

Bibliografía

Nota bibliográfica

GARCÍA LÓPEZ, Félix, *Al encuentro de Dios en la Escritura*. Estudios de teología bíblica (Estudios Bíblicos 66; Verbo Divino, Estella 2018). 256 pp. ISBN: 978-84-9073-433-9. € 21,00

Introducción. No es sencillo recensionar un libro como éste, en primer lugar, porque nunca es fácil valorar a un primer espada, en este caso, un profesor científicamente consagrado en el ámbito de la exégesis nacional, como es D. Félix García López, catedrático recientemente jubilado de la Universidad Pontificia de Salamanca, y decano de la misma durante un trienio (1993-1996). En segundo lugar, porque su publicación aborda cuestiones de fondo que han sido altamente debatidas en el mundo teológico-exegético durante el siglo XX y siguen provocando ríos de tinta en la actualidad. Entre ellas destacan las cuestiones teológicas, hermenéuticas y de interpretación bíblica, especialmente apreciadas por mí. Durante mis años de estudio en Roma (2004-2007), y en mi tesis doctoral sobre exégesis canónica (“Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá” [Sab 2,18], [ABE 48; Verbo Divino, Estella 2009]), pude adentrarme en el intenso debate teológico de fondo.

Comencemos abordando la naturaleza de esta publicación: qué es y qué no es. Este libro *no es un texto de espiritualidad bíblica*: no presenta textos bíblicos y meditaciones sobre los mismos para que el lector rece y se encuentre en un diálogo personal con Dios. No busca que el lector se encuentre con Dios en la Biblia, a pesar de lo que dice el título. Esto no es lo que pretende el libro, aunque haya un par de capítulos que puedan ayudar a ello. Tampoco es una “teología bíblica”, entendiendo por *teología bíblica* una obra de madurez de un autor, en la que presenta sistemáticamente una visión de conjunto de la Biblia (o de uno de sus dos Testamentos), o cómo se vinculan teológicamente distintos aspectos de la Sagrada Escritura. No pretende esto

el autor, aunque su obra ofrece elementos interesantes de lo que sería una teología bíblica, y reflexiones sobre su fundamento.

¿Qué es entonces este libro? Lo indica su subtítulo: “Estudios de teología bíblica”, distribuidos en tres partes de diversa índole. De hecho, cada una de las partes podría subsistir independientemente de las otras dos. Su destinatario, por tanto, es fundamentalmente el mundo científico-exegético, la hermenéutica y la teología. Es una obra realmente interesante para abrir un diálogo entre expertos en la materia.

Establecida someramente la naturaleza del escrito, pasemos a la descripción y valoración de cada una de sus tres partes.

Parte I. Tenemos dos capítulos independientes entre sí. El primero se titula “Teologías del Antiguo Testamento y teologías bíblicas”. Es un capítulo muy interesante, en el que se introduce al lector en el mundo de las teologías bíblicas, un tipo de literatura que empezó en la época moderna, tuvo su auge en el siglo XX, y dura hasta el presente. Las teologías bíblicas, como ya se ha indicado, son obras de madurez y de síntesis teológica. Pueden abarcar bien el Antiguo Testamento, bien el Nuevo Testamento, bien ambos, en cuyo caso el autor las denomina simplemente “teologías bíblicas”. Este capítulo presenta de modo ágil y objetivo el origen de esta disciplina dentro del mundo exegético, así como las principales teologías que se han publicado en los últimos 25 años. No pretende ser exhaustivo en el análisis, pero nos parece que acierta con la selección y clasificación de las 12 publicaciones, que describe y valora sucintamente.

El segundo capítulo, “el lenguaje bíblico sobre Dios”, alerta sobre el peligro de leer la Biblia como si siempre utilizase el mismo género literario. Por ello, describe los géneros más usados en los 73 libros bíblicos, subrayando que el hablar de Dios en la Escritura es polifónico. En ella encontramos historias, narraciones, poesías, profecías, plegarias...

