

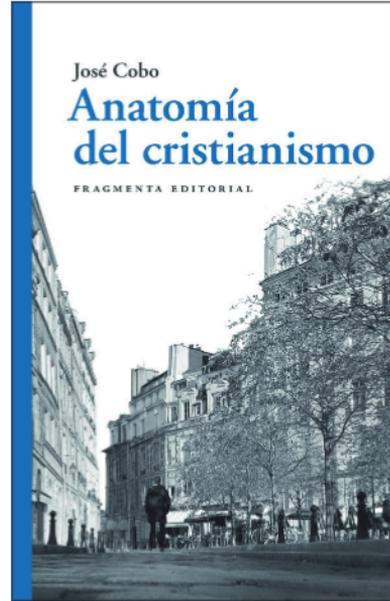
Cobo, J. *Anatomía del cristianismo*, Barcelona: Fragmenta, 2022. 250 pp.

«El cristianismo está a un paso de convertirse en un asunto de especialistas o de nostálgicos» (p. 31). Este diagnóstico es el motivo que lleva a Josep Cobo (Lleida, 1962) a realizar una *anatomía del cristianismo*. Así, se propone presentar la estructura fundamental del cristianismo mediante la observación y estudio de sus conceptos dogmáticos nucleares: la creación, la caída, la encarnación, la Trinidad, la resurrección de Jesús y el juicio universal.

La obra es el del tercer volumen de una trilogía prometida por Fragmenta desde la publicación del primer volumen: *Incapaces de Dios: contra la divinidad oceánica* (2019), al que le siguió *La paradójica realidad de Dios* (2020). Josep Cobo empezó a ser conocido en el ámbito eclesial y teológico catalán a raíz de unos diálogos públicos con Javier Melloni SJ que se plasmaron en el libro *Dios sin Dios: una confrontación* (Fragmenta, 2015), para llegar a todo el público de habla hispana. Quizá sea el presente, por cierto, el ensayo que mejor nos desentraña la teología de este profesor (seglar) de Filosofía en el colegio de los jesuitas de Sarrià. Y es que si el primer libro de la trilogía dejaba al lector con la incomodidad de no volver a mirar con los mismos ojos la espiritualidad oceánica y el segundo nos convencía de que el cristianismo es un judaísmo radicalizado, el tercero expone más directamente la teología fundamental del autor.

Para muchos, la aparición de la voz y la pluma de Cobo en el panorama teológico español ha sido un descubrimiento vivo y actualizado de la teología dialéctica que Karl Barth inaugurara hace ya más de 100 años. El *gesto* teológico de Cobo bebe de la filosofía judía (Rosenzweig, Buber, Levinas) a la vez que de la teología de la liberación de Jon Sobrino y la teología evangélica del pasado siglo (Barth, Bonhoeffer, Jüngel, Moltmann), en diálogo con Nietzsche –a quien dedica el último epígrafe del ensayo–, y con el armazón filosófico del *Sofista* de Platón, Heidegger y Hegel. Sólo por asomarse a un pensamiento teológico en acción, desacomplejado y serio, que va a la cosa misma (sin aparato crítico), vale la pena leer este libro. Con su particular tono provocativo y mordaz, en esa densa atmósfera de interrogantes, afirmaciones y negaciones, y su horizonte ético-práctico, implícitamente el autor nos recuerda a los teólogos académicos que la ciencia de la fe consiste principalmente en hacer inteligible –hacia dentro y hacia fuera– el mensaje y la vitalidad de la revelación acontecida en Jesucristo.

El punto de partida sociológico de Cobo es sobreponerse a un cristianismo que podría ser entendido dentro de los esquemas de la «religión», en oposición a la «fe», siguiendo así la famosa distinción de Barth. Curiosamente, el propio autor



ha reconocido que su formación y recorrido personal cercano a la Compañía de Jesús le han hecho notar que el cristianismo a veces se ha presentado demasiado en los términos antropológico-religiosos, lo que supone un cristianismo «demasiado aceptable». Dicho en sus propias palabras, «la espiritualidad de nuestro tiempo, incluso donde los motivos siguen siendo cristianos, se decant[a] por la *sensación de formar parte* en lugar de por el viejo sentimiento de dependencia [superado por la modernidad]»; así, desde este punto de vista, «el poder de Dios no sería el que nos sitúa *sub iudice* ante nuestra víctimas, sino el que nos invitaría a una *conexión transformadora*, la que nos anima, precisamente, a la benevolencia y la piedad» (p. 59). Cobo critica este tipo de cristianismo que prima la conciencia (a veces parecería que basta con cerrar los ojos para conectarse a Dios) sobre la revelación de Dios que pone en crisis nuestra conciencia.

