

## 2) SISTEMÁTICA

Eliecer Pérez Haro, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología*. Theologica 5 (Barcelona: Santandreu Editor 1994) 451 pp.

La obra responde a la tesis doctoral del autor, presentada en la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona), bajo la dirección del profesor José M.<sup>a</sup> Rovira Belloso, quien firma el Prólogo que la precede con breve pero valiosa información sobre la investigación realizada, a caballo de la Facultad de Teología mentada y la de Filosofía de la Universidad «Ramón Llull». Rovira le atribuye ser fruto de una «normalidad metodológica», fundada en el rastreo de la obra de Balthasar («la práctica totalidad» de la misma) y los numerosos estudios sobre el teólogo estudiado.

La reseña bibliográfica (por orden cronológico de aparición) que de estos últimos se ofrece es, ciertamente, extensa y llega a 1991, año en que aparece en italiano la «introducción sintética a la figura y obra de Hans Urs von Balthasar» de Angelo Scola, que no aparece citada, como tampoco la autobiografía intelectual del teólogo escrita por uno de sus máximos conocedores, Elio Guerreiro, editor de sus obras en italiano.

La tesis del autor es que toda la obra de Balthasar ha de ser comprendida a partir de una particular concepción del ser como mediación entre Dios y los hombres. El autor suizo define en dos etapas diferenciadas de su obra esa función mediadora: la más tomista, que entiende el ser a partir de la tensión entre esencia y existencia; y la más madura, que no supone, sin embargo, la renuncia a la metafísica tomasiana sino su redefinición a partir de la diferenciación de Heidegger entre el ser y los entes: la famosa *diferencia ontológica*, que caracteriza la totalidad de la metafísica contemporánea inspirada por el filósofo de la existencia, particularmente utilizada por el mismo Rahner en su *Espíritu en el mundo*, probablemente la obra más profundamente renovadora del tomismo y que constituye una bien definida relectura trascendental de la diferencia entre esencia y existencia. Si las cosas son así en Balthasar, como indica el autor de esta disertación, coincidiendo plenamente con otros autores que cita (y también con Scola y Guerreiro), todos los trabajos sobre la obra balthasariana que salten sobre este dato determinante de la obra del teólogo suizo corren el riesgo de no comprender la ontoteología de su trilogía (*Gloria, Teodramática y Teológica*).

La obra tiene la siguiente estructura. Dividida en tres partes, tras la presentación de la bibliografía del autor estudiado y de los estudios consagrados a su obra, y tras una aclaradora introducción general, la *primera parte* (pp. 55-100) plantea la pregunta por el ser, desarrollada en tres pasos: la pregunta metafísica en sí, la relación entre filosofía y teología y la cuestión de la metafísica ante el misterio del encuentro. Es una parte

dedicada a la descripción de los conceptos, que sitúa en el problema del autor estudiado. La *segunda parte* (pp. 101-355) entra de lleno en la exposición de la ontoteología de Balthasar debidamente periodizada en su proceso de fijación: 1) El trayecto que va de 1933 a 1949, con el «fruto maduro» *Wahrheit der Welt* (Verdad del mundo) de 1947 (cf. p. 111). En este período Balthasar se debate con el problema de la distinción entre esencia y existencia, tal y como esta cuestión ha sido recibida del debate entre tendencias de la Escolástica histórica (tomismo y escotismo) y en nuestros días reinterpretada por E. Przywara. Éste cree que santo Tomás está más allá de tomismo y escotismo y ve entre esencia y existencia aquella «tensión real» o *Real-Spannung* (que desplaza la «distinción real») entre ambas, que introduce el hecho de que, en la criatura, no hallen la identidad que sólo a Dios corresponde. Y 2) los años que siguen a 1949, tras la definitiva ubicación en la «diferencia ontológica» que reorienta la biografía intelectual de Balthasar, ofreciéndole la posibilidad de reformular el recorrido del primer trayecto; es decir, quedándose con las exploraciones realizadas hasta entonces, pero reorientadas por el influjo que sobre él ejercerá Gustav Siewerth, y que desemboca en la obra madura del teólogo.

Esta segunda parte es dividida por Pérez Haro en *cuatro secciones*: La *primera sección* se ocupa de las *diferencias immanentes*. Las «diferencias» atendidas por la relectura balthasariana de la metafísica escolar son la diferencia interpersonal, la que se da entre esencia y existencia, la «diferencia ontológica» y la distinción entre ser y esencia. La *segunda sección* trata las *diferencias trascendentales* entre el ser y Dios, adentrándose en el discurso atributivo de Balthasar, que da como resultado la estética teológica; para colocarse después en la «encrucijada de las diferencias» que es el ser como mediación entre Dios y las criaturas; esto es, para definir en qué consista la diferencia del acto creador y la diferencia teológica que se da entre creador y criatura. La *tercera sección* tiene por objeto los trascendentales y las diferencias, recorriendo el autor el carácter epifánico de los mismos, las polaridades (entre Dios y la criatura) a propósito de la unidad y verdad trascendentales. La *cuarta sección* da fin a la segunda parte, al tratar de la «iluminación teológica de la diferencia» que lleva la metafísica de la diferencia a la teología de la misma (diferencia entre naturaleza y gracia, diferencia trinitaria).

La *tercera parte* (pp. 357-451) está dedicada a la relación y mutua imbricación entre ser y analogía, que constituye un misterio. Es la parte consagrada a la relectura de la doctrina de la analogía por Balthasar. Dividida en *dos secciones*, Pérez Haro dedica la *primera sección* a la cuestión de la *analogía entis* como estructura original (formal originaria), que hace posible la práctica de la teología. La *segunda sección* afronta el misterio del ser, estudiando analogía e identidad en el mismo (problema de la identidad, su condición ejemplar), la relación entre analogía y misterio del ser.

El autor da conclusión a su exposición del pensamiento balthasariano en las últimas páginas (pp. 442-451), destacando que la centralidad de la doctrina de santo Tomás sobre el *esse* ha sido el gran descubrimiento de

la filosofía cristiana contemporánea, seguida en ello por Heideger, cuya filosofía de la existencia habría de reeditar una problemática de influencia decisiva sobre la teología europea del siglo xx, en cuyo marco debe entenderse la obra de Balthasar. El desarrollo del pensamiento del teólogo suizo quedaría determinado en tres etapas, más lógicas que temporales: identidad, diferencia y analogía en el ser (esencia y existencia/diferencia ontológica). La primera no defiende sin más la identidad, sino su significado para la cultura alemana entonces imperante (inspirada en las grandes creaciones literarias del alma germánica); da paso a la diferencia. Superar este «sistema cultural» es obra de la investigación de la diferencia, que el personalismo cristiano permite al autor, al facilitarle una fundamentación con éxito (la relación «yo-tú» es capital en la empresa). Los estudios patrísticos le ayudan a completar el «giro» que ha de dar para superar el inmanentismo de una concepción de Dios que le identifica, en realidad, con el mundo. Es aquí donde entra en juego el pensamiento de la analogía, que desembocará en la afirmación determinante de la cristianía del pensamiento de Balthasar: la *imago Trinitatis*.