Al presentar las historias de los así llamados “libros históricos del Antiguo Testamento”, sale a la luz una de las cuestiones bíblicas más peliagudas y que más divide a los exegetas: ¿qué es *ficticio o inventado*, y qué es *histórico*? En mi opinión, es uno de los puntos de controversia que aflora en el libro de Félix García. Una gran parte del Antiguo Testamento, especialmente en su parte inicial, remite a narraciones de apariencia histórica, en las que Dios interviene. Es lo que siempre se ha llamado “historia sagrada”. La exégesis actual está de acuerdo en afirmar que muchos de los detalles narrados no pueden verificarse históricamente. Ahora bien, defender que “es preferible leer como ‘obras literarias o poéticas’ y no como ‘obras históricas’ la mayoría de los libros bíblicos tradicionalmente calificados de ‘históricos’” (43) podría resultar excesivo. Quizá el punto de partida al leer estos libros no debería ser la sospecha respecto a su historicidad, aunque haya algunos relatos dentro de estos libros con tintes no-históricos. Podría ser más razonable considerar que no tienen por qué ser ficticios (o solamente literarios) a no ser que se demuestre lo contrario. Asumir de antemano la sospecha respecto a su historicidad puede ser poco coherente exegética y teológicamente hablando, puesto que si algo sostiene el texto bíblico en su conjunto –por

encima de todo— es la intervención de Dios en la historia, dando origen a Israel y a la Iglesia. No estamos diciendo que el autor de esta obra, Félix García, niegue toda historicidad de los relatos, ni mucho menos (simplemente indicamos su punto de partida). De hecho, el autor atribuye cierta historicidad fundamental al relato fundacional, por ejemplo, cuando indica en la *liberación de Egipto* indica que —históricamente— “algo” tuvo que haber pasado (67): “Una lectura atenta de los textos nos lleva a la conclusión de que un grupo de hebreos huyó de Egipto y, a pesar de haber sido perseguidos por el poderoso ejército de Faraón, logró escapar. La situación de los hebreos llegó a ser tan desesperada y las circunstancias tan extraordinarias, que atribuyeron su liberación a una intervención poderosa y milagrosa de Yahvé”. Por otra parte, en el último punto señalado por García López, indica que “la calificación de ‘libros narrativos’ no prejuzga su hipotético valor histórico” (43).

Parte II. Es la parte más compleja de valorar. Tras los capítulos 1 y 2, cabría esperar aquí una teología bíblica del autor, fruto de sus años de estudio. Habría sido sin duda muy interesante, y Dios quiera que en un futuro Félix García pueda escribirla. Sin embargo, ya en la introducción del libro se advirtió de que en esta parte hay otra cosa: ocho capítulos, que previamente fueron otros tantos artículos independientes del autor, recogidos aquí por su temática común (Dios) y actualizados. Cabía esperarse más cohesión entre estos capítulos, así como un avance lineal en la argumentación y exposición de la temática sobre Dios. Además, habría hecho falta un trabajo más profundo de actualización y sincronización de los artículos originales. Se dan repeticiones de temas recurrentes (como por ejemplo, las inscripciones de *Kuntillet Ajrud*), de interpretaciones de los mismos pasajes, mismas argumentaciones y misma bibliografía. Incluso hay párrafos idénticos que salen hasta dos y tres veces en los diversos artículos (cf. 105-106 y 122; 136 y 157), que causa una pobre impresión al lector.

Respecto al contenido, hay secciones realmente brillantes. Sobresale en mi opinión el capítulo 3, “La identidad de Dios”, donde el autor presenta un interesante artículo de teología bíblica. Entrelaza los textos de los patriarcas con los de Moisés, y a su vez estos con Jesús y el Nuevo Testamento, para concluir con una aplicación a la vida del cristiano. En otros capítulos, sin embargo, hace depender demasiado su exégesis de su hipotética reconstrucción de la historia de la religión de Israel. Esto hace su exégesis tan sólida (o tan frágil) como las hipótesis en las que se apoya: véanse por ejemplo las expuestas en la página 152 (hipótesis de Assmann), en la 166 (méritos de De Wette) o en 167-170 (supuesta influencia absoluta de los tratados de vasallaje en el contenido del Deuteronomio), por señalar algunos casos.

Así, el autor considera que Israel nunca entró en la tierra prometida porque siempre estuvo ahí, pues era un pueblo cananeo más, igual de politeísta que los demás, que por un misterioso proceso fue adoptando el monoteísmo, fusionando en la figura de Yahvé a las demás divinidades: “Lo más *verosímil* es que la religión israelita no fuera en un principio completamente distinta de la religión de las naciones cananeas de su entorno” (80). Más adelante dice: “*Dado* su origen cananeo [nótese que pasa de *dato verosímil* a *dato confirmado*], Israel heredó las tradiciones culturales y religiosas de

Canaán, aunque en algunos aspectos era y se sentía diferente de las naciones cananeas vecinas” (82). Habría sido interesante que el autor hubiese abordado las siguientes cuestiones, que él mismo deja en el aire: ¿en que era diferente? ¿por qué lo era? ¿por intervención de Dios en su historia o por casualidad?

