra sobre el contexto histórico de la encíclica (Prof. Pablo Martín de Santa Olalla). Pablo VI desarrolla en su encíclica un pensamiento que tiene muy presente al liberalismo económico. Revisar sus posicionamientos 50 años después resulta iluminador para profundizar en un debate que sigue estando abierto hoy.- I. CAMACHO.

FRANCISCO PAPA, *Una gran esperanza. La custodia de la creación*. Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano – Romana, Madrid 2019, 160 pp., 18 €

Lo más novedoso de este libro es un texto inédito del Papa Francisco que titula “La gran esperanza” (págs. 23-36), en el que sintetiza sus ideas sobre el tema ecológico y las relaciona con cuatro términos: don, arrepentimiento, ofrenda, fraternidad. Precede a este texto un prólogo redactado por el Patriarca de Constan-

tinopla Bartolomé I, al que el Papa actual cita elogiosamente en la introducción de *Laudato si'* (nn. 7-9) y con el que muestra unas relaciones tan estrechas en el marco del acercamiento ecuménico. El libro se completa con una selección de textos del Papa Francisco sobre la custodia de la creación, agrupados por temas, procedentes de la encíclica citada y de otras diferentes intervenciones suyas. En resumen, un buen compendio de su pensamiento, que no solo es rico en sí sino que ha supuesto un impulso relevante para la toma de conciencia del problema ecológico en la Iglesia y en la sociedad en general.- I. CAMACHO.

MARCHESI ULLASTRES, Jaime, *¡Cuidad a los débiles! Identidad cristiana laical y vida social*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, 184 pp., 16 €

Sus años de docencia en Doctrina social de la Iglesia y en ética económica y empresarial y su actividad ministerial en distintas parroquias de Madrid han sido el caldo de cultivo donde Jaime Marchesi ha ido elaborando esta síntesis de moral social cristiana. Estamos ante una respuesta a una moral cristiana entendida en términos individualistas y espiritualistas, tan difundida en muchos ambientes creyentes. Comportamiento moral e identidad cristiana han de ir de la mano, y en estrecha vinculación con la misión de la Iglesia, que da contenido a esa identidad. Dicha misión ha de realizarse en la sociedad y en relación con las dimensiones económicas, políticas y sociales de esta. Estas tres áreas son las que ocupan los cuatro últimos capítulos del libro, que siguen a dos iniciales donde se exponen los fundamentos de una vida cristiana que no puede concebirse excluyendo el compromiso social. La inspiración cristiana de este enfoque de la moral se concreta en la referencia continua a lo humano (porque lo cristiano no se opone ni es incompatible con avanzar en humanidad) y a los débiles (porque ellos han de estar en el punto de mira central de todas las instituciones sociales). De acuerdo con la trayectoria del autor, de las tres áreas mencionadas es el área de lo económico la que se desarrolla con más amplitud y profundidad: en este sentido hay un cierto desequilibrio en el conjunto.- I. CAMACHO.

SOLS LUCIA, José (ed.), *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum progressio*. Herder, Barcelona 2019, 328 pp., 27,80 €

Esta obra es un nuevo fruto del buen trabajo que está realizando el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES (red de universidades jesuitas de España) junto con la Red Humanitas, grupo de investigación del Campus Internacional de Excelencia Aristos Campus Mundus. De nuevo este trabajo está dirigido por el Prof. José Sols, actualmente en la Universidad Iberoamericana de México. Este libro no es un comentario a la encíclica *Populorum progressio* (PP) como podría parecer, sino una relectura hermenéutica del presente a la luz de las intuiciones de dicha encíclica. En este sentido es un ejercicio interesante de tomar distancia del presente tomando como referencia el año 1967 (año de publicación de PP) para interpretar lo que estamos viviendo hoy. Los capítulos del libro recogen las diferentes aportaciones de los autores y sus perspectivas sobre la encíclica. Estos capítulos se distribuyen en tres partes: Claves de interpretación de PP, relectura de algunos retos presentes en PP (desigualdad, economía de mercado, comercio internacional, ayuda al desarrollo, diálogo de civilizaciones), mirada al mundo actual. El libro, como en el caso de la anterior obra del grupo sobre *Caritas in veritatis*, adolece de falta de continuidad entre las aportaciones y de un hilo de fondo, supongo que las dificultades de gestionar las aportaciones de un grupo tan amplio y diverso lo explican. Sin embargo, sí empieza a intuirse en este libro una metodología propia del grupo para el acercamiento al magisterio social y su aplicación. Por otra parte, el libro recoge el mejor conocimiento académico del magisterio social de la red de universidades jesuitas en España, sólo por eso ya ha de ser considerado como obra de referencia.- G. VILLAGRÁN.

IGLESIA

CUESTA GÓMEZ, Daniel, *La procesión va por dentro. En busca de una espiritualidad cofrade*. Mensajero, Bilbao 2020, 251 pp., 11,50 €

Como jesuita y cofrade se presenta el autor de estas páginas, en las que busca profundizar en la realidad de las cofradías, un fenómeno de una complejidad que se pone de manifiesto en distintos aspectos del mismo: su vigencia en un tiempo de franca secularización de nuestras sociedades, la diversidad de colectivos que aparecen en cualquier tipología que se quiera hacer de los cofrades (que sólo podría excluir a los ateos, pero no a los agnósticos). Daniel Cuesta se interesa en su libro por la espiritualidad cofrade. Y lo hace en torno a tres elementos típicos de la vida de las cofradías, a los que dedica los tres capítulos centrales del libro: la cofradía entendida como fraternidad, las imágenes y su culto, la procesión y su desarrollo. En todos ellos busca el autor la inspiración bíblica, sobre todo en torno a temas como la comunidad cristiana o el culto a las imágenes. No oculta el autor un buen conocimiento de la historia de las cofradías, que ayuda a comprender el momento presente pero también los cambios que este implica para la vida cofrade. A modo de valoración final el libro concluye con una aplicación del examen ignaciano con sus cinco pasos a la realidad de las cofradías.- I. CAMACHO.

FRANCISCO PAPA, *Era inmigrante y me acogisteis. Una llamada a la misericordia y la solidaridad con los inmigrantes y los refugiados*. Mensajero, Bilbao 2019, 166 pp., 12 €

Fue llamativo que el primer viaje del Papa Francisco tuviera como destino la isla de Lampedusa (8 julio 2013), estación de paso de tantos refugiados que se dirigen a Europa. Pero la preocupación por los inmigrantes y refugiados es una constante en el pontificado de Francisco. Y una muestra de ello es el presente libro que se limita a poner al alcance del lector hasta 24 textos (discursos, homilías, mensajes y oraciones) pronunciados por el Papa hasta comienzos de 2018. La recopilación se completa con los mensajes para las Jornadas Mundiales de Migrantes y Refugiados correspondientes a los años 2014 a 2018. La cita de Mt 25 que se ha escogido para dar título al libro sintetiza bien el espíritu de todos estos textos: porque es un mensaje de misericordia y solidaridad lo que el Papa quiere siempre transmitir, sean quienes sean los destinatarios.- I. CAMACHO.

RUANO ESPINA, Lourdes – PEÑA GARCÍA, Carmen (coordinadoras), *Verdad, justicia y caridad. Volumen conmemorativo del 50º aniversario de la Asociación Española de Canonistas*. Dykinson S. L., Madrid 2019, 449 pp., 42 €

La Asociación Española de Canonistas surgió en el seno de las Semanas Españolas de Derecho Canónico: fue concretamente en la XII Semana (Salamanca, septiembre de 1968). La Asociación quedó finalmente constituida un año después. La conmemoración del cincuentenario se celebró con un Encuentro de socios en Roma (junio 2019). Pero esto no impidió mantener el ritmo de las Jornadas anuales, como queda de manifiesto con el presente volumen. Son 15 los textos recogidos en él. Como ocurre cada año, hay una atención especial para las novedades en el ámbito normativo y en el jurisprudencial: entre ellas, destaca esta vez la reforma de la Curia Romana. Dos áreas son también relevantes: el Derecho del Estado sobre el factor religioso (que da ocasión este año a recorrer la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español a cumplirse los 40 años de nuestra Constitución) y el Derecho matrimonial (donde destaca este año, entre otros temas, la aplicación de la *Mitis iudex*). Pero hay otros trabajos que son de temática más diversificada: en este bloque cabe mencionar estudios sobre la relación entre el Derecho Canónico y la misión de la Iglesia, sobre los clérigos que se incorporan a movimientos eclesiales o sobre administración de bienes en la vida consagrada. Como se ve, un elenco de cuestiones que ayuda a seguir el pulso del Derecho Canónico en su inevitable devenir histórico.- F. L.

VIDA RELIGIOSA

GÉRARDIN, Oliveto, *Confesiones de un joven monje*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 357 pp., 22 €

El autor es un monje joven que pretende llevar al lector al conocimiento de la simplicidad de vida propia de la vida contemplativa de quien profesa en un monasterio. El recorrido al que invita empieza por los aspectos más exteriores, como son los lugares físicos.

Luego introduce en lo que consiste la experiencia de la vida en comunidad, con sus dinámicas esenciales. El último trayecto pasa por el corazón del monje, por la intimidad de quien vive frente a sí mismo y frente a Dios. Todo lo que se afirma en el libro es fruto de la experiencia de Oliveto Gérardin. La vida monástica dio a su vida el sentido con el que soñaba y, en solidaridad con otros, intenta en estas páginas que quien las lea supere la visión meramente externa de la vida contemplativa para poder llegar a intuir la belleza que se contiene en su interior.- A. NAVAS.

LITURGIA

AYMERICH, Xavier (preparado por), *Las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero. Documentos, reflexiones y materiales*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2020, 204 pp., 23 €

Xavier Aymerich, sacerdote de Barcelona y especializado en liturgia, ha querido en este nuevo volumen de la serie “Dossiers” del Centre de Pastoral Litúrgica ponernos al día sobre un tema del que ya se hizo eco la Constitución de Liturgia del Vaticano II, pero todavía pensando en las iglesias de tierras de misión: las celebraciones litúrgicas cuando falta un presbítero para ellas. Hoy el problema se plantea ya en las iglesias de más tradición. Este volumen muestra cómo el tema ha ido siendo objeto de creciente atención, sobre todo desde los años 1980. La primera parte del volumen recoge documentos oficiales de la Iglesia, entre los que ocupa un lugar destacado el *Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero* de la Congregación para el Culto Divino (1988). Más abundante es la literatura que ha ido surgiendo sobre este tipo de celebraciones, tal como queda reflejado en la segunda parte del volumen: son once textos los que se recopilan (el primero, de 1980) de procedencia diversa (con un predominio de la revista *Phase*). Pero no solo se ha avanzado en la reflexión. Por eso la última parte recoge materiales preparados para esta forma de celebración. El conjunto permite, pues, acercarse a los distintos aspectos de una problemática cada vez más real en nuestras iglesias. B. A. O.