La exposición nos familiariza con conceptos filosóficos de uso contemporáneo en teología y suscita en el lector (sin habérselo propuesto, al menos en forma explícita) la profunda convicción de que Balthasar y Rahner no están tan alejados como algunos han pretendido oponerlos. La clara descripción de Pérez Haro, sostenida a buen ritmo y ciertamente conclusiva en sus páginas finales, contribuye a afianzar tal convicción. Que en ambos el pensamiento de santo Tomás sobre el ser y la filosofía heideggeriana de la existencia es determinante, nadie puede dudarlo. Lo que no quiere decir que sus sistemas y su nucleación sean iguales. A Balthasar no le interesa tanto como a Rahner la exploración de la subjetividad que acoge la revelación, sino la objetivación de la epifanía de la revelación divina (en la «forma»). Pérez Haro ha llevado a cabo la investigación y redacción de esta tesis con «normalidad en cuanto al equilibrio entre tradición y modernidad», como dice el Dr. Rovira en el Prólogo. Es cierto, como lo es la contribución que presta, en el contexto cultural hispano, al entendimiento de las claves hermenéuticas y del sistema de la magna obra de Balthasar, que es de agradecer.

Adolfo González Montes

A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario 1994) 623 pp.

Pide Rahner en el prefacio de su *Curso fundamental de la fe* (1976) que espera contar con lectores de una cierta cultura y que no rehuyan de la fatiga o el esfuerzo del concepto (*Anstrengung des Begriffs*). Lectores parecidos podría pedir el profesor González Montes para su obra, porque, en verdad, no se trata de un simple libro ocasional, de encargo o

para salir del paso, sino de una verdadera «obra», un trabajo de madurez por el enorme caudal de conocimientos filosóficos, histórico-teológicos y de hermenéutica bíblica, una verdadera y original creación personal dotada de férrea consistencia lógica y de honda trabazón sistemática. Al cabo de una primera lectura, a todas luces insuficiente por la densidad de la problemática planteada casi en cada página, se puede decir que estamos ante un libro de referencia, de primera línea, que habrán de tener en cuenta sobre todo los cultivadores de la teología fundamental. Pues aunque «no quiso ser un tratado de teología fundamental en cuanto tal en ningún momento [sin embargo], cumple parte de la función de este tratado y aporta información sobre su materia propia» (p. 21). Se trata, en efecto, nada más y nada menos que de la «fundamentación de la fe». Una fe fundada, racionalmente fundada, no simplemente creída (o creada) con el apoyo del sentimiento, el deseo o la necesidad. Porque la fe cristiana tiene sólidos fundamentos en la realidad de su objeto, porque no es una proyección de las indigencias y necesidades del hombre, porque echa raíces en la Verdad y de ella toma alas y hálito para afrontar las impugnaciones de todo tipo que le han advenido y le advienen de los diversos frentes más o menos ilustrados, por eso puede González Montes entablar un intenso debate, de tú a tú, con los distintos «*adversarii*» que han pretendido poner la razonabilidad de la fe contra las cuerdas de la crítica demoleadora. Pero el autor no se limita a defender la viabilidad de la revelación y la fe contra las pretensiones de los racionalistas de toda especie, sino que su proyecto es más ambicioso y va más al fondo: pretende mostrar los fundamentos en que se apoya positivamente la fe cristiana.

Precisamente porque la fe es en sí misma expresión-confesión de la Verdad divina, abarcadora y consumadora de toda otra verdad, por eso ha podido dar lugar a la «teología», es decir, a la reflexión crítica («*logos*») sobre sus propios presupuestos («*theós*») con objeto de mostrar no sólo su posibilidad racional, tan fundada epistemológicamente como las últimas propuestas de interpretación del cosmos con su impresionante barniz de aparato científico, sino también y sobre todo para dar razón de nuestra esperanza: Dios. La teología, en cuanto ciencia de la fe o la fe consciente de sí misma, a saber, de su fundamento, de su origen gratuito, del don que la sustenta y rige, tiene a Dios por fundamento y fin, es su objeto único. Al final de su obra dice el autor que su «intención no ha sido otra que la [de] situar la *epídeixis*, la demostración de la cogitabilidad de la fe cristiana en las condiciones del pensamiento contemporáneo» (p. 601). Pero para llegar aquí ha recorrido un camino largo y arduo, no siempre fácil de seguir. Divide el trabajo en cuatro grandes partes, cuyos ejes y contenidos fundamentales vamos a exponer a continuación, dando al autor la palabra para mejor expresar su pensamiento. En la primera traza los fundamentos históricos de la teología cristiana. Para desbrozar el camino, plantea de entrada un diálogo fecundo (algo constante a lo largo de esta obra, pues no en vano González Montes es uno de los más renombrados ecumenistas españoles) con el punto de vista del islam y las religiones orientales respecto de la comprensión y quehacer de la teología.

Según el autor, «las religiones no cristianas no han alcanzado una práctica teológica como la cristiana en lo que ésta tiene de específico: buscar la inteligencia del misterio de Dios en referencia a la objetivación histórica de su presencia en la persona del Revelador» (p. 27). La encarnación es por eso mismo la diferencia fundamental, pues gracias a ella la teología cristiana tiene «la convicción sostenida por la fe de poder hablar de Dios con propiedad sirviéndonos del lenguaje finito de los hombres» (ib). La inmanencia del Misterio, sin lesionar su trascendencia, permite al teólogo cristiano ahondar en su conocimiento por medio de la razón iluminada por la fe; un camino completamente vedado para el teólogo islámico, pues la absoluta trascendencia de Alá cierra el paso al recurso metodológico de la analogía. De ahí que «la fe no parece llegar nunca en el islam a superar una concepción fuertemente extrínsecista... Para el teólogo musulmán, la fe es, más bien, obediencia que le es exigida al hombre a un designio divino que no sólo le trasciende, sino que también acontece fuera de él mismo» (p. 31). El diálogo con las religiones orientales lo establece González Montes en torno a la cuestión de la mística, para dilucidar luego la diferencia que se da entre ésta y la teología en el ámbito cristiano. Para decirlo con sus propias palabras: «La diferencia entre mística y teología hay que buscarla en que ésta última, siendo sostenida por la fe, no puede abandonar el ámbito nocional del lenguaje, el que corresponde a la mediación intramundana de la revelación, que Dios mismo ha querido sancionar como lugar de acceso al misterio. El lenguaje teológico es así, y siempre, un discurso sobre Dios en Cristo Logos encarnado del Padre» (39). La teología, al reflexionar sobre el misterio de la encarnación, se hace cristología. Esta perspectiva o manera de acercarse a Dios desde Cristo caracterizará desde el principio el discurso teológico cristiano. Es lo que va a mostrar el autor al recorrer los hitos más importantes de la historia de la teología cristiana, cuya originalidad sin parangón se pone de manifiesto al integrar la razón en el proceso de esclarecimiento de la fe. Por eso, «lo verdaderamente importante desde el punto de vista metodológico del proyecto alejandrino (con Clemente y Orígenes a la cabeza) consistió en afianzar el acceso racional al misterio, objeto de la fe, y dar curso a la teorización de su contenido, haciendo de la filosofía principio instrumental de inteligencia de la revelación» (p. 65). Y desde el punto de vista teológico, su principal aportación habría consistido en «dar viabilidad al discurso sobre Dios en Cristo» (p. 66), mérito que también hay que reconocer a la obra de Tertuliano. Ahora bien, que el discurso sobre Dios se abriera camino en el discurso sobre Cristo «fue posible por la identificación del Logos eterno con el Hijo de Dios, generado en el seno del Padre, y por la identificación de este Logos-Hijo con el Encarnado» (p. 68).