La larga evolución que el autor presupone desde “Yahvé como un Dios subordinado al Dios Altísimo del Panteón cananeo” al “Yahvé como el Dios supremo” (83) podría resultar demasiado apoyada en hipótesis no demostrables como para considerarla la más verosímil. Quizá se podría considerar igualmente que la religión de Israel fue fruto de su experiencia única de Dios en la historia, desde el inicio de la misma. La interpretación presentada en estas páginas sobre Dt 32,8-9, y Sl 89,6-8, en la que se apoyan las conclusiones del autor, no se impone como evidente o definitiva. También es difícil de aceptar sin más que una supuesta *diosa cananea Sabiduría*, fue “espiritualizada en los últimos estadios de la revelación veterotestamentaria, [y] que perdió [así] su independencia como persona divina” (93). Ciertamente hay una progresiva revelación y transformación de la sabiduría divina en el Antiguo Testamento, pero no hay rastro en los textos bíblicos de que en su origen ésta se concibiese como una divinidad independiente de Dios.

Esta interpretación de los orígenes de Israel, que determina la interpretación de los textos que hace el autor, se argumenta en el libro a partir de descubrimientos arqueológicos y de su interpretación. Se da una importancia excesiva a esos hallazgos, y a la lectura que algunos autores han hecho de ellos. Así, por ejemplo, las ya mencionadas inscripciones de *Kuntillet Ajrud*, parecen ser la clave de interpretación de toda la historia religiosa de Israel, por encima de los textos veterotestamentarios. La arqueología (o mejor dicho, la opinión de algún arqueólogo) es tratada como si fuese una ciencia exacta y matemática. “La imagen ofrecida por los estudios históricos y arqueológicos recientes acerca de los orígenes y de la evolución de Israel es bien diferente [a la versión bíblica] y tiene claras repercusiones para la reconstrucción de la religión israelita. (Conviene recordar que hasta hace bien poco lo normal era que las informaciones bíblicas ayudaran a interpretar los hallazgos de los arqueólogos y los documentos de los historiadores; actualmente, lo normal es lo contrario). En este momento, se cuestiona tanto la figura histórica de Moisés como la concepción clásica del monoteísmo bíblico” (79). No se debe olvidar que la arqueología, además de ser una “ciencia auxiliar”, tiene sus propios límites como ciencia. Por sí misma, no puede ni probar ni desmentir un acontecimiento histórico concreto; su objeto de estudio no es éste; ni es su función ni tiene esa capacidad. Su temática es el estudio de una época, de sus costumbres, de las formas de vida. Es decir, por definición está llamada a sacar conclusiones generales, no particulares. Por otra parte, ciertamente puede haber descubrimientos concretos que arrojen luz sobre un episodio histórico. Pero hay que distinguir muy bien entre el descubrimiento en sí, y la interpretación del mismo, que puede ser muy distinta según quién sea el intérprete. Sobre estas cuestiones generales remito a la excelente introducción de Pedro Cabello Morales a su obra *Arqueología Bíblica. Los textos bíblicos a la luz de los hallazgos arqueológicos* (Historia; Almuzara,

Córdoba 2019), donde muestra con lucidez los límites de la ciencia arqueológica y la luz que puede arrojar sobre cada uno de los pasajes bíblicos.