PASTORAL

GARCÍA HERRERO, José, *Acompañamiento pastoral del duelo desde la parroquia*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 118 pp., 14,50 €

Este libro tiene detrás una amplia y rica experiencia pastoral del autor como capellán del tanatorio de la M-30 de Madrid, pero también de atención a enfermos desde la parroquia a la que está adscrito. En ambos espacios se dan muchas oportunidades de acompañar, bien sea a los enfermos, bien a sus familiares. El libro recorre todos los momentos de este largo proceso: el acompañamiento del enfermo, que incluye el sacramento de la unción; la presencia en los últimos momentos de la vida y en los momentos que le siguen inmediatamente; el acompañamiento en el tanatorio; el entierro o la incineración; los funerales y las misas de aniversario; la misa dominical y la celebración del 2 de noviembre. En este recorrido se mezclan reflexiones personales, relatos de momentos vividos y anécdotas, formularios y orientaciones para celebraciones en distintas circunstancias. El libro concluye señalando dos lecciones pendientes para muchos: aprender a morir y prepararse para bien morir.- B. A. O.

SARMIENTO, Augusto – ICETA, Mario, *¡Nos casamos! Curso de preparación al matrimonio*. Eunsa, Pamplona 2019, 260 pp., 15 €

Este libro contiene las diez lecciones de un curso para aquellos que han decidido contraer matrimonio. Hace tiempo que la Iglesia viene exigiendo que las parejas antes de casarse tengan una preparación que les permita profundizar en el compromiso que van a asumir y en la dimensión cristiana del mismo. Hoy día esa urgencia está más justificada, si cabe. Fruto de esa experiencia es el curso que aquí se presenta, cuyo formato último tiene como autores a un sacerdote profesor de la Universidad de Navarra y al actual obispo de Bilbao, ambos con autoridad reconocida en la materia. Tras un tema introductorio sobre lo que el curso pretende, siguen tres sobre lo que significa casarse desde la fe en el amor de Dios, y otros tres sobre el compromiso que supone (que incluye el horizonte de dar la vida y de educar a los hijos). Todavía se ofrecen dos temas sobre la fidelidad

matrimonial, más uno final sobre la ceremonia de la celebración del matrimonio. Cada tema se inicia con una exposición doctrinal, a la que sigue un guión pedagógico (apto para una exposición oral), para concluir con unos puntos para el diálogo y unos textos del magisterio de la Iglesia.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

CANTALAMESSA, Raniero, *Francisco de Asís. El genio religioso y el santo*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 278 pp., 22 €

Este franciscano capuchino es, desde 1980, predicador de la Casa Pontificia. En esta dilatada experiencia ha tenido que abordar temas muy diversos según las demandas recibidas. Entre ellas ha debido ocuparse en diferentes ocasiones de San Francisco de Asís. Como resultado de todo ello se ha encontrado con 14 breves textos que abordan diversos aspectos de la persona y la obra del santo, escritos para destinatarios muy variados. Son como *flashes* que van configurando en el lector una visión bastante completa de la vida, la obra y el pensamiento de Francisco de Asís: entre ellos hay textos que introducen el Cántico de las criaturas o la oración por la paz, otro sobre las relaciones de Francisco y Clara, otro titulado “Si San Francisco de Asís hablara hoy a los ricos”... Estos catorce escritos van precedidos por un estudio más extenso (págs. 9-50) sobre el genio religioso del santo, elaborado como parte de una investigación internacional sobre los genios religiosos de la humanidad.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *La vida no es solo para el fin de semana. Cómo el trabajo nos hace sentir vivos*. Narcea, Madrid 2019, 121 pp., 12 €

Si en las numerosas publicaciones del benedictino Anselm Grün el influjo de San Benito se percibe siempre como subyacente, en este nuevo librito suyo se hace muy explícito. En él se propone nada menos que hacer una versión secular del lema *Ora et labora* que sintetizaba la vida monástica. ¿Cómo unir trabajo y oración? El trabajo ocupa una gran parte de nuestra vida (para quien lo tiene, claro...), pero le falta muchas veces ese complemento que le da sentido y nos permite no ser esclavos de él. Pero An-

selm Grün busca la inspiración para ilustrar y concretar este *Ora et labora* en las páginas de la Biblia. Y lo hace seleccionando 25 imágenes bíblicas que va presentando en sucesivos capítulos para ayudar a hacer de la oración, entendida en un sentido amplio, una pausa, un tiempo para descansar, un momento para estar con nosotros mismos. Es, para el autor, la ética de trabajo inspirada en la regla benedictina y traducida a las circunstancias de la sociedad actual.- B. A. O.

GUIBERT, José María, *Para peregrinar con san Francisco Javier*. Mensajero, Bilbao 2020, 94 pp., 7,50 €

En 2017 el Grupo de Espiritualidad Ignaciana publicó *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira* (Mensajero – Sal Terrae – Universidad Comillas). En dicho volumen se recogían (págs. 253-288) 50 textos tomados de las cartas de san Francisco Javier (1506-1552), ya que su abundante epistolario es lo único que nos dejó escrito el apóstol de las Indias Orientales. José María Guibert ha trabajado sobre este material para construir una breve semblanza del santo, de gran utilidad para acercarse a su persona y a su interior. Tras una sucinta introducción biográfica, va recorriendo distintas facetas de su personalidad, que ilustra con algunos pasajes de las cartas recogidas en el citado volumen. En cada capítulo añade, además, algunas preguntas que ayuden al lector a personalizar lo leído a través de la reflexión y de la oración.- I. CAMACHO.

LARRAGA, M^a Josefa, *Somos seres en relación. Fiesta del encuentro humano*. Paulinas, Madrid 2019, 130 pp., 11,50 €

La columna vertebral de este libro lo constituyen doce poemas. Y su autora es una religiosa Mercedaria de la Caridad, que quiere plasmar en ellos su experiencia relacional. Los largos comentarios que acompañan a cada poema desarrollan esa experiencia, que es a la vez humana y espiritual. Porque de relaciones está tejida nuestra vida cotidiana y a través de ellas nos hemos ido constituyendo como personas. En esas relaciones hay de todo: experiencias de dolor y de fracaso, pero también experiencias que nos han enriquecido y nos han ayudado a crecer. La autora considera este libro como

“una confesión de libertad” (pág. 16) porque en nuestra vida hemos ido abriendo muchos caminos, pero no todos se han consolidado. Y esta relacionalidad no puede excluir en último término a Dios que, en Cristo, se abre también a una relación personal con cada uno.- B. A. O.

LÉCU, Anne, *Has cubierto mi desnudez*. Narcea, Madrid 2019, 120 pp., 11,50 €

“La túnica era sin costura, tejida de una pieza de arriba abajo”. Este texto de los relatos evangélicos de la Pasión siempre despertó la curiosidad de Anne Lécu, religiosa dominica y médico, que trabaja en una cárcel de alta seguridad cerca de París. Tanto le interesó esta cita que aprovechó para profundizar en ella la petición que le hicieron dos comunidades de dominicos para que les diera sendos retiros. Con ese fin se puso a investigar sobre la túnica sin costura buscando inspiración en los textos de los Padres, que leían este pasaje a la luz de Cristo muerto y resucitado. La bula del papa Francisco convocando del jubileo de la misericordia le llevó a interpretar esta túnica como la túnica de la misericordia. Siguiendo estas orientaciones la autora va recorriendo las túnicas que aparecen en la Biblia, empezando por la de Adán y Eva tras el pecado. Y así descubre cómo Dios se encuentra con la vergüenza y la bajeza humana, pero sabe ocultar todo eso desde su actitud de profunda misericordia.- B. A. O.

MELLONI, Javier, *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su Autobiografía*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 175 pp., 10 €

Javier Melloni es un gran especialista en la figura de Ignacio de Loyola y en su espiritualidad, pero al mismo tiempo posee una gran capacidad para comunicar. Este libro muestra todo eso de forma convincente. Como indica el título, estamos ante un comentario a la *Autobiografía* de Ignacio. Eso le permite adentrarse en su vida y en su experiencia espiritual, que el autor sabe enmarcar con certeros trazos en aquel momento histórico. Esa lectura comentada nos hace recorrer toda su vida de la mano de la confesión autobiográfica del propio Ignacio. Pero además Melloni hace pausas en su relato para aplicar lo que encuentra en la vida de Ignacio a las circunstancias del lector: con-

sidera que la experiencia del santo de Loyola es capaz de iluminar toda experiencia humana. “Éxodo y éxtasis” es la clave que emplea Melloni, que relaciona con la expresión evangélica de “buscar y hallar”: eso fue la vida de Ignacio, un salir permanente (“éxodo”) para encontrar a Dios, y para encontrarlo en todas las cosas (“éxtasis”).- I. CAMACHO.

ORDEIG, Manuel – HERCE, Rubén, *Enseñanos a orar*. Cristiandad, Madrid 2019, 182 pp., 10 €

Este breve tratado sobre la oración personal de cualquier cristiano intenta ayudar a cada persona a navegar por ese mundo fascinante de la intimidad con Dios. Al mismo tiempo pretende ayudar a quienes se dedican a orientar a los demás en la vida de oración, especialmente a los jóvenes. Se comienza hablando de la oración como fundamento de la vida del hombre en su relación con Dios. Luego se aborda la forma en que un creyente puede iniciarse en la vida de oración. Un tercer apartado hace alusión al dicho de san Pablo, de que “conviene orar siempre y no desfallecer nunca”, para acabar con un último apartado en el que se trata de la contemplación, de la unión con Dios y de la Eucaristía. El autor pone un interés especial en que el lector comprenda que la unión con Dios procede de la iniciativa de Dios y no de la iniciativa personal suya. También, que sepa que esta realidad se manifiesta de manera diferente en cada persona.- A. NAVAS.