Su gesto teológico concreto está resumido, a la manera de toda una declaración de intenciones, en la apertura del libro (pp. 17–31). Las cuatro tesis que expone, cada una acompañada de una *nota bene*, enumeran lo que se irá desplegando a lo largo del ensayo. La primera sobre Dios, contra el dios-proyectado por el sujeto (Feuerbach, Freud). La segunda tesis sobre la creación y la caída. La tercera tesis sobre quién es Jesús para Dios. Y la cuarta tesis sobre el acontecimiento de la resurrección Jesús y la *parusía*. Su estilo literario en forma de espiral creciente permite, por medio de la repetición de las tesis principales, ir incorporando los puntos nodales de su pensamiento teológico poco a poco. A continuación explicamos brevemente estas tesis, valiéndonos del lenguaje del propio autor, dejando para el final algunas cuestiones críticas.

### 1. *El Dios del por-venir contra el dios infantil*

«Hay Dios», dice Cobo, pero no es una proyección de nuestro niño interior. Dios es tan absolutamente trascendente que su realidad o presencia «es la de su ausencia o eterno *por-venir*» (p. 18). Ante Dios, reitera el autor, nos hallamos *sub iudice*, que no es «únicamente un sentimiento» sino «una *posición existencial*. En definitiva, porque la alteridad –el *haber de Dios*– encuentra su doble en aquellos que despreciamos como si no existieran o, mejor dicho, como los que, según el mundo, no deberían existir. Es a través de ellos que Dios se revela como el que llama –como aquel que nos exige una entrega incondicional. Dios responde al clamor del hombre clamando por el hombre, por así decirlo. El que invoca a Dios no obtendrá otra respuesta que el lamento de los *sin Dios*. [...] Como si Dios en verdad fuese más dependiente del hombre que el hombre de Dios» (pp. 74–75). El Dios bíblico es el que se revela en el rostro del pobre, y depende para su presentarse en el mundo del *sí* del hombre ante la demanda del pobre.

### 2. *La creación y la caída que afecta al mismo Dios*

«Hay mundo porque el haber de Dios es el efecto de su negación de sí en favor del hombre» (p. 26). Esta perspectiva parece inspirarse en Hegel, así como en la doctrina del *zim-zum* de Isaac de Luria: Dios se retrae para dejar espacio al mundo o, dicho de otro modo, Dios da un paso atrás para que el mundo sea, con vistas a reencontrarse a sí mismo en el hombre. En este sentido ha de situarse la creación del hombre a su imagen y semejanza, lo que significa que Dios «no quiso tener otro rostro que el del hombre» y que «con la creación del hombre, Dios sale de sí mismo hacia lo otro de sí. Esta salida de sí no es, sin embargo, una *opción* de Dios,

sino el acto por el que Dios es el que es –y por el que Dios es libertad» (p. 25). En otras palabras, «como si Dios fuese el Dios que no quiso ser solo Dios –el Dios que, por así decirlo, aceptó desde el principio no ser nadie sin el *fiat* del hombre» (p. 20). Ello implica que «tras el desafío de Adán, [Dios] sufre una crisis de identidad. Dios deviene el *aún–nadie* sin el cuerpo en el que quiso reconocerse» (p. 26).

De tal suerte, piensa Cobo, que la caída afectó al mismo Dios. Y es que si Dios se había arriesgado en la creación a ser el *aún–nadie* sin el *fiat* del hombre, entonces «tras la caída, deviene el Dios que tiene pendiente, su modo de ser o *quién*» (p. 102).

### 3. *Jesús, el quién de Dios: cristología y Trinidad*

Así, la historia de Dios estaría determinada por ser el aún nadie a la espera del hombre. Por lo tanto, la historia del hombre es la historia de la búsqueda de la reconciliación de Dios con su propia identidad. «La pregunta por el *quién* de Dios es una pregunta que, permaneciendo abierta en el Antiguo Testamento, tan solo llegamos a responder, cristianamente hablando al pie de la cruz (y tras el *tercer día*)» (p. 102). El Dios que quiso depender del *sí* del hombre *está por hacerse* hasta que reencuentra su modo de ser en la Cruz de Cristo. «Antes del acontecimiento del Gólgota, Dios se reveló como un Dios por hacer, como quien dice, un Dios que clamó por aquel sin cuyo *fiat* aún no es nadie –y esto porque *quiso*. En la cima del Gólgota se restaura la originaria *corporeidad* de Dios, su inicial vínculo con el hombre» (p. 115). Dios, que había perdido su *quién* en Adán, lo recupera en Jesús. Por lo que puede decirse que «el Padre no es *aún nadie* sin el Hijo [...]. Y a la inversa: el Hijo no es más que un *cadáver* sin el reconocimiento del Padre» (p. 116).