Con san Agustín el discurso teológico avanza en penetración y sistematización; ahora la fe y la razón aparecen ya claramente «como principios constitutivos de la teología» (p. 75), según aquella célebre sentencia: «*intellige ut credas, crede ut intelligas*». Donde la fe sería la «*fides ecclesiae*», «como norma de acceso al objeto creído», cuya autoridad descansa en la Escritura, y la razón aludiría a la aplicación del instrumental de la

gnoseología neoplatónica (la noción de participación) para esclarecer, por medio de la analogía, la estructura de la fe «que es camino de iluminación» (p. 80). El camino abierto por san Agustín para fijar las condiciones en que el sujeto accede a la fe condujo a la teología escolástica. Fue san Anselmo de Cantorbery, con su «*fides quaerens intellectum*», el que actualizó la sentencia agustiniana. Para Anselmo, «la razón no es independiente de la fe, porque la razón es un momento metodológico interno a la fe, tanto que la fundamentación de la razón filosófica es en él netamente teológica» (p. 95). El planteamiento anselmiano atraviesa toda la teología medieval. Tomás de Aquino, desde la asimilación de la filosofía aristotélica, intentará situar la teología en el marco de la ciencia entendida como lenguaje de lo universal. Pero si la ciencia es un conocimiento necesario y universal, y la teología se basa en acontecimientos histórico-contingentes, ¿cómo armonizar ambos extremos? Tomás de Aquino «creyó obviar la dificultad afirmando que la teología sólo trata de cosas particulares por vía de ejemplo, como sucede con las ciencias morales; o de autoridad y testimonio acerca de aquello que es en verdad el objeto de la ciencia divina: la revelación en cuanto tal, considerada... en su carácter universal, esto es, como manifestación universalmente válida de la verdad divina» (p. 102). Las dificultades de este planteamiento fueron enseguida entrevistadas (y criticadas) por Juan Duns Escoto y más tarde por Guillermo de Ockham, pero fue sobre todo Kant quien en la modernidad hizo estallar la crisis al enfrentar crudamente la paradoja de necesidad y contingencia de la revelación en que se funda la teología. En realidad, la dificultad de la cristología o «*sermo de Christo*» como «*sermo de Deo*», que tantos quebraderos ocasionó en la Iglesia antigua, tuvo los mismos argumentos: la pretensión de ver en un hombre concreto, Jesús de Nazaret, la revelación-presencia salvadora definitiva, escatológica, absoluta de Dios. Según Kant, la fe en la revelación «en cuanto que es una fe histórica... no es apta para ser comunicada a todo el mundo convincentemente» (p. 105).

El reto de esta objeción fue asumido en nuestro tiempo por Karl Rahner, el cual se esforzará en mostrar el hecho de la revelación «en su concretísima objetividad, ineludiblemente mediada en la finitud de lo mundano, para que el conocimiento finito del hombre acceda a su experienciación posible... Es Dios quien confiere necesidad al suceder de lo histórico contingente» (p. 105). Es lo que trata de expresar con el concepto de «*concretum universale*», o, según la formulación de Balthasar, el «*todo en el fragmento*». Se trata, pues, de afrontar de nuevo la problemática de la necesidad de lo contingente desde el propio ser del hombre, pues en su misma constitución ontológica es, como observa Balthasar, un ser «limitado y abierto a lo ilimitado» (p. 107). A la luz de este planteamiento podría ensayarse una solución a la aporía de lo necesario contingente, pues, como señala González Montes, «la historicidad es condición de realización tanto de la existencia humana como de la revelación divina. La verdad de fe es de esta suerte concreta, sin que por eso la verdad de fe deje de ser universal» (p. 108).

En la segunda parte de su libro, el autor aborda la pérdida del objeto teológico en la modernidad y el problema de su recuperación. Con la crítica de la razón pura, Kant privó a la teología de su objeto: Dios no es un objeto sensible, y «al margen de las *estructuras aprioricas* de la sensibilidad no hay posibilidad de aperecibimiento del objeto de una ciencia» (p. 114); por eso, lo relega al ámbito de la moral, o de la razón práctica, como garante de los valores morales. Según la epistemología kantiana, la teología es inviable, pues es imposible que «en ella se cumplan las leyes que rigen el conocer y que se resuelven en su condición apriorica y trascendental... Con la teología no se cumple ninguna de las condiciones que requiere la ciencia» (pp. 125-127). Como el objeto que justificaría la teología es inexperimentable, y por eso no puede fundar un tratamiento crítico-científico, sólo cabe postularlo, y esto hay que hacerlo para garantizar el orden moral. Pero esta reducción y vaciamiento de la revelación y del dogma en moral no surge por casualidad, sino que echa sus raíces en «la Reforma protestante, que disoció fe y razón como órganos de aperecibimiento de la verdad de Dios y de la realidad del mundo» (p. 129). Para el ámbito intramundano sirve la razón, pero no para acceder a Dios, pues el pecado la ha inhabilitado por completo y de raíz. Si el racionalismo crítico de Kant privó a la teología de su objeto por el camino de la razón pura, el neopositivismo lógico lo arrojó fuera incluso del lenguaje: sólo la realidad immanente, verificable, puede ser formulada con sentido; para lo que Wittgenstein llamó *experiencia mística* «no hay lugar dentro de los límites del mundo como acontecer de hechos que se expresan en el lenguaje gramatical» (p. 134). El proceso de recuperación del objeto de la teología tiene en este siglo y en el ámbito protestante un protagonista destacado: Bultmann. Él, como también Barth, reaccionó contra la rehistoricización y remundanización del objeto de la teología tal como lo había llevado a cabo la teología liberal (y en cierta medida la teología católica en torno a la Escuela de Tubinga) en el siglo XIX en polémica con los distintos reduccionismos que provocaron las desmesuradas pretensiones omnicomprendivas y omniexplicativas de la filosofía hegeliana. Como ya se sabe, la teología dialéctica surge como reacción contra los excesos historicistas-moralizantes de la teología-jesuología liberal. Ahora bien, la historia no puede ser fundamento de la fe; por eso, para Bultmann, el Jesús histórico no tiene una importancia decisiva para la fe, pues «también el Jesús histórico pertenece al conjunto de realidades contingentes con las que se entretiene la historia» (p. 148). Lo verdaderamente importante sería el testimonio apostólico, el kerygma pascual, que funda la exterioridad de la fe, y que se sigue actualizando en la predicación eclesial. Al servicio de esta actualidad del kerygma pone Bultmann en marcha su programa de *desmitologización* del NT, «que no significa otra cosa que la *deshistorización* del contenido del *kerygma* y con ella la renuncia al Jesús histórico» (p. 179). Con su «*exégesis pneumatológica*» del texto bíblico pretende alcanzar no un mero conocimiento histórico, sino «una comprensión que es a la vez *decisión*» (p. 155). González Montes traza con verdadero conocimiento de causa los fundamentos filosófico-hermenéuticos (heideggerianos) del proyecto bultmanniano, mostrando también la posible afinidad con la teolo-