Nuestra obra da a entender que toda la comunidad académica actual de arqueólogos defiende su conclusión, siendo esto inexacto, como puede verse en el detallado estudio de P. Cabello, donde dialoga con cada una de las hipótesis de los arqueólogos. Algunas de las fuentes principales de F. García son la controvertida publicación de I. Finkelstein y N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* (Historia antigua; Siglo XXI de España Editores, Madrid 2003), o las *historias de Israel* de M. Liverani (*Más allá de la Biblia: historia antigua de Israel* [Serie mayor; Crítica, Barcelona 2005]), o de N.P. Lemche (*Ancient Israel. A New History of Israelite Society* [The Biblical Seminar 5; JSOT Press, Sheffield 1988]), famosos por su minimalismo y radicalismo crítico. Así, por ejemplo, se cita la publicación de Finkelstein, como prueba de que el reino de David y Salomón nunca fue lo que indican 2 Sam y 1 Re: solo con la dinastía de Omrí Israel fue un reino notorio (cf. 85). El lector no instruido en la materia recibe así la impresión de que ésta es la evidencia arqueológica al respecto. Sin embargo, hay otras hipótesis diferentes entre los arqueólogos israelitas. Finkelstein se apoya principalmente en su datación personal de restos arqueológicos que otros arqueólogos atribuyen a la época de Salomón. Él los data más tardíamente, del tiempo de Omrí, y de ahí deduce todo lo demás. Los argumentos que aduce para su datación, sin embargo, no son definitivos. Véase al respecto, por ejemplo, Mazzinghi, L., “La Bibbia fra storia e mito. A proposito di un recente libro di Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman”, *Vivens Homo* 14 (2003) 125-139. Dada la trascendencia de estas cuestiones, para quien quiera profundizar me permito remitir a la amplia bibliografía ofrecida en el curso “arqueología e historia de Israel” (impartido en la Pontificia Universidad Gregoriana por Dr. Charles Conroy) y actualizada permanentemente en <https://www.cjconroy.net>

En la obra de Félix García se echa en falta la mención de las opiniones de los demás arqueólogos, aunque no esté de acuerdo de ellos, para no dar la impresión equivocada de que hay un consenso en toda la ciencia arqueológica. Debería presentar sus fuentes como unas hipótesis más entre otras, más que como *las conclusiones de la arqueología moderna*. Afirma, por ejemplo: “Los estudios recientes han mostrado que son más bien fruto de un proceso de evolución. Hoy día, el monoteísmo y el aniconismo no aparecen ya como componentes antiguos de la religión de Israel y de Judá [...]. Los hallazgos arqueológicos en yacimientos situados en el territorio del Israel histórico *ponen de manifiesto* [...] Los estudios iconográficos modernos *evidencian que [...]*” (149-150). Sería más exacto decir: “*Algunos* estudios recientes han *pretendido mostrar* que... Hoy día, *para algunos estudiosos*, el monoteísmo... Los hallazgos sugieren a ciertos arqueólogos...etc.”.

Parte III. Esta sección es teológicamente hablando muy interesante, y tiene la virtud de ir al núcleo de las cuestiones teológico-bíblicas. Consta de dos capítulos. El primero de ellos, “Teocentrismo y cristocentrismo”, se plantea qué hay en el corazón del Antiguo Testamento: ¿está Cristo o simplemente Dios en general? El autor presen-

ta distintas posturas a favor de una y otra opinión, en principio sin decantarse por ninguna. En un primer apartado describe sucintamente el camino recorrido hacia la proclamación de la *Dei Verbum* en el Concilio Vaticano II y sus efectos positivos en la Iglesia católica. Como buen exegeta histórico-crítico, reconoce el respaldo eclesial que dicha exégesis recibió en el documento conciliar y, posteriormente, por parte de la Pontificia Comisión Bíblica (194-195). Subraya con acierto que “para hablar a los hombres y mujeres desde la época del Antiguo Testamento, Dios ha explotado todas las posibilidades del lenguaje humano, pero al mismo tiempo ha tenido que someter su palabra a todos los condicionamientos de nuestro lenguaje” (196). Ahora bien, su valoración sobre la exégesis actual puede resultar demasiado optimista: “Si, en determinados momentos de la historia de la Iglesia, el estudio científico de la Biblia cedió su puesto a la lectura espiritual y la ciencia fue relegada a un segundo plano por la fe, en los últimos cincuenta años los documentos eclesiales han logrado *aunar y equilibrar ambas facetas*” (196). Para muchos estudiosos, sin embargo, la exégesis actual generalmente no ha conseguido aunar estas dos dimensiones, descritas en DV 12.2 y 12.3 respectivamente. La segunda mitad del siglo XX ha sufrido la dicotomía entre ambas facetas, provocando para muchos una crisis en la exégesis teológica. Recuérdese el famoso discurso del entonces Prefecto para la Doctrina de la fe, Card. Joseph Ratzinger, a los exegetas católicos del mundo, en 1988 en Nueva York (“La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”, en: L. Sánchez Navarro – C. Granados [eds.], *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* [LiP 42; Palabra, Madrid 2003] 19-54). Criticó duramente el monopolio adquirido por la exégesis histórico-crítica, que había hecho estéril la interpretación bíblica precisamente por haber abandonado las indicaciones de *Dei Verbum*. Mientras que todos los estudiosos habían puesto mucho empeño en aplicar DV 12.2 (estudio “científico”), sin embargo, se había ignorado sistemáticamente DV 12.3 (criterios de interpretación teológica). Para superar la crisis, consideraba necesaria toda una generación de exegetas trabajando en la línea del Concilio (cf. Ratzinger, “La interpretación bíblica en conflicto”, 27). Siendo sucesor de Pedro, retomó este aspecto en la exhortación apostólica *Verbum Domini*: “Sin embargo, mientras la exégesis académica actual, también la católica, trabaja a un gran nivel en cuanto se refiere a la metodología histórico-crítica, también con sus más recientes integraciones, es preciso exigir un estudio análogo de la dimensión teológica de los textos bíblicos, con el fin de que progrese la profundización, de acuerdo a los tres elementos indicados por la Constitución dogmática *Dei Verbum*. A este propósito hay que señalar el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras. En efecto, al distinguir los dos niveles mencionados del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad. Lamentablemente, sucede más de una vez que una estéril separación entre ellos genera una separación entre exégesis y teología, que «se produce incluso en los niveles académicos más elevados» (VD 34-35).