PAGOLA, José Antonio, *Jesús maestro interior. Lectura orante del Evangelio - 1: Introducción*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 144 pp., 17 €

PAGOLA, José Antonio, *Jesús maestro interior. Lectura orante del Evangelio - 2: Primeros pasos*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 168 pp., 17 €

José Antonio Pagola es bien conocido por su capacidad para acercar el mensaje de Jesús a toda persona interesada en profundizar en él. Esta nueva iniciativa pone su centro en la consideración de Jesús como “maestro interior”, porque es en su persona donde está el núcleo de nuestra fe; y se concreta en un acercamiento al Evangelio con una actitud “orante”. La obra está concebida con un carácter muy práctico:

por eso da orientaciones para su uso, ya sea individualmente, ya en grupos. La obra se irá publicando en pequeños volúmenes, semejantes a estos dos ya publicados, los cuales nos iluminan sobre el carácter del proyecto. El primero es introductorio: ayuda a comprender qué se entiende tras la expresión “lectura orante”, explicando los rasgos de la espiritualidad de Jesús, y sin olvidar que vivimos en un mundo en profunda crisis religiosa. El segundo volumen muestra el método que se va a seguir: un texto evangélico que se prolonga en un proceso estructurado en cinco pasos (Leemos, Meditamos, Oramos, Contemplamos, Compromiso). La lectura de los evangelios no es continuada, sino temática. Este segundo volumen selecciona textos en función de los temas escogidos: Despertar en nosotros la actitud de búsqueda; Acoger el Espíritu de Dios; Escuchar en nuestro interior a Jesús como Maestro; Abrirnos al misterio de Dios en lo secreto del corazón.- I. CAMACHO.

RAMOS RIERA, Ignacio, *Chronicon natalis. Una lente para introducirse en el surgimiento de la espiritualidad ignaciana*. Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2019, 287 pp., 19 €

Aunque Jerónimo Nadal conoció a Ignacio de Loyola cuando ambos estudiaban en París, no fue sino ya en Roma en 1545 cuando se reencontró con él y decidió entrar en la Compañía de Jesús recién fundada. Pero pronto se convertiría en uno de los pilares de la naciente Compañía, a quien Ignacio confió la difusión de lo esencial del instituto en los distintos países por los que se iba extendiendo. Nadal fue uno de los mejores intérpretes de Ignacio, pero a su vez dejó sentir su influjo sobre él y sobre sus principales decisiones en aquellos primeros años: de este modo Nadal contribuyó a difundir y a concretar la espiritualidad de Ignacio y su plasmación en la Compañía de Jesús. Todo esto es lo que desarrolla Ignacio Ramos en el extenso estudio que acompaña la edición castellana de este texto poco conocido de Nadal. El llamado *Chronicon* (cuyo texto se reproduce en doble página, latín y castellano, en las págs. 154-231 de este volumen) es un escrito muy fragmentario que redactó el propio Nadal en fecha tardía

(se suele datar entre 1568 y 1572) para relatar cosas de su vida ocurridas entre 1535 y 1546. Se publicó por primera vez en 1898. La versión castellana que ahora nos llega permite disponer de un texto fundamental para conocer a su autor y descubrir las raíces de su personalidad y el papel que tuvo en la interpretación de la espiritualidad ignaciana.- I. CAMACHO.

SCQUIZZATO, Paolo, *Cada historia es historia sagrada. El evangelio según san Mateo*. Paulinas, Madrid 2019, 200 pp., 16 €

Ser cristiano es cuestión, no de creencias, sino de vida. Este es el punto del que arranca Paolo Scquizzato, sacerdote del Cottolengo, que dedica una buena parte de su tiempo a la formación espiritual de laicos. Y con esa idea de fondo se acerca al evangelio de Mateo ofreciendo pistas para su lectura. Va transcribiendo las perícopas para comentarlas después con este tono espiritual que pretende orientar y estimular la vida cristiana. Pero el comentario no es totalmente completo porque se limita a los textos que se leen en el Ciclo A de calendario litúrgico. Pretende que este primer evangelio pueda ser leído, meditado e interiorizado al hilo del año litúrgico.- B. A. O.

TRIVIÑO MONRABAL, M^a. Victoria, *El abrazo del serafín. De Hildegard von Bingen a Clara de Asís*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2019, 206 pp., 13 €

Sor M^a Victoria es clarisa e intenta llevar al lector al conocimiento de las vivencias que tuvieron mujeres místicas, a lo largo de doscientos años, durante la Edad Media. Lo más valioso de su aportación consiste en hacer asequible el lenguaje medieval de una serie de mujeres enormemente valiosas, de manera que cualquiera pueda aprovecharse hoy de la sabiduría que poseyeron en lo referente a la vida espiritual. Primero presenta a sus protagonistas; luego vuelve sobre ellas en temas importantes como el de "ofrenda" y el de "iluminación". La última parte del libro está dedicada al "abrazo del serafín", o sea, al abrazo con Cristo crucificado; y en este apartado aprovecha la autora para introducir todavía media docena más de mujeres eminentes en el mundo de la espiritualidad, con la intención de llevar a percibir la dulzura del Señor en la propia vida.- A. NAVAS.

URIARTE, Juan María, *Palabras de vida para el ministerio. La espiritualidad apostólica según el Nuevo Testamento*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 189 pp., 10,50 €

El obispo emérito de San Sebastián ha dedicado mucho tiempo de su vida a la atención a sacerdotes. Muchos de sus escritos, que han conocido varias ediciones, se sitúan en esa línea. Este la continúa ahora. El autor busca inspiración en los textos neotestamentarios. Once pasajes ha escogido en total (ocho de los evangelios), todos ellos relacionados con el ministerio apostólico. Los presenta deteniéndose en su contexto y en los datos que nos suministran sus principales exegetas, para continuar después con una actualización de los mismos, que busca conectarlos con la situación en que hoy se desempeña ese ministerio, tan distinta de la del tiempo de Jesús.- B. A. O.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

JUNG, Carl Gustav, *Psicología de la religión oriental*. Trotta, Madrid 2020, 196 pp., 15 €

La editorial Trotta sigue enriqueciendo, con el mismo rigor y pulcritud que siempre, la edición de los textos junguianos, ahora con este volumen sobre *Psicología de la religión oriental*. Se trata en esta edición de un conjunto de textos del psiquiatra suizo que originalmente fueron comentarios y prólogos al *Libro tibetano de la Gran Liberación* y al *Libro tibetano de los muertos*, o también a los trabajos de T. Zuzuki o Heinrich Zimmer, y en especial al *I Ching*, el libro sapiencial y oracular chino que ha llegado a tener una gran expansión también en occidente.

Sabemos que una diferencia fundamental entre Freud y su discípulo Jung fue la del diverso camino seguido en la relación entre el individuo y la cultura. Si Freud se propuso iluminar la dinámica cultural a partir de su indagación en el sujeto, Jung, por el contrario, pretendió dar luz a la psique del individuo a partir de las simbologías y representaciones que encontraba en las diversas culturas. La de oriente fue una de las que con más interés investigó, queriendo encontrar en ella métodos de acceso a lo inconsciente que, como en el caso de los textos que en este volumen analiza, se muestra como

vías privilegiadas para esa puesta en contacto con los Arquetipos del Inconsciente Colectivo que favorecen el *Proceso de individuación*. Este estudio de *Psicología de la religión oriental*, cuenta además con el interés que hoy suscita en nuestra sociedad occidental todo el campo de la espiritualidad oriental.- C. DOMÍNGUEZ.

MENA GODOY, Alberto, *El corazón de la sexualidad. La revolución de los afectos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2019, 164 pp., 14 €

El autor, con estilo pedagógico y sencillez, aborda diversas temáticas que giran en torno a las relaciones humanas y a la sexualidad. Se lleva cabo un análisis evolutivo del mundo afectivo, con especial detención en los períodos de la primera, segunda infancia y adolescencia. A partir de ahí se intenta penetrar en la dinámica del deseo y del mundo de atracciones que de él derivan, también de las más problemáticas a las que puede dar lugar. Se desciende posteriormente a problemas específicos como son las disfunciones sexuales (trastornos de la erección, vaginismo, eyaculación precoz, anorgasmia, etc.) o las parafilias, denominación más actual de las llamadas “perversiones sexuales”. Un capítulo especial se dedica a la cuestión homosexual y a la bisexualidad. En el último capítulo de conclusiones se analizan críticamente los aspectos positivos y negativos de la llamada “revolución sexual”. El mayor provecho de la obra viene dado por ofrecer una visión de conjunto sobre la problemática afectivo-sexual, aunque sea a costa de una inevitable escasa profundización en los diversos apartados de la misma.- C. DOMÍNGUEZ.

MORALES, Manuel, “*Tus hijos volverán*”. Un “viaje” apasionante con *Mónica y Agustín*. Ciudad Nueva, Madrid 2020, 210 pp., 15 €

El autor se dirige directamente a las madres preocupadas porque sus hijos se han apartado de la fe para infundirles la misma esperanza que el obispo san Ambrosio infundió en santa Mónica, desconsolada por el estilo de vida de su hijo Agustín. El obispo le aseguró que no se podía acabar perdiendo un hijo de tantas lágrimas como su madre derramaba por él ante Dios. La primera parte del libro está dedicada a subrayar aspectos importantes del amor ma-

terno, presentados como once “estaciones” de ese amor. La segunda parte está dedicada por entero a la historia de Mónica y de Agustín. Una manera muy pedagógica de ofrecer a las madres atribuladas por la deriva de sus hijos un ejemplo real para proporcionarles una esperanza que las haga vivir en paz y confiadas en que Dios mira por ellos más incluso que ellas mismas.- A. NAVAS.

FILOSOFÍA

DUSSEL, Enrique, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta, Madrid 2020, 172 pp., 15 €

El presente volumen recoge una serie de conferencias de Dussel en las que precisa lo que entiende por la ética de la liberación y la tarea que le asigna. Primeramente, plantea cómo entiendo una política de la liberación y la creación de un nuevo orden. En segundo lugar, analiza la pluralidad de culturas periféricas y cómo pueden superar la modernidad europea. El tercer capítulo sintetiza la confrontación entre la ética del discurso de Apel y Habermas, y la de la liberación, que pretende subsumir e integrar a la primera. En cuarto lugar, estudia la analogía y la comunicación desde una lógica de la filosofía de la liberación. Los capítulos quinto y sexto está dedicado a la recuperación de Marx y a su validez en la época actual de globalización, poniendo el acento en los implícitos de su crítica teológica como crítica de la política. Finalmente ofrece siete propuestas para una estética de la liberación. Son estudios complementarios, que sirven para matizar y explicitar lo ya desarrollado sobre una ética en la época de la globalización y la exclusión.- J. A. ESTRADA.