gía católica, sobre todo al reclamar un punto de inserción ('Anknüpfungspunkt') de la gracia en el hombre. Aquí estaría la precomprensión ('Vorverständnis') o apertura del hombre a la revelación. «Sin embargo, Bultmann no abre otro camino hacia el objeto de la fe que el que permite la analítica existencial heideggeriana teológicamente traducida: la irresolución de la existencia inauténtica y perdida. Es preciso decidirse por la fe como salto sobre la irredención de la existencia pecadora, aceptando la interpretación que el kerygma evangélico confiere a la muerte y resurrección de Cristo» (p. 171). Pero Bultmann no es deudor sólo de Heidegger, de quien toma prestado el instrumental filosófico del análisis existencial, y de la crítica kantiana, que relega a Dios al foro de la conciencia moral, sino antes y de manera más determinante es heredero de la dogmática luterana «en la cual va incluida la negación de un acceso a Dios desde la exterioridad mundana, a la cual dan figura y articulación los hechos naturales y el acaecer de la historia» (p. 181).

La deshistorización y desmundanización del objeto de la teología para salvarlo de la crítica corrosiva de la Modernidad no podía durar mucho; así, fueron los propios discípulos de Bultmann los que reaccionaron poniendo de relieve la significación teológico-reveladora de la figura del Jesús terreno para la fe y la teología. En el ámbito católico sitúa González Montes a Karl Rahner entre los más decididos protagonistas de la remundización de la trascendencia: «el punto de partida de la filosofía y de la teología de la religión de Rahner se ha de entender como un intento deliberado de devolver la trascendencia a su mediación mundana» (p. 195). Esta afirmación la justifica detenidamente el autor siguiendo paso a paso los argumentos principales sobre los que se sostiene y edifica la teología trascendental de Rahner, sin olvidar que «el interés teológico es hilo conductor de toda la construcción conceptual teológica de su sistema de pensamiento» (p. 202). En el método trascendental, el sujeto «queda forzosa-mente involucrado en el proceso de constitución del objeto. Se habla de Dios hablando... del hombre... Se habla del hombre como *capacidad para Dios (homo capax Dei)*, para así poder hablar de Dios, desde el principio de conocimiento que la fe es, como Dios encarnado» (p. 203). La remundización de la trascendencia la fundamenta Rahner también en su interpretación de la historia de la salvación: «*la historia de la salvación es intérprete de la historia profana y ella desvela la verdad sobre la esencia última de la historia general del mundo...* Dios es el fundamento trascendente de la capacidad de la historia —creaturalmente abierta a ello— para acoger mundanizada la salvación» (p. 213). Dios actúa en la historia, por eso ésta puede ser lugar de revelación y salvación, de encuentro con Dios. Para el autor, «la grandeza de la obra de Rahner estriba en el empeño de devolver al ámbito de la sensibilidad, a la historia y las condiciones mundanas del conocimiento finito la verdad reveladora disuelta en la evaporación suprasensible del objeto de la fe y de la teología» (p. 379).

En la tercera parte, González Montes se propone «mostrar el tránsito que va desde la impugnación del proceder metodológico de la teología por Kant y la Ilustración hasta los planteamientos más actuales de funda-



mentación de objeto y método de la teología como reflexión rigurosa... Del conocimiento de este tránsito se obtendrá también la verificación de la permanencia de las constantes» (p. 220). Esquematizando al máximo para no alargar en exceso la presentación de este libro, la tercera parte la divide en dos secciones; en la primera analiza la trayectoria histórica de la legitimación racional del cristianismo, centrándose en la estructura, método y contenidos de los tratados de apologética clásicos, con sus aciertos y deficiencias, que darán paso a la llamada apologética de la inmanencia, en la que se insertará, superándola, la aportación de M. Blondel. En la segunda sección estudia a fondo la experiencia del objeto en teología sirviéndose de la contribución de Rahner a la fundamentación trascendental de la experiencia religiosa, sin perder de vista lo que las ciencias de la naturaleza, la filosofía y sociología del conocimiento, así como las aportaciones de la filosofía del lenguaje enseñan sobre este punto. Lo que pretende el autor es «mostrar cuán decisiva resulta la superación de la crítica de la Modernidad a la metafísica y a la religión revelada, por medio de la acreditación experiencial del objeto de la teología en la reconstrucción de la misma» (p. 337).

En la última parte, en continuidad lógica con la problemática que acabamos de reseñar, aborda la interpretación del acontecer de revelación y la transmisión del mensaje que de ella nos llega. Es toda ella un repaso en profundidad de la problemática y dificultades de la hermenéutica bíblica, poniendo de relieve sobre todo la insuficiencia del método histórico-crítico, cuya aplicación unilateral ha causado y está causando muchos problemas a la comprensión y transmisión de la fe. Pues «la inspiración ideológica que ellos [los exégetas liberales del siglo XIX] insuflaron en la práctica exegetica del método histórico-crítico llevaba consigo el precipitado más disolvente del espíritu del cristianismo; porque con ello descompusieron la unidad teológica del NT en los elementos que concurren en su tejido literario, interpretándolos desde la ideología racionalista de lo humano, de imposible conciliación con el carácter sobrenatural de la revelación divina como realidad histórica. Esta disolución ha condicionado el acceso a las fuentes cristianas» (p. 430) hasta hoy. Así lo pone de relieve González Montes en su repaso crítico de los distintos prejuicios exegeticos que han sembrado de obstáculos el camino hacia Jesús al desatender «este supuesto teológico: que Jesús se ha comprendido a sí mismo en relación con el Dios que ha revelado su propia actuación con Israel como acción redentora; y que en la experiencia de su condición de Hijo, Jesús es sabedor del designio de su Padre para con él en forma de designio para la humanidad» (p. 455). Esta inseguridad respecto de la figura, mensaje y obra de Jesús creada por un uso unilateral de la exégesis histórico-crítica ha dado pie a los planteamientos de lo que González Montes llama «cristologías desde fuera», en las cuales se dibuja un retrato de Cristo completamente ajeno a las fuentes bíblicas. Es el caso del filósofo español J. L. Abellán, que, situándose en la misma perspectiva de D. F. Strauss, «ofrece un claro ejemplo de la moderna reducción simbólica del mito de Cristo... Claro que el problema es la previa exclusión de la facticidad