Más adelante, Félix García presenta la importancia del nuevo contexto que se ha creado en la relación con el judaísmo tras la *Soab*, para terminar abordando las cuestiones hermenéuticas de fondo.

Destaca la lucidez del autor en plantear la cuestión decisiva: la relación del Antiguo Testamento con Cristo. Para ello dialoga honestamente con Childs y Brueggemann. Félix García es uno de los pocos autores que ha entendido la propuesta de Childs, que sintetiza con estas palabras: “En la perspectiva cristiana, el Antiguo y el Nuevo Testamento están unidos cristológicamente, es decir, cada uno a su manera da testimonio del Dios revelado en Jesucristo” (202). Brueggemann, que considera la lectura cristológica del Antiguo Testamento tan legítima como otra cualquiera, considera que aquella no debería entenderse “como si el Antiguo Testamento apuntara directa y singularmente hacia el Nuevo Testamento”. En esto no coincide ni con Childs ni con los documentos de la Iglesia católica. Ésta –según Brueggemann– debería reconocer la legitimidad de la interpretación de la comunidad judía (203-204). Sin embargo, si hiciese eso que Brueggemann reclama, la Iglesia dejaría de ser cristiana, pues consideraría legítima la interpretación del Sanedrín que condena a muerte a Jesús como blasfemo por su interpretación de la Escritura. Dice al respecto J. Ratzinger, en “Las dimensiones del problema”, en: Comisión Teológica Internacional (ed.), *El pluralismo teológico* (BAC 387; BAC, Madrid 1976) 20-21: “El que el sanedrín se decida a entregar a Jesús a los romanos para su ejecución radica precisamente en esto, ya que la interpretación de la voluntad de Dios y de su promesa que hace Jesús es sentida como una blasfemia y como una falsa interpretación de la Escritura. La experiencia de la resurrección significa para los creyentes que en el proceso entre Jesús e Israel Dios se ha colocado del lado de Jesús. De esta forma queda decidido que su interpretación del Antiguo Testamento es legítima a diferencia de la del sanedrín, que en nombre de la Torá había recusado a Jesús. Esto se constituyó en un conocimiento o idea fundamental de la primitiva Iglesia, pues significa el fin de la interpretación política del Antiguo Testamento (en el sentido de la línea davídica sustentada hasta entonces), y el reto para una interpretación cristológica englobante, que lee con ojos nuevos todo el Antiguo Testamento a partir de la figura de Jesús”. Félix García en este punto reconoce algo que pocos han sabido descubrir: que la postura cristocéntrica de Childs es de hecho la postura defendida por la Iglesia en sus documentos: “Esta comprensión de las Escrituras por parte del documento de la Comisión Bíblica se corresponde básicamente con la reflexión teológica sobre la Biblia cristiana de Childs” (208).