ELIADE, Mircea, *Oceanografía*. Hermida Editores, Paracuellos de Jarama (Madrid) 2020, 249 pp., 19 €

La autoridad indiscutible de Mircea Eliade en el estudio del fenómeno religioso y de la historia de las religiones tiene detrás una larga trayectoria vital. Nacido en Bucarest (1906), vivió en la India, en Londres, en Lisboa, en París, hasta terminar estableciéndose en Chicago (1956), en cuya universidad enseñó hasta su muerte (1986). Lo que ahora ve la luz en

castellano es un texto que está prologado por el autor en octubre de 1934, pero que recoge escritos anteriores, muchos de ellos dispersos. Él mismo no es capaz de expresar muy exactamente lo que pretendió con ellos. Quieren reflejar su experiencia personal, su acercarse a la realidad de lo cotidiano, aquello a lo que prestamos escasa atención, pero revela lo esencial de la vida humana. Lo define no como “pensamiento”, sino como “comprensión”: por tanto, huye en estas páginas del espíritu crítico y las considera “divagaciones”. A través de eso cotidiano quiere volver de nuevo seriamente sobre los problemas sencillos, consciente de que nuestros contemporáneos tienden a olvidar el sentido primero de la existencia. Leer estas páginas es adentrarse en la vida de Eliade y, a través de ella, en zonas cada vez más inexploradas de nuestro mundo.- F. L.

FARIAS, VÍCTOR, *Heidegger y su herencia. Los neonazis, los fascistas europeos, los fundamentalistas islámicos, los neoimperialistas rusos y el racismo tercermundista*. Tecnos, Madrid 2019², 212 pp., 18,50 €

Farias se hizo famoso en 1987 con su estudio sobre Heidegger y el nazismo. Desde entonces ha mantenido ese enfoque en variedad de publicaciones, alentado últimamente con la publicación de los cuadernos negros. El presente estudio de 2010, ahora corregido y aumentado, estudia el auge actual de Heidegger en distintos ámbitos filosóficos y políticos de la extrema derecha. El rechazo de la democracia liberal, de la globalización y de la unión europea ha llevado al auge de los nacionalismos y las patrias; de los componentes de sangre, raza y naturaleza en la concepción del pueblo; y del resurgir del Estado nación, cuando parecía que se estaba generando otra forma de entender el Estado. El presente estudio analiza el neonazismo alemán y su lucha por la hegemonía en Alemania y en Europa, mostrando el influjo permanente de Heidegger en sus líderes e intelectuales (Ernst Nolte, P. Krebs, R. Steuckers, Rudolf Bahro, Martin Sellner y el movimiento de “Junge Freiheit”). Surge un fascismo ecologista y una reivindicación de la lucha y el caos, porque “todo lo grande surge en lo tormentoso”, según las conocidas palabras de Heidegger en su discurso del rectorado. El neofascismo

francés también está influido por Heidegger, que siempre ha encontrado una gran recepción en intelectuales como Foucault, Lacan, Baudrillard y otros. Farias analiza la vanguardia espiritual criptofascista francesa, el neopaganismo anticristiano, el racismo del espíritu y otros componentes de la Nueva Derecha. También en Italia se nota la presencia de Heidegger en Evola (el hombre ario-mediterráneo), en la revolución conservadora de G. Lochi e incluso en Gianni Vattimo. Lo más sorprendente es el estudio de Farias sobre el influjo heideggeriano en el islamismo fundamentalista, en Irán, en los ámbitos del derecho constitucional y laboral islámicos y en los musulmanes en Europa, con referencia también a España y en concreto al País Vasco. Un estudio final sobre América Latina, especialmente en Venezuela con Ceresole, asesor de Chávez, y su sucesor Heinz Dieterich; en Chile con el movimiento mapuche, y en los movimientos de negros y africanos completan el estudio.- J. A. ESTRADA.

FRAIJÓ, Manuel, *Semblanzas de grandes pensadores*. Trotta, Madrid 2020, 462 pp., 35 €

En el origen de este libro están las conferencias que desde 1980 vino pronunciando su autor en la Fundación Politeia, en Madrid. 20 de las 22 semblanzas recogidas en el volumen proceden de ahí. Completan la serie otras dos, sobre Lutero y sobre Karl Rahner, que tiene un origen diferente. Con excepción de Confucio y Lao-Tsé, todos son pensadores occidentales, en gran parte filósofos, casi todos de la época moderna y contemporánea. Pero no se piense que la presentación de estos pensadores se mueve en medio de grandes abstracciones solo asequibles a los muy iniciados. La maestría de Manuel Fraijó, hoy catedrático emérito de Filosofía de la Religión en la UNED, estriba en acercarnos a sus personajes a través de la vida de cada uno. Sus pensamientos se entienden mejor desde sus vidas. Esto lleva al lector, indefectiblemente, a sentirse interpelado por esas vidas e invitado a pensar, a profundizar en las grandes cuestiones que hoy tanto descuidamos. Busca el autor, además, alejarse de ciertas imágenes estereotipadas, sobre todo en el caso de algunos personajes polémicos como ocurre con Lutero, y desvelarnos lo que de positivo hay en toda existencia humana. La lectura de es-

tas semblanzas muestran también la erudición del autor, lo que le permite relacionar a cada pensador con otros autores: así se va tejiendo una panorámica de lo que han sido las grandes líneas del pensamiento moderno a la hora de afrontar las cuestiones que más radicalmente han asediado al ser humano.- I. CAMACHO.

FUERTES HERRERO, José Luis – LÁZARO PULIDO, Manuel – PONCELA GONZÁLEZ, Ángel – ZORROZA, M^a Idoia (eds.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad. Francisco Suárez (1548-1617)*. Síndéresis, Madrid 2018, 306 pp., 20 €

Xavier Zubiri recordaba haber oído a Martin Heidegger afirmar que Francisco Suárez era “el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna”. Y, en efecto, si fue buen conocedor y reelaborador de los autores medievales, son muchos los que ven en Suárez los gérmenes y las intuiciones que alentaron diferentes corrientes del pensamiento moderno. Entrar en los detalles de estos debates sería una tarea ardua e interminable. Pero el solo reconocimiento de ese papel para la figura del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) justifica el encuentro que está a la base de este libro, celebrado con motivo del cuarto centenario de su muerte: tuvo lugar en Salamanca en marzo de 2017. Parte de los trabajos presentados allí constituyen la base de esta publicación, que aspira a ser también un homenaje al autor. Sus contenidos son reflejo de la diversidad de temas que podemos encontrar en la obra de Suárez. Arrancan con estudios sobre su metafísica y su teoría del conocimiento; se adentran luego en la teodicea y en la antropología teológica; concluyen en el ámbito del derecho, la política y la moral. Todavía un último estudio investiga la recepción de Suárez en el mundo universitario del siglo XVII, especialmente en las instituciones de la Compañía de Jesús.- I. CAMACHO.

LACROIX, Jean, *El personalismo. Fuentes. Fundamentos. Actualidad*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2019, 149 pp., 12 €

Jean Lacroix (1900-1986), que ejerció como catedrático de instituto en Filosofía, fue cofundador con Emmanuel Mounier de la revista *Esprit* en 1932, el órgano principal de difusión

del personalismo. Esta síntesis del personalismo, que publicó en francés en 1980 y que llega ahora a nosotros gracias a la Fundación Emmanuel Mounier, tiene el gran valor de proceder de alguien que siguió muy de cerca el origen y el desarrollo de esta corriente de pensamiento. Lacroix dedica la segunda parte de su libro a presentar a los que él considera precursores del personalismo: distingue precursores no creyentes (Rousseau, Marx y Kant), precursores cristianos (Laberthonnière, Nédoncelle, Landsberg y el propio Mounier) y otros no franceses (anarquismo, Rosmini y Xirau). El personalismo es, para él, una línea de pensamiento de profundo arraigo en la filosofía moderna. Estas fuentes le permiten profundizar (parte primera) en el concepto de persona, estudiando sobre todo su relación con el individuo. Todo ello concluye en una tercera parte, que quiere ser una síntesis de lo que es hoy el personalismo.- F. L.

MARTÍNEZ GORDO, Jesús, *Ateos y creyentes. Qué decimos cuando decimos Dios*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2019, 170 pp., 17 €

De una manera pedagógica, clara y bien construida aborda Martínez Gordo temas complejos de filosofía y de teología fundamental: Dios y las evidencias científico-empíricas, Dios y las distintas concepciones antropológicas, la crítica de los nuevos ateos al teísmo y al deísmo, los problemas que plantea el mal y la viabilidad de la teodicea, y el tema fundamental de dar consistencia cognitiva y antropológica a la fe en Dios. La cosmología y la evolución son estudiadas teniendo como referente al filósofo y científico Anthony Flew, que pasó de ser un defensor del ateísmo a propugnar que la hipótesis de la existencia de Dios tenía más consistencia cognitiva que la contraria. A partir de ahí, el autor entra en confrontación con Flores D'Arcais, Puente Ojea, Savater y Dawkins, entre otros, analizando sus críticas, subrayando el trasfondo de Feuerbach en sus críticas a la antropología teológica y mostrando la validez de las cosmodiceas actuales y la fe en Dios. El estudio está precedido de un breve Prólogo de Manuel Tello, catedrático de Física de Materia condensada en la Universidad del País Vasco. Aparte de algunas reiteraciones, se trata de un

ensayo bien construido que recoge buena parte de la discusión actual.- J. A. ESTRADA.

PURCELL, Brendan, *Del Big Bang al Gran Misterio. Los orígenes humanos a la luz de la creación y de la evolución*. Ciudad Nueva, Madrid 2019, 472 pp., 25 €

Objetivo de este libro es comprender el misterio humano. Su autor, sacerdote irlandés que trabaja actualmente en la Universidad de Sidney (Australia) como profesor de Filosofía, realizó también en su juventud estudios de teología y psicología. La pregunta por el misterio humano es objeto de su atención desde que leyó al filósofo de la historia Eric Voegelin (especialmente *Orden e historia*). Parte del hecho de que lo que hace diferentes a los humanos es que somos conscientes de la posibilidad de hacernos preguntas sobre la existencia. Y la respuesta ha querido construirla Purcell recorriendo la historia de la humanidad para indagar cómo se ha ido respondiendo a ello en cada época, desde los orígenes mismos de la vida humana sobre la Tierra. Este recorrido tiene como hilo conductor los distintos saberes humanos. Por eso comienza por el mito, como la forma más primitiva que empleó la humanidad para entender la existencia. Del mito se pasa a la ciencia: a las ciencias biológicas, en primer lugar, pero luego a las ciencias naturales en general. Al final se aborda la comprensión de lo humano desde las ciencias humanas, donde aparece como dato fundamental que el ser humano es un ser relacional, que está llamado a la comunión.- F. L.