de la revelación como punto de partida de la cristología, para convertir la idea de lo humano consumado, contenido del mito, en principio de interpretación de Cristo, que de esta suerte deviene objetiva historización del mismo» (p. 472s.). Que no es suficiente, más aún, «que resulta del todo indeseable [el uso excluyente]» (p. 433) del método histórico-crítico, para acceder a un texto que pretende transmitirnos la revelación del misterio de Dios y su proyecto salvador, se evidencia desde el puesto y significado que la tradición (parádosis-parathékê) tiene en la Iglesia desde los orígenes; algo que analiza con mirada ecuménica el profesor González Montes en los dos últimos capítulos de esta magna obra. La razón que justifica este tratamiento la explica claramente el autor: «si me he ocupado de la relación que Tradición, Escritura e Iglesia guardan han sido para mostrar que, por ser acontecimiento del lenguaje, la revelación divina está entregada institucionalmente a la comunidad de fe. Así lo exige el carácter público de la manifestación de Dios a los hombres, que no puede quedar al arbitrio de los particulares por mor de la universal destinación de la Palabra divina y la necesaria preservación de toda corrupción» (p. 599s.).

Sólo con la problemática aquí insinuada puede el lector entrever la importancia teológica de este libro. El autor ha trabajado a conciencia para presentar, desarrollar, discernir, criticar esos fundamentos mayores de la fe cristiana, haciendo ver su problematicidad, su verosimilitud, sus garantías de racionalidad, los hitos principales y andamiaje conceptual de la configuración de la teología como ciencia de la fe, los aportes de los autores que han intentado demoler la religión y de los que han recogido el reto, haciéndose cargo de las dificultades, para descargarla de las sospechas de irrealidad, proyección ilusoria y falsedad declarada que sobre ella han lanzado (y siguen lanzando) unos y otros. Como él mismo señala), «aquí len su librol se trata de fundamentar, al hilo del curso hodierno de la epistemología científica, la legitimación del proceso cognitivo que arranca de la experiencia religiosa y de su objetivización histórica en la revelación de Jesucristo» (p. 376). Estamos, pues, ante un trabajo verdaderamente pensado, asimilado, interiorizado; las referencias a opiniones, tesis, aportaciones de filósofos y teólogos brotan con naturalidad, como desde dentro; un dominio sorprendente de la problemática filosófica y teológica actual y pasada, y de los más grandes autores. Merece la pena hacer notar que el teólogo González Montes, ecumenista de vocación y profesión, nunca profiere anatemas ni frases altisonantes contra posiciones divergentes y aun negadoras de la propia fe cristiana. En todo momento adopta un tono respetuoso, dialogante y hasta comprensivo, sin dejar nunca aparcada la firmeza de la propia posición creyente, católica, tratando de sacar partido de todo lo positivo, de todo lo aprovechable, sin ahondar diferencias ni levantar barreras infranqueables. Todo lo cual, con ser el cañamazo y constituir el talante de este libro, habría alcanzado más eficacia, más irradiación y resonancia entre posibles interesados, más lectores en suma, si el autor hubiera renunciado al período literario con frases demasiado largas al modo subordinado, estilísticamente legítimas, pero que dificultan en ocasiones y en este tipo de libros el camino ya de

por sí difícil del asunto tratado. Finalmente, una obra de esta envergadura hubiera requerido una revisión de pruebas de imprenta más cuidadosa, pues hay bastantes erratas a lo largo de la misma. Pero es obvio que estas pequeñeces no afectan ni al fondo ni a la forma del libro de González Montes, pues de este asunto y con esta consistencia no se producen muchos entre nosotros.

Jose María de Miguel González

Juan L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*. Evangelio y nuevo milenio (Santander: Ed. Sal Terrae 1995) 358 pp.

Por muchos motivos este es un libro digno de ser leído: porque está muy bien escrito, en un estilo ágil, elegante, desenfadado en ocasiones, y con un punto de ironía que ayuda a avanzar por la senda intrincada de los argumentos de la sedicente cultura postmoderna en sus diferentes versiones de cuño neopositivista, estructuralista, cientifista, nihilista (y su versión *light* justamente llamada de pensamiento débil), ecologista. Ruiz de la Peña conjuga admirablemente la belleza y transparencia de la redacción con el dominio de una materia que, por su amplitud interdisciplinar, no resulta nada fácil de manejar. En segundo lugar, es aconsejable su lectura por su innegable actualidad: trata de dialogar con el mundo real como se configura en el momento presente. El autor, como buen músico, tiene un oído finísimo para captar las distintas melodías que componen los sucesivos movimientos de la cultura contemporánea con sus desajustes y chirridos. Porque aceptando de entrada y hasta el final que la cultura moderna secularizada se ha gestado y nacido del seno del cristianismo, y que, por tanto, sería absurdo abjurar por principio y sin matices de la propia criatura; porque incitando al lector a no perder de vista los muchos valores que articulan y vertebran las grandes líneas de la cultura moderna, sin embargo, como tal cultura, desde sus orígenes se ha ido configurando en muchos de sus promotores al margen y en contra de su inspiración cristiana; por eso mismo, y de cara a un deseable diálogo, resalta las sombras más llamativas de una visión del hombre y del mundo recalcitrantemente inmanente. Una tercera razón para recomendar vivamente la lectura de este hermoso libro es el objeto que persigue y está anunciado en el subtítulo, y que es como su espina dorsal: con qué espíritu, con qué convencimientos, con qué argumentos hemos de afrontar el anuncio del Evangelio en el próximo tercer milenio de la era cristiana. La segunda evangelización, como la segunda conversión, es siempre más difícil (cf. p. 272s.); por eso, además de la gracia con la que hay que contar por encima de todo, es importante conocer el terreno: dónde estamos, de dónde venimos, cuáles son los obstáculos, cuáles las perspectivas. La cultura moderna ha sido causa de crisis para la fe, una puesta a prueba de enormes consecuencias, ocasión para su purificación, ciertamente, pero también ha estimulado la deserción y apostasía masiva a medida que tal

cultura emancipada de su referente divino iba ganando terreno y difundiéndose entre las masas. El autor, que conoce a fondo los entresijos de la crítica moderna y postmoderna de la religión, saca a luz los argumentos principales, el trasfondo filosófico o ideológico de los mismos, para presentar desde ahí las razones de la fe. Se hace apología, defensa, clarificación de la verdadera fe, porque la fe ha sido y es criticada, negada, falseada.