Ahora bien, resulta extraña la dificultad que en relación a este punto percibe el Dr. García: “Como ya notara von Rad, «el Antiguo Testamento en ninguna parte nombra a Jesucristo», en contraste con el Nuevo Testamento que habla continuamente de él. En esta perspectiva, es difícil entender que el Antiguo Testamento da testimonio de Jesucristo (no de un Mesías que viene, sino precisamente de Jesús, el Cristo)” (205). Evidentemente el Antiguo Testamento no menciona (ni podría hacerlo) al personaje histórico de Jesús de Nazaret el galileo. Pero desde el momento en que se admite que Jesús es el Mesías, resulta natural aceptar que los textos del Antiguo Testamento que

hablan del Mesías, hablan de él. En cuanto uno reconoce que Jesús es Dios, *a fortiori* admite que es el mismo y único Dios que se manifiesta en el Antiguo Testamento. A la esta dificultad planteada por el autor, responde el citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica del 2001, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Documentos Vaticanos; Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002): “La fe cristiana reconoce el cumplimiento en Cristo de las Escrituras y esperanzas de Israel, pero no entiende el cumplimiento como la simple realización de lo que estaba escrito. Tal concepción sería reductora. En realidad, en el misterio de Cristo crucificado y resucitado, el cumplimiento se realiza de modo imprevisible. Comporta una superación. Jesús no se limita a interpretar un papel ya escrito, el papel de Mesías, sino que confiere a las nociones de Mesías y de salvación una plenitud que no se podía imaginar por adelantado: los llena de un contenido nuevo” (52); “Una doble convicción se manifiesta en otros textos, [...] la vida, la muerte y la resurrección de Cristo corresponden plenamente a lo que habían dicho las Escrituras” (23); “Jesús de Nazaret tuvo la pretensión de ser el auténtico heredero del Antiguo Testamento (de la «Escritura») y de darle la interpretación válida” (8).

En el apartado “5. Cuestiones abiertas” el autor cuestiona precisamente este punto neurálgico de la exégesis cristiana de la Escritura, como si fuese posible un cambio o una evolución en esta concepción del Antiguo Testamento que tiene la Iglesia. Difícilmente puede considerarse una “cuestión abierta” esta concepción, sostenida firmemente por toda la Iglesia durante veinte siglos. El propio autor señala que tanto el citado documento de la PCB como “otros textos de la Iglesia” (208) sostienen la concepción cristocéntrica del Antiguo Testamento. En efecto, la *Dei Verbum* del Vaticano II sostiene que el Antiguo Testamento está principalmente ordenado a preparar, profetizar y prefigurar la venida de Cristo y su reino mesiánico (cf. DV 15). Hay una vinculación esencial entre el Antiguo Testamento y el misterio de Cristo. Que algunos exegetas no lo compartan (como los citados por Félix García) no basta para replantearse la comprensión cristiana del Antiguo Testamento.

El libro de Félix García acaba con un capítulo muy interesante: “Jesucristo, la ‘Palabra de Dios’, y la Escritura”. Contiene reflexiones lúcidas respecto a la relación de Jesús con el Antiguo Testamento, a la luz de pasajes concretos del Nuevo Testamento. Es verdad que quizá el lector, al término de su lectura, podría quedarle una duda que no se responde: ¿el Antiguo Testamento habla de Jesucristo del mismo modo que podría hablar de cualquier otro? En nuestra opinión, habla de Jesús más y mejor que de cualquier otro. Aunque el autor no lo diga explícitamente, creemos que para él también es así.

Conclusión. Las partes más interesantes del libro son las creadas *ex novo*, mientras que algunas de las que han reutilizado materiales del pasado resultan más deficientes. Las referencias al Nuevo Testamento son especialmente lúcidas, y en concreto la iluminación recíproca de pasajes de un Testamento sobre el otro. Destaca también la valentía del autor por abordar las cuestiones de fondo, y poner sobre el tapete una cuestión neurálgica del Antiguo Testamento: su relación con Jesucristo.

Felicitemos a D. Félix García por su aportación, invitándole a escribir una “teología bíblica”, así como a revisar su reconstrucción de la historia de la religión de Israel, dando más confianza al testimonio de los autores veterotestamentarios, y siendo un poco más crítico con las interpretaciones de los arqueólogos (revisando quizá los presupuestos de los que parten).

Agustín Giménez González – Universidad San Dámaso – Jerte 10 – E-28005 Madrid