RICOEUR, Paul, *Antropología filosófica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 432 pp., 46 €

La editorial BAC nos trae la traducción de un volumen de Paul Ricoeur que fue publicado en 2013 en su original francés y que constituye una colección de textos del autor, seleccionados y editados por Johan Michel y Jérôme Porée. Es llamativo el título, el mismo que en el original, porque no se puede afirmar que en el pensamiento de Ricoeur haya una antropología filosófica. Los mismos editores reconocen este hecho en su presentación de la obra. Casos excepcionales son el artículo de la introducción, “La antinomia de la realidad humana y

el problema de la antropología filosófica”, en el que utiliza de manera explícita el término antropología filosófica; y el texto noveno, “El hombre como sujeto de la filosofía”, en el que se puede vislumbrar también un cierto acercamiento a esta disciplina. Sin embargo, los mismos editores creen que sí se puede considerar que en el conjunto de textos presentados hay una pregunta sobre qué es el hombre y que por ello se puede considerar que en su conjunto el título es apropiado. Al margen de esta cuestión, lo que hay que valorar es que la selección de textos conforma un magnífico recorrido por el conjunto del pensamiento de Ricoeur, pues refleja las diversas etapas de su obra. El libro está dividido básicamente en tres secciones: la primera dedicada a la voluntad, la segunda a la acción, y la tercera se centra básicamente en la identidad personal. Aunque la división es sobre todo temática, respeta bastante el orden cronológico. En conjunto podemos decir que esta selección de textos puede ayudar al lector a realizar un buen acercamiento al pensamiento de Paul Ricoeur.- P. RUIZ LOZANO.

HISTORIA DE LA IGLESIA

DÍAZ BURILLO, Vicente Jesús, *Las transiciones de la Iglesia (1962-1987). Del repliegue a la revancha*. Comares, Granada 2019, 229 pp., 24 €

Los 25 años que son objeto de este estudio del investigador Vicente Jesús Díaz Burillo comienzan con la apertura del Concilio Vaticano II y concluyen con una fecha tan simbólica para el autor como fue la beatificación en Roma de los mártires de la persecución religiosa en España. Si el Concilio supuso para la Iglesia un “repliegue”, en el sentido de que esta aceptaba abrirse al diálogo con la modernidad e incluso aceptar algunos de sus valores más positivos, la historia ha venido a mostrar que eso fue solo un mito. Por eso se ha producido después la “revancha” o la estrategia de un nuevo control del espacio público en una sociedad que sin religión carece de rumbo y a la que se pretende “recatolizar”. Esta tesis busca probarla el autor analizando la posición de la iglesia de Roma (contraponiendo concretamente el papado de Pablo VI y el de Juan Pablo II) y viendo cómo se manifestó también en la iglesia española,

sometida a un rígido control por aquella. En España la transición de la Iglesia vino a coincidir en términos generales con la transición política. También se inclina el autor por una desmitificación del papel que la iglesia española desempeñó en nuestra transición política, en un análisis más centrado en la actuación de la iglesia jerárquica y en sus documentos que en la realidad más compleja de toda la comunidad eclesial.- I. CAMACHO.

PASTOR TORRES, Álvaro – ROBLES, Francisco – ROLDÁN, Manuel Jesús, *Historia general de la Semana Santa de Sevilla*. El Paseo Editorial, Sevilla 2019, 355 pp., 21,95 €

Tres profesores de Literatura (Robles) y de Historia del Arte (Pastor y Roldán) vienen compartiendo hace tiempo su interés y sus conocimientos sobre la Semana Santa de Sevilla. Y este libro es un fruto maduro de esa colaboración, de interés para todo el que quiera adentrarse en la realidad de la Semana Santa sevillana huyendo de tantas simplificaciones al uso. Y para esta profundización ningún camino mejor que el estudio histórico de un fenómeno que se remonta a la Edad Media y que ha sido capaz de sobrevivir en medio de los ambientes más diversos como se han sucedido a lo largo de los siglos que nos separan de aquellos orígenes lejanos. En las sucesivas etapas los autores van describiendo la vida de las hermandades existentes en cada momento, de las que nacían y las que desaparecían, pero también el contexto en que se desarrollaron: época medieval y renacentista, Barroco (que es momento de florecimiento y expansión), Ilustración (con su deseo de acabar con ese mundo que consideraban tan irracional), la recuperación de la época romántica o los avatares del siglo XX (incluidos la república, el franquismo, el Vaticano II y el posconcilio, la transición política española). La documentación manejada por los autores es abundante y eso permite aportar infinidad de detalles sobre cofradías concretas, imágenes, pasos y muchas otras circunstancias que rodean a las cofradías. Pero los autores no se quedan en el puro análisis de los detalles y en la acumulación de datos: se empeñan sobre todo en mostrar cómo estamos ante un fenómeno de amplio arraigo popular, que tanto los poderes civiles como los eclesiásticos han pre-

tendido controlar, aunque sin llegar a hacerse totalmente con él.- I. CAMACHO.

SÁNCHEZ FUENTES, Cayetano, *San Pedro Bautista y compañeros protomártires de Japón*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2019, XXI + 324 pp., 20 €

La actividad misionera de San Pedro Bautista está envuelta en cierta polémica por sus métodos, considerados por algunos en aquel tiempo como excesivamente imprudentes. Pedro Bautista (1542-1597) ingresó en la orden franciscana, en la rama reformada en el siglo XV para volver a vivir con rigor la primitiva regla de San Francisco. Este deseo de radicalidad en la pobreza y humildad y en la entrega a los pobres y a tareas asistenciales marcó a Pedro Bautista en los países donde desarrolló su actividad: tres años en México, nueve en Filipinas y finalmente cuatro en Japón, donde fue martirizado junto con otros 25 compañeros: 5 franciscanos, 3 jesuitas (el más conocido, Pablo Miki) y 17 laicos colaboradores. El testimonio del martirio unió a quienes habían discrepado profundamente en cuanto a los métodos misioneros, jesuitas y franciscanos. Estos, que llegaron más tarde a Japón, fueron pioneros en lo que hoy llamaríamos inculturación y se entregaron a los más pobres sobre todo en la asistencia sanitaria. La biografía de San Pedro Bautista, que ocupa la mayor parte de este libro, se completa con una breve semblanza de cada uno de los que le acompañaron en el martirio (pp. 217-240). Y el libro se cierra con una selección de 30 cartas de San Pedro Bautista, que corresponden a los últimos años de su vida y fueron escritas desde Filipinas y desde Japón (pp. 241-314).- B. A. O.

VIAN, Giovanni Maria, *Pablo VI, un cristiano del siglo XX*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, 178 pp., 15 €

Nello Vian, el padre del autor de este libro, fue amigo personal de Giovanni Battista Montini y mantuvo una estrecha relación con él, de la que participó toda su familia; además desde 1979 ocupó la secretaría general del Istituto Paolo VI de Brescia y se ocupó de organizar los ricos archivos que en él se depositaron. Su hijo Giovanni Maria, catedrático de la Università La Sapienza de

Roma y director durante once años de *L'Ossevatore Romano*, disfrutó de esta cercanía del que fuera luego el papa Pablo VI. Fruto de estos contactos es este libro, que se cierra con dos textos del propio papa: su testamento (redactado en 1963 y completado en 1972 y 19873) y una homilía que pronunció poco antes de su muerte (29 junio 1978), en la que hacía un balance de su pontificado. Son dos textos que complementan la “Semblanza biográfica”, la primera parte de las dos en que se divide el libro. Una segunda parte estudia la actitud de Pablo VI frente a la santidad, que es la más original y que nos permite adentrarnos en su pensamiento viendo, por ejemplo, cómo considera él a personalidades relevantes de su tiempo o de los inmediatamente anteriores.- B. A. O.

WRIGHT, Terence C., *Dorothy Day. Periodista, activista social y pacifista*. Narcea, Madrid 2020, 126 pp., 16,50 €

Esta obra está concebida como una introducción a la vida y al pensamiento de una de las mujeres norteamericanas más influyentes en el siglo XX. Ahora bien, Dorothy Day (1897-1980) fue, además, una figura polémica. Considerada por algunos como una “católica disidente”, el autor de estas páginas, que es profesor en el St. John Vianney Theological Seminary de Denver (Estados Unidos) y gran admirador de esta mujer, pretende mostrar que fue profundamente fiel a la Iglesia, pero con una fidelidad madura y ajena a esa ingenuidad acrítica que muestran a veces los que hacen gala de fidelidad. Dorothy Day fue una mujer muy activa. Llegó a crear en 1933 un sindicato (el *Catholic Worker Movement*). Pero fue también escritora. Y es en sus obras donde ha querido buscar Terence C. Wright la expresión de su fidelidad. No olvidemos que el año 2000 fue introducida su causa de beatificación y fue declarada oficialmente como “sierva de Dios”.- I. CAMACHO.

HISTORIA GENERAL

BROOK, Timothy, *El sombrero de Vermeer. Los albores del mundo globalizado en el siglo XVII*. Tusquets editores, Barcelona 2019, 326 pp., 21 €

El autor busca algunas de las raíces de la “globalización” actual en un cuadro de Jan Vermeer de Delft. Son los objetos que aparecen en ese cuadro los que lo orientan en su investigación. En ellos ve el eco de un mundo ya lanzado a expandirse a través de tierras remotas, en el que aparecen productos exóticos, lo mismo que pueblos desconocidos con costumbres extrañas. Este cuadro da pie a Timothy Brook para describir las exploraciones geográficas en Norteamérica y en Extremo Oriente, que fueron realmente apasionantes. También se describen las nuevas rutas de comunicaciones que se abrían, al mismo tiempo que la obsesión por apoderarse de las enormes riquezas que se iban descubriendo en los distintos rincones del planeta. Los personajes de los cuadros de Vermeer unían su avaricia a la hora de hacerse con los bienes de los nativos, con el empeño por salvar sus almas. Todo un relato realmente fascinante.- A. NAVAS.