La estructura de esta bella apología de la fe hecha en diálogo con la cultura dominante, del profesor Ruiz de la Peña, es diáfana: en una primera parte describe los hitos más relevantes de la cultura moderna que afectan negativamente a la fe en Dios y a la recta comprensión del hombre y del mundo. Las aportaciones de Comte, Feuerbach, Nietzsche están en la raíz de otros movimientos posteriores como el neopositivismo, el cientifismo y el nihilismo de la postmodernidad, con su invento verdaderamente insustancial del pensamiento débil. En un segundo momento, Ruiz de la Peña recoge el eco que las corrientes secularistas europeas han tenido en los aficionados domésticos (es decir, Tierno, Quintanilla, Sádaba, Savater, Trías) al positivismo, al agnosticismo y al nihilismo. Como estos traductores mediáticos de la cultura moderna y postmoderna europea tienen gran audiencia en la cultura de periódicos, por eso conviene leer con atención los tópicos antirreligiosos con que nos aturden sistemáticamente estos gurús de la progresía intelectual. «Efectivamente, y en lo tocante a esta bolsa de cambio de valores que es la actual cultura española, no hay *emisión* de acciones nuevas, hay mera *suscripción* de las que llevan un siglo circulando. Durante este siglo, todo ha cambiado en el continente filosófico; todo, menos la refutación de la religión. Aquí el discurso es idéntico; sólo ha ganado en decibelios» (p. 102). A esto hay que añadir que la crítica de la religión que siguen haciendo los señores del «pensamiento» (!) hispánico y otros muchos escritores, presuntos catedráticos, opinadores varios, etc., es la que han aprendido en los manuales antiteístas del siglo pasado. Así, muchos de los más influyentes progresistas de tertulia son de lo más retrógrado o de piñón fijo, pues el «dios» de sus iras parece sacado de las teodiceas dieciochescas o, en los más documentados, de la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach. Aquí es donde me parece que la oferta de diálogo que intenta Ruiz de la Peña puede frustrarse: si los críticos persisten en presentar una imagen de la religión y de Dios completamente superada, y desde luego, incompatible con la del Dios de Jesucristo, entonces no será posible el diálogo. Se puede aceptar o rechazar el rostro de Dios que nos reveló Jesús, pero lo que es inaceptable es su desfiguración sistemática, porque entonces estaríamos hablando lenguajes diferentes sobre asuntos impermutables: habrá que clarificar primero la idea de Dios y la comprensión de la religión para, sobre esta base, dialogar acerca de su valor y sentido.

Una vez que ha levantado acta de la situación actual, del «lado oscuro de nuestra cultura», traza Ruiz de la Peña en la segunda parte de su ensayo los desafíos principales a que habremos de enfrentarnos en la tarea de anunciar el Evangelio en el milenio que viene. Como lastre de

la cultura postmoderna aparece el *desafío científico*, desafío resistente donde los haya por lo difuso de su influjo en las sociedades tecnológicas, con un profeta de mucha audiencia entre las multitudes por su particular situación personal: S. W. Hawking. Con esta visión empalma el *desafío antropológico*, cuya consecuencia más peligrosa y mortífera sería la negación del sujeto y la libertad personal, objetivo que parece enmascararse en la ideología que promueve y financia la llamada inteligencia artificial: la máquina, el robot, como sustituto del hombre. El *desafío ético* está en relación con la pérdida de la dimensión trascendente del hombre: parece que con la muerte de Dios no tendría sentido una promoción ética del hombre. De hecho, para muchos la posibilidad de la ética está ligada de tal manera a la religión que allí donde Dios desaparece no es posible la ética. Sin embargo, el autor aboga calurosamente, aunque sin dejar de plantear una serie de cuestiones como la de su fundamentación, por la posibilidad y necesidad de una ética no religiosa para impulsar el compromiso de los distintos sectores de la sociedad en la regeneración moral sobre la base de unos cuantos valores, mínimos pero fundamentales, compartidos por todos. La superación del desafío ético es una asignatura pendiente y urgente si se quiere afrontar con éxito el último desafío y más amenazante: el *desafío ecológico*. Leyendo estas páginas de Ruiz de la Peña cae uno en la cuenta de la gravedad de la amenaza que se cierne sobre nuestras cabezas y sobre el futuro de la humanidad: para los más optimistas parece que todavía estamos a tiempo de conjurar el desastre, para otros la cosa ya no tiene arreglo. El autor, después de refutar las imputaciones del ecologismo secularista, según el cual la Biblia sería la responsable de la crisis ecológica, y sin eludir la parte de culpa que los cristianos tengamos en este asunto, propone las salidas que ante este problema un creyente tiene delante: no nos podemos rendir ante la crisis ecológica, ni resignarnos pasivamente, ni esperar el desastre final como si nada pudiéramos hacer; tampoco podemos emprender la remitificación del mundo como medicina milagrosa frente a la degradación de la naturaleza. Una idea que Ruiz de la Peña propone como brotando de la entraña cristiana me parece muy importante: se trata de propiciar una *visión sacramental* del mundo, de la creación, pues si Dios ha querido servirse de la materia, de las criaturas, como de un instrumento para la comunicación de la salvación, para su autocomunicación, hemos de apreciar, valorar, cuidar, como pide el relato de la creación, las cosas que Dios nos ha confiado en su representación. Las cosas, las criaturas, la creación, son sacramento de la presencia y de la comunicación del Creador. La economía sacramental sólo puede realizarse desde y a partir de la creación, por eso tenemos obligación de cuidarla, defenderla, no dejarla morir.

Con todos estos materiales que configuran la actual situación y los actuales desafíos que afectan al Creador (no a Él como tal, ciertamente) y a sus criaturas, en particular al hombre, el autor afronta la tercera parte de su ensayo, casi como en una especie de aterrizaje de emergencia, porque no es lo mismo describir y dialogar críticamente con lo que hay (con lo conocido), que trazar un cuadro de lo que podría ser, o se desearía que