Para Cobo, estas afirmaciones sobre la redención de la humanidad y la reconciliación de Dios en su Hijo sólo pueden entenderse más allá del arrianismo (Cristo no es verdadero Dios) y del docetismo (Cristo no es verdadero hombre), es decir, asumiendo el dogma calcedoniense (Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre). Y, al mismo tiempo, se abre la puerta al dogma trinitario. Concluye Cobo: «Si la identidad de Dios admite una diferenciación interna, entonces tenemos que incluir la alteridad en el seno mismo de Dios», y sentencia: «Cae la Trinidad y cae el cristianismo» (p. 117).

Así, hablar de la Trinidad no es otra cosa que hablar del Dios que se revela en el cuerpo de un crucificado, sin el cual es *aún–nadie*. El Padre se identifica en el crucificado sin que ello comprometa su paternidad ni su trascendencia. «Únicamente porque el Padre es *recuperado* por la fe del Hijo del Hombre cabe proclamar al crucificado como Hijo de Dios» (p. 188).

En una interesante comparativa, Cobo explica que, en el cristianismo de la Ortodoxia, Dios no se ve afectado ni dañado en su identidad por la caída del hombre, es decir, en Adán no perdió su *quién*. En cambio, «lo primero para el catolicismo de Roma es la obediencia a la demanda infinita que nace del rostro de los que sufren el abandono de Dios, y *no tanto* el deseo de regresar al seno del Padre» (p. 130). Si «el riesgo de Occidente es el pelagianismo [...] el riesgo de Oriente es el de caer en un cierto narcisismo espiritual» (p. 133).

### 4. *La resurrección de Jesús y el juicio universal*

La cuarta tesis del libro de Cobo reza: «El cristianismo hace aguas donde ya no cabe seguir creyendo en la resurrección de aquel que fue crucificado en nombre

de Dios» (p. 29). Ello no conlleva que la «Resurrección, como hecho, sea simplemente una ocasión para un *caer en la cuenta*, la escalera de la que podemos prescindir una vez alcanzamos el piso de arriba» (p. 210). Lo que apunta la fe cristiana, según el autor, «es que el poder de Dios se manifestó en la Resurrección» (ibid.). La resurrección no depende de nuestra conciencia, sino de la acción salvífica de Dios, pero no como si fuera la ejecución de un Dios *ex machina*. «¿Dónde, entonces, –se pregunta Cobo– queda la esperanza en el poder de Dios. Si es cierto que Dios no quiso tener otros brazos que los nuestros [...], entonces la esperanza creyente es el envés de la responsabilidad. Sencillamente, el hombre es responsable del *presente* de Dios» (ibid.).

Entonces parecería que la Resurrección depende de nosotros más que de Dios. Por eso, aclara el autor: «únicamente a través de la Revelación será posible recuperar la fe en la resurrección de los muertos como una fe en la posibilidad de lo imposible, que no es otra que la imposible posibilidad de Dios. Y ello en nombre de un perdón que, en tanto que aconteció en medio del infierno, ningún mundo puede admitir como posibilidad. [...] El punto de partida tiene que ser la revelación del crucificado como Hijo de Dios, revelación que, sin embargo, solo el *hecho* de la Resurrección hizo posible. Y a partir de aquí volver a esperar lo imposible, a saber, que los muertos resuciten en nombre de Dios» (p. 211).

«¿Qué esperanza hay para Caín? ¿Acaso el perdón de Abel?» (p. 242), se pregunta Cobo y responde con extrema lucidez: «La esperanza en la resurrección de los muertos concierne antes a los culpables que a las víctimas. Pues no solo se trata de que los que murieron antes de tiempo a causa de nuestra impiedad pueda vivir la vida que les resta. Los muertos tienen que resucitar para que las víctimas puedan apiadarse de sus verdugos. La justicia de Dios no se da como venganza sino como última oportunidad. Hay esperanza, precisamente, porque Dios espera. El juicio de Dios arranca con el perdón del crucificado. De ahí que el verdugo se condene cuando, tras el gesto de misericordia, recoge de nuevo el hacha. Porque no hay otro rostro que el que nos invoca a una compasión sin medida. La existencia deviene eterna para quien está solo. En el infierno no hay nadie. Ni siquiera el dios que es *alm-nadie*. Al fin y el cabo, *quien no ama* –quien no responde al clamor de las víctimas– *permanece en la muerte* (1 Jn 3,14)» (pp. 243–244).