CEAMANOS, Roberto, *El reparto de África. De la Conferencia de Berlín a los conflictos actuales*. Libros de la Catarata, Madrid 2020, 158 pp., 15,50 €

Las potencias europeas colonizaron desde el siglo XV los territorios de América y Asia. Por África, en cambio, apenas mostraron interés, si no es por sus zonas costeras y algunas vías de comunicación hacia el interior de un continente desconocido y misterioso, que solo durante mucho tiempo cantera de esclavos. Fue en los años 1880 cuando ese interés despertó. La Conferencia de Berlín (1884-1885) se limitó a poner orden y a establecer ciertos criterios para evitar los conflictos entre las potencias europeas, entonces ya interesadas por colonizar las tierras africanas. Y las fronteras que surgieron entre países reflejan poco la realidad humana de aquellos pueblos. Curiosamente ha prevalecido desde entonces el principio de intangibilidad de las fronteras, con algunas escasas excepciones, incluso después de la segunda guerra mundial cuando el régimen colonial se hizo ya insostenible. Roberto Ceamanos, profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Zaragoza, ofrece una visión muy completa de este proceso desde los tiempos que precedieron a la citada Conferencia de Berlín hasta los conflictos derivados de la artificiali-

dad de las fronteras que se han producido en épocas recientes.- I. CAMACHO.

DANGERFIELD, George, *La extraña muerte de la Inglaterra liberal*. Estudio de presentación de Alfonso Cuenca Miranda. Traducción de Pablo Fernández Candina. Tecnos, Madrid 2019, LVIII + 381 pp., 24,50 €

No carece de sentido incorporar esta obra a la colección "Clásicos del Pensamiento" (que alcanza así el volumen 160). Su interés es indudable para adentrarnos en la historia de la Inglaterra del siglo XX y, también de alguna manera, en la historia de Europa. Su autor es un periodista inglés que vivió entre 1904 y 1986, pero que después de la segunda guerra mundial se trasladó definitivamente a Estados Unidos. El género de esta obra suya es difícil de identificar: no es historia en sentido estricto, pero tampoco novela histórica; algunos la consideran historia social, otros ven en ella una narración histórica en forma literaria; y no es difícil descubrir en sus páginas el influjo tanto del marxismo como del psicoanálisis. El estudio de Dangerfield se centra en el período 1910-1914, porque cree que es en este tiempo cuando se gestó el colapso del Partido Liberal, incapaz de resistir a los ataques que le venían de la derecha y de la izquierda, hasta acabar con su hegemonía bajo el control de las élites patricias. La primera guerra mundial no haría sino acelerar un proceso mortal que venía arrastrando desde antes. Para entender esta obra conviene recordar que Dangerfield la escribió entre 1933 y 1935, un tiempo en que arreciaban los ataques a los regímenes democráticos tras la crisis de 1929 y el despliegue tanto del comunismo como del fascismo en Europa. El profesor de Derecho Constitucional y letrado de las Cortes Generales Antonio Cuenca se encarga en una larga presentación de poner al día al lector respecto a las circunstancias que rodearon la composición de este libro y sus características más relevantes.- I. CAMACHO.

ELORZA, Antonio, *El círculo de la Yihad global. De los orígenes al Estado Islámico*. Alianza editorial, Madrid 2020, 455 pp., 24 €

La reciente explosión del terrorismo islámico y la constitución del Estado Islámico son hechos que atemorizan a la humanidad, pero se busca

muchas veces evitar o contrarrestar la tendencia a la islamofobia arguyendo que se trata de grupos islamistas radicalizados. Antonio Elorza, historiador y profesor emérito de la Universidad Complutense, ha emprendido una rigurosa investigación, cuyos resultados presenta en este volumen, para analizar la relación de la *yihad* o guerra santa con la esencia misma del islam. Su estudio se inicia con Mahoma mismo: su predicación de los primeros momentos, donde quedaba excluida toda violencia, y su evolución posterior cuando es enviado por Alá como profeta y conquistador. Elorza muestra cómo el islam ha ido elaborando y poniendo en práctica una visión dualista de la humanidad que aboca irremisiblemente al recurso a la violencia y que termina aplicándose sin reparar en medios. Más recientemente la revolución islámica de Jomeini en 1979, el nacimiento de Al Qaeda (con Obama bin Laden) y el desarrollo del Estado Islámico, para no hablar de los atentados de las Torres Gemelas en Nueva York, dejan pocas dudas sobre el sentido de la *yihad* en el mundo islámico. Elorza no se limita a narrar los hechos: busca su conexión con el Corán y otros escritos sagrados; es más, va ofreciendo como apéndices de los capítulos de su obra textos de los protagonistas islámicos que confirman su tesis.- I. CAMACHO.

MIELO CARRASCO, Diego – MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel (coords.), *Al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas*. Ediciones Trea, Gijón (Asturias) 2019, 180 pp., 23 €

El islam llegó desde Arabia para establecerse en la Península Ibérica en 711, ocupando un territorio de extensión variable, que es lo que se conoce como Al-Andalus. Primero dependió del norte africano para terminar después siendo autónomo. Y en todo caso siempre en estrecha relación con el mundo islámico gracias a las facilidades para las comunicaciones en el Mediterráneo. En este espacio se facilitaron las relaciones comerciales, pero, sobre todo, se multiplicaron los intercambios culturales, gracias a los viajes y a los contactos frecuentes. Este segundo aspecto es el más tenido en consideración por el grupo de investigadores, todos ellos académicos de España o de América Latina, que firman los once trabajos que se han reunido en este volumen. La temática es

muy variada, siempre con la intención de acercar al lector o al estudioso a aquella realidad tan rica y fecunda. Citamos algunas cuestiones que atraen el interés de los autores: la noción de guerra santa, los derechos económicos de la mujer, los matrimonios interreligiosos, los contactos comerciales, la toponimia, el pensamiento de Averroes, el paisaje, el mundo urbano o la vida cotidiana.- F. L.

MORADIELLOS GARCÍA, Enrique, *Historia del mundo contemporáneo en sus documentos*. Editorial Comares, Granada 2019, 499 pp., 40 €

A tenor del título uno quizás tendería a interpretar el término “documentos” en el sentido de textos escritos. Pero no es así. Y esa es uno de los aspectos más interesantes del libro: hay documentos que son textos, pero otros muchos son gráficos, mapas, cuadros estadísticos, grabados, fotos e incluso caricaturas. Esa amplia variedad de documentos, hasta un total de 46 que componen la obra, da pie a presentar la historia del mundo contemporáneo a base de “flashes” que van configurando un relato enormemente iluminador. Cada documento es el punto de partida de un capítulo, en el que se lo analiza siguiendo un método riguroso, que se adapta a los distintos tipos de documentos indicados. Pero siempre se comienza con una contextualización del mismo, para analizar después su contenido y ampliar por fin la mirada hacia toda la problemática que se esconde detrás. El autor, que es en la actualidad catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Extremadura, muestra un gran conocimiento de las fuentes en la selección de los documentos y en la variedad de los mismos. El libro puede leerse de forma seguida desde el principio al final, pero también puede emplearse para profundizar o tener una visión de conjunto de los temas particulares que aborda cada capítulo.- I. CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

ALCOVER, Carlos María, *Empleo sostenible. Edad, trabajo y alternativas al retiro en la sociedad 4.0*. Ediciones Díaz de los Santos, Madrid 2020, 261 pp., 23 €

El retiro de la vida laboral está experimentando cambios sustanciales en las últimas dos décadas, al ritmo de las transformaciones a que asistimos en la misma realidad del trabajo en todas sus dimensiones. El autor, que es experto en Psicología Social y profesor en la Universidad Rey Juan Carlos, está convencido de que nuestras sociedades no pueden excluir de la vida activa a colectivos cada vez más numerosos simplemente por haber alcanzado una determinada edad. Su propuesta, que está apoyada en una rica bibliografía, parte del análisis de esta nueva realidad laboral y de la posibilidad de hacer una verdadera planificación del retiro. Para eso lleva a cabo un análisis de las fases por las que atraviesa una persona retirada, en un proceso que conlleva pérdidas, pero también ganancias. Esta propuesta se analiza sobre la categoría de “capacidad de trabajo sostenible”, que da pie a un modelo de referencia, desarrollado en el último capítulo del libro.- I. CAMACHO.

ÁLVAREZ ALDAY, Marta – CUENCA-AMIGO, Macarena, *Diseño de organizaciones. Teoría y práctica*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 260 pp., 23 €

Una vez más nos encontramos con un libro que ha nacido en el ámbito de la docencia: este, concretamente en la Deusto Business School en la materia de Organización de las Empresas. En él se alterna la teoría y la práctica. Los ocho capítulos teóricos tienen un enfoque histórico, al que dedica especialmente el capítulo segundo (“Evolución del pensamiento sobre la teoría de la organización”). Precede un capítulo inicial en que se distingue la organización en general de una forma específica de la organización, cual es la empresa. La parte teórica se completa analizando la dirección, la estructura y el poder en la organización. La segunda parte de la obra, práctica, comprende seis casos (págs. 207-252): son la presentación de seis empresas, describiendo los aspectos más sobresalientes de ellas y ofreciendo pistas para una reflexión sobre esas realidades. Son casos muy diferentes, todos reales. Los datos que se ofrecen están tomados todos de fuentes públicas.- I. CAMACHO.

BECCHETTI, Leonardo – BRUNI, Luigino – CERMELLI, Massimo – ZAMAGNI, Stefano, *Manual de economía civil*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 675 pp., 35 €

Estamos ante un manual universitario, pero que tiene detrás una larga elaboración, fruto del trabajo de un grupo de profesores de Bolonia que hace años vienen empeñados en una revisión a fondo de la economía convencional. Esta es la que sigue dominando en nuestros centros de estudios, inspirada en las ideas de Adam Smith y en la escuela clásica y más tarde reelaborada en la escuela neoclásica. Una base importante para esta revisión la encuentran en la escuela italiana de economía civil, que se desarrolló paralelamente a la escuela clásica, pero que terminaría siendo eclipsada por el impulso de esta. Resumiendo mucho esta revisión, el punto de partida es el modelo clásico que funciona gracias a la conjunción de una doble “mano”: la “mano invisible” del mercado y la “mano visible” del Estado y las instituciones públicas. La economía civil supera a la economía clásica aportando una distinta y más compleja antropología que incide directamente sobre el comportamiento económico: critica el reduccionismo antropológico, que entiende al ser humano como *homo oeconomicus*, movido siempre por el interés individual; y critica su consecuencia, el reduccionismo empresarial, para el que la empresa se rige exclusivamente por el principio de la maximización del beneficio. Si ese modelo fue útil en una fase del desarrollo de los pueblos, hoy son los estudios empíricos los que muestran que ha dejado de serlo. Por eso se propone que otras dos “manos” completen, no sustituyan, a las dos clásicas: una ciudadanía activa y una empresa socialmente responsable. Se cuestiona además un tercer reduccionismo: el reduccionismo del bienestar, que tiende a identificar a este con la renta económica. En el fondo es una revisión antropológica lo que subyace a este gran esfuerzo de repensar toda la economía. Y eso es lo que hacen en este manual, tomando siempre como punto de partida los planteamientos clásicos, todavía vigentes en tantos manuales en uso, para mostrar su insuficiencia y proponer otros elementos a incorporar, que siempre remiten a una nueva forma de entender al hombre, más acorde con las dinámicas profundas de este. Un

valor añadido de este libro es el encontrar en él ampliamente desarrolladas ideas que aparecen como centrales en la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI.- I. CAMACHO.