fuera, la Iglesia del futuro (con lo desconocido). Ruiz de la Peña cree que la evangelización habrá de comenzar con una propedéutica, una especie de «*praeparatio evangelii*»: con la clarificación de ciertas cuestiones previas, como la de la racionalidad y la del sentido, para desde aquí plantear la significatividad de Dios. El autor sostiene con mucho convencimiento algo que merece la pena ser destacado: que el mundo, por muy envuelto en sombras de muerte que esté, no es un mundo desgraciado, sino siempre y en todo envuelto y abrazado por la gracia y el amor de Dios; es un mundo ya redimido y, por tanto, la oferta de gracia es irreversible para todos. El anuncio del Evangelio se hizo, se hace y se hará en terreno ya preparado y sostenido por la gracia. Pero para que la siembra dé fruto abundante, ha de acompañar el testimonio de los cristianos. Por eso traza Ruiz de la Peña una figura de la Iglesia del mañana probablemente más ideal que real, pero hacia la que es obligado tender: una comunidad orante y confesante: «La Iglesia de mañana será... una comunidad formada por creyentes que oran asiduamente, que participan regularmente del culto y de los sacramentos, que tienen una resuelta voluntad de seguimiento de Jesús, que no temen proclamar públicamente su identidad cristiana y que la refrendan en su praxis profesional y social» (334). Una comunidad misional: «Una Iglesia en régimen de misión significará socialmente que no todo es intercambiable, consumible y degradable; tiene que encarnar la simbólica de la gratuidad, del amor definitivamente válido; debe evidenciar que *hay un orden diferente del de "usar y tirar" porque deriva de Aquel que no es manipulable, ni apropiable, ni intercambiable por nada*» (337). Finalmente, la Iglesia del mañana será una comunidad fraterna: «La Iglesia es, en rigor, la única institución histórica habilitada para ofrecer al mundo algo que el mundo no puede dar: amor desde la nada, a cambio de nada» (340). En este apartado de la Iglesia del futuro, además de las cuestiones abiertas, y de difícil solución, como la democracia en la Iglesia, la función de los laicos y el celibato sacerdotal, me han parecido de lo más pertinentes las reflexiones sobre el disenso en el seno de la comunidad eclesial, que tanto dificulta la evangelización. Como este fenómeno, lejos de remitir se está enquistando en determinados lugares y colectivos, es oportuno recordar que «sin una adscripción *cordial* a la Iglesia tal cual es (que no excluye la crítica razonada y hasta la incomodidad coyuntural), no me parece posible ejercer en ella decorosamente el servicio a la fe» (319).

Para concluir esta reseña, tres pequeñas observaciones: una con vistas a una próxima reedición, convendría recordar que la nueva edición del *Concilio Ecuuménico Vaticano II*, BAC 526, Madrid 1993, sí tiene en el índice de materias la entrada «creación», aunque, como señala el autor, no «por supuesto, la de ecología» (p. 255).

En segundo lugar, no creo que la panfletaria profesora de ética (?) de la Universidad de Santiago de Compostela cuyo nombre quiero olvidar, merezca la amable atención que le ha dedicado Ruiz de la Peña. Otros son críticos furibundos, pero dicen algo que conviene tener en cuenta; me temo que la literatura panfletaria de la profesora compostelana sólo ofende.

La última observación sería más bien un «desideratum»: me refiero al rostro de Dios que hemos de anunciar. Dice el autor: «cuando se acepta que el único Dios verdadero es el Dios trinitario, cabe recuperar la genuina idea bíblica de un Dios no sólo trascendente, sino inmanente al mundo y al proceso histórico» (p. 265). Y trata seguidamente de la encarnación del Hijo y la efusión del «*creator Spiritus*». Pero luego cuando habla de la «recomposición del rostro de Dios» (p. 296s.), el Dios trinitario queda reducido al Padre y al Hijo, y eso que alude a Rm 8 y a Gál 5, donde la acción del Espíritu articula el proceso de la filiación adoptiva y el ejercicio de la libertad cristiana. Creo que habría que trazar con más energía y decisión los rasgos propios del único Dios trinitario, porque no hay otro, porque es el que nos reveló Jesús, porque a Él, al Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tenemos que anunciar para, una vez acogido el mensaje en la fe, ser bautizados en su nombre. Por eso a mí me hubiera gustado una redacción más trinitaria de este precioso texto: hemos de dar testimonio del Dios vivo *mostrándolo* «como lo que es: la secreta fuente de nuestra vida, el sustento permanente de nuestra paz, el Padre común que nos religa a todos en una común fraternidad, el que nos ha hecho para la salvación y la felicidad. Y lo mostramos en la medida en que no olvidamos que los caminos que conducen al "sí" a Dios pasan ineludiblemente por el «sí» a la imagen de Dios» (303s.). Pues como recordaba ya hace tiempo W. Kasper: «La única respuesta a la cuestión moderna de Dios y a la situación del ateísmo actual es el Dios de Jesucristo, la confesión trinitaria, que es preciso rescatar de su lugar marginal y convertir en la gramática general de toda la teología... [De manera que] *frente al cuestionamiento radical de la fe cristiana no sirve ya un teísmo tímido, general y vago, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo de la historia, que se manifestó concretamente por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo*» (*El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, pp. 9 y 356). Pues eso.

José María de Miguel González

O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*. Verdad e Imagen 137 (Salamanca: Ediciones Sígueme 1995) 541 pp.

«La suprema cuestión de la conciencia contemporánea es la legitimidad de la esperanza»; con este categórico aserto inicia el teólogo salmanticense su reflexión en el libro que presentamos. No le falta razón; en el espacio de unos decenios hemos sido transferidos de un clima vigorosamente esperanzado a otro en el que predomina el talante escéptico y difidente. Apenas se habían apagado los ecos suscitados por el proyecto-esperanza de Bloch y su propuesta poderosamente utópica y henos aquí sumidos, de la mano del pensamiento postmoderno, en una guerra preventiva contra el espíritu de la utopía y sus grandes relatos. Se nos precave contra toda lectura del proceso histórico en clave de prógnosis esperanzada porque estaría incurso en el imperdonable delito de utopis-

mo ingenuo; se nos advierte contra toda propensión a dar crédito a la realidad porque ello denotaría una actitud inmadura, incapaz de captar dicha realidad como realmente es: insensata, azarosa, trágica en suma; se encomia la lucidez desencantada como la sola forma de instalación en un mundo y una historia ayunos de un adónde y un para qué.

Así las cosas, el deber que nos incumbe a los cristianos de «dar razón de nuestra esperanza» se torna singularmente apremiante. Para satisfacerlo cumplidamente, procede acudir a una reflexión teológica que esclarezca la raíz misma del temple esperanzado. Como se sugiere en el título, tal es el propósito del libro.

La primera parte, histórica, versa sobre la crisis actual de la esperanza y su génesis. La libertad, penosamente cobrada, se paga hoy al caro precio de la soledad. Y la soledad pone en peligro la esperanza y deja al borde de la desesperación. Nietzsche ha jugado en este proceso un papel decisivo, al postular a un hombre sin Dios y sin prójimo, absolutizado y, por consiguiente, absolutamente solitario e incomunicado, emplazado en una realidad sin origen y una historia sin destino. La muerte de Dios implica la del prójimo y, a fin de cuentas, la del asesino de ambos. Con lo que el saldo resultante no puede ser sino un nihilismo consecuente, al que sólo resistirá con éxito aquella concepción de lo real que, creyendo en un Dios encarnado, cree en el tú humano como prójimo y como límite a toda desmesura del poder.