#### *Apunte final*

Valga esta muestra, expuesta a modo de síntesis, para que el futuro lector saboree el tono y la fuerza teológica del libro de Cobo cuya publicación celebramos. El mundo católico necesita contactar con la teología evangélica que el autor representa (sin menoscabo de su filiación católica).

Terminamos volviendo a una cuestión que atraviesa el núcleo de la teología de Cobo y que en un reseña sólo podemos mencionar: la historicidad o devenir de Dios. Por un lado, constatamos que es uno de los elementos más característicos del autor hasta el punto de afirmar que la caída afectó al propio Dios. Ciertamente, esta afirmación ayuda a resaltar que la facticidad realmente acontecida de la economía divina en la historia de la salvación no es una broma, sino que Dios se toma totalmente en serio su relación con una creación que ha sido dañada por el pecado. Por eso, asumimos con Cobo que Dios se arriesgó a compartir el *haber* –la vida– con lo otro de sí, y que la reconciliación que Dios anhela con la humanidad le

costó la vida de su propio Hijo. Dios es inmutable porque no se muda; en ningún sentido porque sea indiferente al pecado y a las desgracias del mundo.

El punto crítico viene porque puede darse una comprensión procesual de Dios demasiado a la hegeliana, es decir, por la que se tienda a pensar que Dios en sí mismo no era pleno o que la creación del hombre le era inevitable. Además, una exageración a la que se ha deslizado buena parte de la tradición es que la Encarnación habría estado supeditada a la caída, lo que convierte la autoexpresión del Logos en una especie de coyuntura que no forma parte del ser de Dios, como si la creación desde el principio no se hubiera hecho y proyectado en la perspectiva de Cristo (Col 1,16), que siempre estuvo en relación con Dios (Jn 1). Si antes que Cristo, Adán es el *quién* de Dios, ¿no parece subordinarse la encarnación del Hijo al pecado? ¿No lleva a pensar el pecado como necesario para el plan salvífico de Dios y su revelación en Cristo? ¿La vida eterna de Cristo y su presencia en la carne es causa del pecado? Aunque pueda pensar que Dios en cierto modo perdiera su *quién* en el pecado de Adán, no es negociable que Adán fuera *imagen de Cristo*, pues Cristo como Hijo vivía eternamente en relación con el Padre y el Espíritu.

Tal vez el meollo se encuentre en la teología trinitaria. Y es que, si como afirma Cobo, Dios tiene alteridad dentro de sí (p. 117) —si la relación interpersonal y el amor forman parte del ser de Dios desde antes de la creación y no sólo desde el Gólgota— entonces, aunque no lo veamos, el puro haber eterno del Dios trinitario, no necesita como tal *dar un paso atrás* para crear el mundo (cf. pp. 18–22; 121), pues su alteridad intratrinitaria es condición de posibilidad en positivo para entrar en comunión con lo otro de sí. No es lo mismo que la alteridad se relacione primeramente con el sujeto como un límite respecto de sí —que se vuelve exigencia consigo mismo, implicando así un repliegue— que la alteridad sea primeramente el elemento de diferencia interpersonal que constituye la unidad y la comunión dentro del mismo Dios. [Tomás J. Marín Mena]

Collet, J. N., [et al.], eds. *Doing Climate Justice. Theological Explorations. Religion and Transformation in Contemporary European Society* 21. Paderborn: Brill, 2022. 277 pp.

La situación climática en la que nos encontramos no es una mera cuestión de ideología. Al contrario, tiene efectos directos y dramáticos en muchas personas cuyas voces, además, no suelen ser escuchadas por quienes tienen poder de decisión. Estos temas son también objeto de reflexión académico, tal y como ilustra este libro. En él se ofrece el fruto de un seminario multidisciplinar que tuvo lugar en octubre del año 2020 en Lovaina. En él se pretendía dar respuesta a una inquietud desde diferentes ámbitos de conocimiento: ¿cómo se puede realizar la justi-