BOOKCHIN, Murray, *La próxima revolución. Las asambleas populares y la promesa de la democracia directa*. Edición a cargo de Debbie Bookchin y Blair Taylor. Virus Editorial, Barcelona 2019, 285 pp., 18 €

Murray Bookchin (1921-2006) tuvo una vida agitada como activista y como intelectual y pensador. Educado en las filas del comunismo evolucionó hacia un socialismo libertario huyendo del marxismo por sus excesos estatistas pero igualmente del anarquismo por su individualismo. En este proceso de búsqueda de una izquierda socialista que respondiera a sus ideales terminó echando mano del término *comunalismo*, para designar un sistema formado por comunidades locales prácticamente autónomas y libremente agrupadas en federaciones. Los quince últimos años de su vida los dedicó a poner en orden sus ideas en cuatro volúmenes (*The Third Revolution*, publicados entre 1996 y 2005), en los que estudia el fracaso histórico de los movimientos revolucionarios para lograr un cambio social duradero. De esa misma época son los nueve ensayos que se han recogido en este volumen como una muestra de su pensamiento. Casi todos habían sido previamente publicados en distintos lugares. Se inician con “El proyecto comunalista”, que es una buena síntesis de su propuesta. Pero Bookchin no solo miró al pasado. La inquietud por el medio ambiente aparece ya en escritos suyos de 1994, como refleja este título: “La crisis ecológica y la necesidad de rehacer la sociedad”. En este sentido se le tiene por pionero del movimiento ecologista en la línea de una ecología social.- I. CAMACHO.

ESTRADA, Bruno – FLORES, Gabriel (coords.), *Repensar la economía desde la democracia. III Congreso Trabajo Economía Sociedad*. Libros de la Catarata, Madrid 2020, 192 pp., 17 €

El Congreso que se menciona en el subtítulo fue organizado por la Fundación 1º de Mayo, de Comisiones Obreras, los días 14 y 15 de noviembre de 2019. En él se pretendió abor-

dar los problemas que contextualizan y condicionan hoy la actividad sindical: brecha social, precariedad de la juventud, situación de los inmigrantes..., todo ello en una Europa que no avanza en la construcción de la democracia. Por eso la propuesta del libro apunta a no restringir la democracia al ámbito político sino llevarla también al mundo económico, y concretamente a la empresa: solo así recuperará el trabajo el lugar que le corresponde en la sociedad. Son 26 breves capítulos los que componen la obra, que corresponden a otras tantas intervenciones en el Congreso citado: entre sus autores se cuentan personas que proceden del mundo universitario pero también del de la acción sindical. La primera parte se centra más en la denuncia de los problemas de hoy, enfocados desde la óptica de la desigualdad creciente que marca a nuestras sociedades. Pero en el resto del libro se muestran experiencias y se aportan propuestas sobre formas de democracia en la empresa y sobre la negociación colectiva como vía para que esa democratización se haga realidad.- I. CAMACHO.

FERRAJOLI, Luigi, *Manifiesto por la igualdad*.

Trotta, Madrid 2019, 246 pp., 26 €

Luigi Ferrajoli es profesor emérito de Filosofía del Derecho en la Università Roma Tre. Ahora nos llega la última de sus publicaciones, en la que recoge, actualiza y sistematiza algunos escritos anteriores, que completa con otros textos inéditos. La temática es una de las que más ha ocupado a Ferrajoli en su trayectoria académica: el principio de igualdad. Porque para él de este principio derivan, directa o indirectamente, todos los demás principios y valores políticos. En último término es ahí donde radica la principal fuente de legitimidad democrática de las instituciones políticas. Y la crisis actual del Estado y de la política puede explicarse desde la multiplicación de las desigualdades e injusticias que se producen bajo el impulso de la globalización. De los ocho capítulos que componen el libro, algunos son más generales, con especial atención a los derechos humanos; otros, en cambio, abordan cuestiones más concretas, como son el trabajo, la renta básica garantizada o los derechos de los migrantes.- I. CAMACHO.

FIELD, Jacob – TAYLOR, Matthew, *¿Funciona el capitalismo?* Blume, Barcelona 2019, 144 pp., 12,90 €

La obra está incluida en una serie (“La Gran Idea”) que quiere ser “transgresora y divulgativa, provocadora y sugerente”. Y es cierto que el texto tiene algo de eso, incluso en su presentación: en esta se van alternando cuatro tamaños de letra que ayudan a comprender el valor que sus autores atribuyen a los distintos párrafos, pero una vez que el lector se ha habituado a este método inusitado. Su autor principal, Jacob Field, es británico y enseña Historia de la Economía en dos universidades de Nueva Zelanda. Colabora con él Matthew Taylor, que es escritor, conferenciante y locutor radiofónico. El contenido de la obra responde bien a la pregunta del título. Los autores quieren mostrar que el capitalismo funciona, y ha funcionado mejor que su alternativa colectivista. Pero este convencimiento no le exime de ser críticos con él, sobre todo con la reciente deriva financiera, que enjuician de forma muy negativa, centrándose sobre todo en la crisis de 2008 y sus efectos. Esto les lleva a proponer alternativas a ese capitalismo que incluyen: por una parte, un reforzamiento del papel regulador del Estado y de las instituciones internacionales, con la dificultad que estas últimas conllevan; por otra parte, una reforma interna, que concretan en una democratización de la economía. En resumen: conservar los mejores aspectos del capitalismo, pero controlando sus excesos, que han quedado tan dramáticamente en evidencia en el capitalismo financiero de hoy.- I. CAMACHO.

LAMBRUSCHINI, Patricia – TROVERO, Juan Ignacio – WEISZ, Eduardo (eds.), *Viejos dioses, nuevos dioses. Política y religión a partir de Max Weber*. Anthropos, Barcelona 2019, 286 pp., 20 €

“Max Weber: política y religión”: ese fue el tema de la II Conferencia Internacional realizada en Buenos Aires en octubre de 2018 y organizada por el Grupo de Estudios sobre el Pensamiento de Max Weber que funciona en la Universidad de aquella ciudad. El que esta Conferencia fuera continuación de la que ya se celebró en 2005 muestra la solera del Grupo, pero también la fecundidad del tema y el autor seleccionados. En efecto, si la Modernidad consagró el saber racional como el único saber

científico, el interés por lo no racional no ha dejado de aumentar desde entonces. Así se entiende el estudio creciente de la religión y también –y esta es una importante aportación de Weber– la consideración del comportamiento político desde la lógica de lo no racional. Esa coincidencia permite ahondar con una visión nueva las relaciones entre política y religión. Los 17 trabajos que se incluyen en este volumen –todos ellos procedentes de la Conferencia citada– se ocupan de esta relación teniendo como trasfondo el pensamiento weberiano: un primer bloque se ocupa directamente de las ideas del sociólogo; otro segundo, de su aplicación a otras líneas de pensamiento y de acción, en especial el marxismo y el populismo; uno tercero y último aborda desde esa perspectiva weberiana algunas situaciones particulares de América Latina.- F. L.

NOGUERA FERNÁNDEZ, Albert, *La ideología de la soberanía. Hacia una reconstrucción emancipadora del constitucionalismo*. Trotta, Madrid 2019, 162 pp., 20 €

La actualidad de este estudio, obra de un profesor de Derecho Constitucional de la Universidad de Valencia, es difícil de cuestionar. Afronta en él la crisis del modelo de Estado basado en el principio de soberanía sobre un territorio y una población, crisis que tiene en su origen una doble dinámica: de integración en entes superiores y de descentralización en entes de menor rango. Pero el autor da un peso relevante en su estudio a un aspecto que suele ser menos considerado: el carácter ideológico de la soberanía, más allá de su papel como forma de organizar la política y la economía de las sociedades. Habla del “inconsciente de la soberanía”. Esta ideología se concreta en dos aspectos: la creencia de que existe un único núcleo organizador que concentra todo el poder legítimo; la conexión estrecha entre este núcleo y el Derecho. Si esta ideología se desmascara, surgen muchas alternativas para la organización de las sociedades en el escenario de la globalización.- I. CAMACHO.

PAINE, Thomas, *Sentido común – Ocho cartas a los ciudadanos de Estados Unidos*. Alianza Editorial, Madrid 2019, 234 pp., 11 €

Resulta paradójico que esta obra (*Sentido común*) de un británico, nacido en 1837 y emigrado a Pensilvania en 1774 sin haber alcanzado ningún renombre en la vida, se convirtiera en elemento esencial para la revolución de las colonias de ultramar contra la Corona británica y para la proclamación de la independencia en 1776. Precisamente *Sentido común* había aparecido ese mismo año, solo unos meses antes. El libro puede ser clasificado dentro del género panfleto, y es una apuesta decidida y motivada, enardecida, por la independencia de las colonias y su constitución como república. La propuesta de Paine era mucho más radical de lo que luego aconteció. Y eso justifica que, decepcionado, volviera a Francia donde pasó casi una década. Pero su espíritu inquieto y combativo le impulsó a volver a los Estados Unidos y emprender una nueva batalla para recuperar el ideal republicano que, pensaba, estaba en franca recesión. Expresión de esta nueva etapa de su vida son las *Ocho cartas* publicadas en distintos medios entre 1802 y 1805, ya poco antes de su muerte que le sobrevendría en 1807.- I. CAMACHO.

PÉREZ MARTELL, Rosa (dir.), *Los objetivos de desarrollo sostenible*. Bosch Editor, Barcelona 2019, 242 pp., 32 €

Estamos ante una iniciativa de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, que ha querido mostrar las posibilidades de una institución universitaria para colaborar con los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), aprobados en la Asamblea General de la ONU de 25 octubre de 2015 dando lugar a la *Agenda 2030*. Los materiales recogidos en este volumen fueron presentados en una Conferencia Internacional celebrada entre el 8 y el 11 de octubre de 2019. Su contenido no ofrece un estudio sistemático de los ODS sino una colección de aproximaciones en temas concretos según la especialización de los participantes, lo que refleja también la fragmentación que acompaña a esa especialización propia del mundo universitario. Con todo, se presta una atención significativa a temas tan cruciales como la educación, la sanidad o la mujer y la igualdad de género. También a la resolución de conflictos. El lugar donde las Jornadas se desarrollaron explica sin duda el interés por el comercio y el turismo.

Por último, hay aportaciones valiosas sobre el desarrollo de ciudades sostenibles. Como se ve, un nutrido abanico de cuestiones, que muestran cómo los ODS son un reto, no solo para los pueblos en desarrollo, sino para todas las naciones del planeta.- I. CAMACHO.

PERLADO, M., *¡Captados! Todo lo que debes saber sobre las sectas. Qué son. Cómo funcionan. Cómo ayudar.* Ariel, Barcelona 2020, 435 pp., 19 €

En estas páginas se aborda un tema tan apasionante como es el mundo de las sectas, tan importante para el sujeto concreto como para quienes se relacionen con él, en el caso de haber sido captado por una de ellas. El libro tiene el formato sintético de un manual, pero en él se estudian los aspectos más importantes relacionados con las sectas. Se da a conocer cuáles son las cualidades que hacen de una asociación una secta. También las personas más influenciadas por ellas. La ambigüedad de algunas terapias, que podrían causar más daños que beneficios. Un aspecto de especial interés consiste en examinar qué papel pueden llegar a desempeñar las redes sociales en los procesos de captación de seguidores. En este estudio no hay connivencia con el silencio sobre el tema ni se cede a una simplificación fácil. Por ello es de gran utilidad su aportación a la hora de buscar soluciones.- A. NAVAS.

SANTIAGO MORENO, Ismael, *La nueva economía blockchain y criptomonedas en 100 preguntas.* Ediciones Nowtilus, Madrid 2019, 250 pp., 16,95 €

Ya Friedrich Hayek abogó en 1974 por la derogación del monopolio estatal de creación de moneda como el mejor camino para mejorar su función económica. Hoy las nuevas tecnologías parecen comenzar a hacer posible esto que parecía un sueño irrealizable, fruto solo del enfoque antiestatalista de quien fuera Premio Nobel de Economía en aquel mismo año. El bitcoin es una criptomoneda, que se creó después de la crisis de 2008 gracias a la iniciativa de una persona o un grupo de personas bajo el pseudónimo de Satoshi Nakamoto. Su novedad principal es que estamos ante un sistema

descentralizado de pagos que carece del respaldo de un banco central. Su respaldo es una red que conserva y transmite la información de las operaciones que realizan sus miembros, cuyos datos pueden ser consultados por todos ellos pero sin que se revele quién es su titular. Por eso esta moneda, que no es física sino digital, se llama "criptomoneda". Hoy se calcula que existen ya unas 4.000 criptomonedas. Estamos, pues, ante un mundo en ebullición al que muchos se sienten atraídos, aunque no llegan a comprender cómo funciona. Ismael Santiago, que es profesor de Finanzas en la Universidad Hispalense, quiere facilitar en torno a cien preguntas una información básica sobre esta realidad que complica aún más el ya complejo mundo de las finanzas. Es un texto que precisa en el lector, para que pueda ser leído con provecho, una cierta base de conocimientos tanto en el mundo financiero como en el tecnológico.- I. CAMACHO.

VARIA

RAVASI, Gianfranco, *Sion. Recorrido espiritual por Tierra Santa en cuerpo y alma. Galilea. Samaria. Judea. Jerusalén.* San Pablo, Madrid 2019, 261 p., 16 €

El cardenal Ravasi presenta en este libro un recorrido por Tierra Santa, estructurado en cuatro grandes etapas: Galilea, en donde empezó todo; la zona central de Samaria, tan desconocida en general; la región de Judea y, por último, como centro de todo, la ciudad de Jerusalén, ciudad sagrada para judaísmo, islam y cristianismo. El libro no está concebido en forma de itinerario, como una guía más al uso. En cada una de las cuatro partes de que consta se ordenan las 56 localidades a visitar en orden alfabético, al margen del orden en que convenga visitarlas. En todos los casos presenta una información multidisciplinar a base de disciplinas como la historia, la topografía, la arqueología, los datos bíblicos y, como complemento, las tradiciones judaicas, musulmanas y cristianas. Todo ello complementado con una presentación gráfica de gran calidad en las fotografías que complementan magníficamente el texto.- A. NAVAS.

LIBROS RECIBIDOS¹

- BLANCO SARTO, Pablo – TORRES MORENO, Eduardo, *Benedicto XVI. Una historia de la Iglesia. Grandes figuras del cristianismo*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 2020, 442 + 307 pp.
- GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *Trinidad, tolerancia e inclusión*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 280 pp.
- GONZÁLEZ ALBA, Cristina, *Busco tu rostro. Recursos espirituales para orar*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 144 pp.
- GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín, *El discernimiento. La novedad del Espíritu y la astucia de la carcoma*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 135 pp.
- GRAMSCI, Antonio, *Cartas precarcelarias (1909-1926). Antología*, Libros de la Catarata, Madrid 2020, 240 pp.
- INOGÉS, Cristina, *No quiero ser sacerdote. Mujeres al borde de la Iglesia*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 240 pp.
- KOLTS, Russell L., *Manual clínico de terapia centrada en la compasión*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 352 pp.
- LAGUNA, José, *Escuelas que futurean. La escuela católica y el pacto educativo global del papa Francisco*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 172 pp.
- LÓPEZ-FANDO, Alfonso, *Despierta el don que hay en ti*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 149 pp.
- MADRIGAL, Santiago, *Conferencias episcopales para una Iglesia sinodal*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 222 pp.
- MORENO, Pedro, *Ansiedad crónica. Una guía para pacientes (e impacientes)*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2020, 224 pp.
- PALACIOS BAÑUELOS, Luis, *Historia del franquismo. España 1936-1975*, Almuzara, Córdoba 2020, 531 pp.
- PÉREZ CASADO, Ricard, *Las desigualdades mediterráneas, reto del siglo XXI*, Libros de la Catarata, Madrid 2020, 256 pp.
- PUELL DE LA VILLA, Fernando, *Gutiérrez Mellado y su tiempo 1912-1995*, Alianza, Madrid 2020, 546 pp.
- RAMOS TOLOSA, Jorge, *Una historia contemporánea de Palestina-Israel*, Libros de la Catarata, Madrid 2020, 208 pp.
- SÁEZ DE MATORANA, Francisco Javier, *Juan el Bautista. Una aproximación al profeta del desierto*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 720 pp.
- SÁIZ MENESES, José Ángel, *Peregrinos y apóstoles. Apuntes para una espiritualidad del Movimiento de Cursillos de Cristiandad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 320 pp.
- SANTOS REGO, Miguel Ángel, *La transferencia de conocimiento en educación. Un desafío estratégico*, Narcea, Madrid 2020, 232 pp.
- SEEWALD, Michael, *El dogma en evolución. Cómo se desarrollan las doctrinas de fe*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 334 pp.
- SOTO, Wenceslao (ed.), *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*, Xerion, Aranjuez (Madrid) 2020, 510 pp.
- VELASCO, Juan M. de - TORRE, Javier de la, *Solidaridad y misericordia. La bioética social del papa Francisco*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 160 pp. URIARTE, J. M., *Palabras de vida para el ministerio. La espiritualidad apostólica según el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, 189 pp.
- VIAN, G. M., *Pablo VI, un cristiano del siglo XX*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 178 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

El sistema de límites del poder en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder

Palabras que matan: calumnia, difamación y buena fama en la Iglesia

Ser musulmán en un colegio jesuita. Alumnos cuentan su experiencia en el SAFA ICET

La eclesialidad de la fe en su dimensión práctica. Indagaciones en la Teología política de Johann Baptist Metz

El concepto de tradición en la Teología de la liberación

Por una implicación teológica en los debates en torno a la noción de 'dignidad humana'

¿Asesinatos innumerables o un crimen primordial? La homicida noche de los tiempos de Freud y Girard

La misericordia, nueva oportunidad para el diálogo entre musulmanes y cristianos

Experiencia artística y ética cristiana

La política del reconocimiento en Charles Taylor

"Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios" (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos

El desarrollo y re-descubrimiento del concepto Sacramentum en la tradición de la Iglesia de Occidente

Gnosis y neoplatonismo en la exégesis de Clemente de Alejandría

La eclesialidad de la fe como memoria provocadora y compasiva. Aportes de Johann Baptist Metz en 'Memoria

Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista'

Perfiles sociológicos de las religiones contemporáneas

El caso de la estatua robada. Investigación policiaca y exégesis bíblica. Ensayo sobre Jueces 17-18

El Todo en el fragmento. Las vías del pulchrum en la posmodernidad

La gran ciudad replantea y desafía a la Pastoral Urbana. Hacia la ciudad de la misericordia

Ser creyentes en la sociedad del cansancio. Propuesta para una ética teológica fundada en la negatividad humana

Hombre y mujer en Cristo. La diferencia sexual según Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar

El "Cuerpo de Cristo" en San Pablo

Modificación genética ¿Tratamiento de enfermedades o mejora de la especie humana?

"Joven, a ti te digo: ¡Levántate!" (Lc 7,14). Iconos bíblicos de los jóvenes en la Vida Consagrada

La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco

A vueltas con la indiferencia religiosa: naturaleza, factores e itinerarios

Aportaciones de Manuel Sacristán en el diálogo entre cristianismo y marxismo

Los sacramentos en la tradición litúrgica de las Iglesias armenias

La propuesta espiritual de John Main

Heterodoxias medievales. La herejía del año mil en la Edad Media

El mal: dos mitos sobre el origen. Una reflexión psicoanalítica

Teología interactiva. Cómo puede continuar el diálogo interreligioso

La feria de los carismas

La apocatástasis o restauración universal como tradición teológica en la obra de Ilaria Ramelli

Identidades nacionales chinas: Perspectiva histórica y retos actuales

Cuestión del sentido y el estudio de las creencias

El Dios relativo. Una lectura de Bloch y Gesché

Heterodoxias medievales. El Libre Espíritu, el misticismo herético y Joaquín de Fiore

Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia

Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la "Palabra de Dios" en el contexto del diálogo islámico-cristiano

Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger

Aikidô. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel.: +34 958 18 52 52



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378