Tras esta cala en la historia, la segunda parte se remonta al mensaje bíblico, para descubrir en él, ante todo al «Dios de la esperanza» (tal es, según Pablo, uno de los nombres divinos) que, por serlo, confiere esperanza al hombre. Y no una esperanza cualquiera. Sino nada menos que la que se refiere a la divinización del propio ser humano; un anhelo éste que, desde la promesa de la serpiente, traspasa la entera historia, pero que sólo ha sido cumplido en el misterio de la encarnación. Por lo demás, el Dios de la esperanza es, también él, esperante. No el Dios-en-sí, sino el Dios de la historia; ese Dios ha mostrado que espera algo del hombre, inmiscuyéndose en su trayectoria, haciéndose vulnerable al inseguro juego de la libertad creada y (sobre todo) otorgándole confianza. Ninguna otra ideología ha hablado de la criatura humana así, viendo en ella un ser con quien Dios cuenta, en quien Dios confía y espera.

La descripción de diversas formas de vida y actitudes cristianas en las que aflora la esperanza es el objeto de la tercera parte. Desfilan así ante nosotros el héroe, el santo y el monje, pero también el hombre de a pie en su existencia cotidiana, capaz de descubrir la novedad en el seno de la trivialidad diaria y de vivir ésta en *coraneidad*, es decir, en la presencia de Dios.

Del camino de cada existencia humana hacia el futuro se ocupa la cuarta parte, que nos advierte de los posibles desvíos de ese camino, así como del recurso que nos mantiene en la dirección justa, y que no es otro que la oración, con su remisión al misterio de Dios, que funda la esperan-



za y garantiza el porvenir, incluso a pesar de (¿o habría que decir *gracias a?*) la experiencia del envejecimiento, la enfermedad y la muerte.

El libro se remata con una última parte, que diseña una teología de la esperanza. Se nos habla ahí de los factores constitutivos del esperar humano a lo largo de la historia, desde la antigüedad clásica hasta la época moderna, en la que se ha canjeado la esperanza trascendente por un conjunto de esperanzas inmanentes, para terminar desembocando en un temple des-esperanzado que reclama una suerte de refundación de la esperanza. Para ello será menester descubrir sus raíces antropológicas (condición itinerante del hombre, *homo viator*) y teo-lógicas. En última instancia, es el propio Dios quien se erige en el fundamento radical del esperar humano, que cobraría por ende su más cabal realización en la esperanza teologal. De ella nos hablan las últimas páginas de este excelente estudio, que se cierra con el bello pensamiento de Péguy: porque Dios nos espera, nosotros esperamos en él.

El autor señalaba en el prólogo que su libro habla de la *raíz*, y no sólo de la *razón*, de la esperanza; la razón sola (añadía) no basta para fundar la actitud esperanzada. Así es, en efecto, cómo lo está comprobando a sus expensas la racionalidad hipercrítica de una cultura que, habiendo dejado de creer *en nombre de la razón*, ha incurrido en la suprema sinrazón de dejar de esperar.

¿Durará mucho este eclipse de la esperanza? No es probable; al fin y al cabo, la función esperante está tan arraigada en la urdimbre de la condición humana que puede quedar temporalmente aparcada o suspendida, pero nunca definitivamente abrogada. Y es deber de la comunidad creyente y de los teólogos contribuir a rehacer esa esperanza, incluso en el ámbito de una cosmovisión laica. Por eso este libro resulta sumamente actual; por eso resulta también sumamente necesario.

Juan Luis Ruiz de la Peña

A. Arteaga, *Creatio ex amore. Hacia una consideración teológica del misterio de la creación en el Concilio Vaticano II*. Anales de la Facultad de Teología (Santiago de Chile 1995) 134 pp.

Se acepta comúnmente que la teología de la creación (TC) no es uno de los temas relevantes en el Vaticano II. Sin embargo, no deja de tener interés su tratamiento en los textos conciliares. Al estudio de esta cuestión se consagra el presente trabajo, tesis doctoral defendida en la Facultad Teológica de Santiago de Chile, a los treinta años de la clausura del Concilio. La primera parte describe cuál es la situación actual de la TC; tras el eclipse de la temática en los años setenta, se asiste hoy a su reactivación y renovación en la que los textos conciliares han influido, no sólo

por el hecho de que el Vaticano II ha impulsado un nuevo estilo en el que-hacer teológico, sino además porque la misma doctrina de la creación está presente en ellos como una especie de «subsuelo continuo» (L. Armendáriz). El Concilio, en efecto, la sitúa en el marco de la historia de la salvación, confiriéndole así un carácter dinámico y superando los esquemas dualistas (creación-escatología, progreso-Reino) propios de las exposiciones preconciatares.

En la segunda parte de su investigación, el autor estudia los textos conciliares, en los que aparecen los términos clave de la TC (*creatio, creator, creatura, creare* y afines), el proceso seguido por la temática en las diversas fases redaccionales y, en fin, las apoyaturas escriturísticas y patrísticas utilizadas por el Concilio. Esta parte concluye con unas consideraciones sobre las dimensiones de la doctrina conciliar: la antropológica, la trinitaria (la menos desarrollada) y la soteriológica. Esta última es, con mucho, la más importante; relaciona la creación con el pecado, la redención y la consumación escatológica, poniendo de manifiesto la unidad del plan divino y la recapitulación de toda la realidad en Cristo. La tercera y última parte trata de presentar las conclusiones del entero estudio. Se ofrecen, a tal fin, los elementos articuladores de una doctrina de la creación inspirada en el Vaticano II. Serían los siguientes:

a) la TC ya no puede seguir exponiéndose con un sesgo prevalentemente filosófico o preteológico, sino como el fundamento o sustrato de la economía de salvación actualmente vigente, según el plan divino;

b) la condición creatural ostenta una estructura dialéctica: el ser creado es, a la vez, dependencia radical del creador y consistencia y bondad igualmente radicales. «Una independencia dependiente», he ahí la paradójica urdimbre de la criatura, que desvela además el núcleo mismo del misterio del ser (creado) y del Ser (creador), así como la relación entre uno y otro;

c) la TC debe superar su «insularidad temática» y abrirse al diálogo con las ciencias de la naturaleza y con el resto de las áreas teológicas, sobre todo la soteriología y la escatología;

d) finalmente, la TC ha de mostrar que la lógica última de la realidad creada es la lógica del amor. *Creatio ex amore*; esta fórmula (que aparece dos veces en los textos conciliares) resulta hoy más significativa que la clásica *creatio ex nihilo*, toda vez que «la nada no dice hoy nada» a una cultura nihilista.

Hasta aquí, la reseña de este valioso estudio. No quiero concluir la sin sugerir dos acotaciones marginales. Ante todo, el lector habría agradecido que las páginas dedicadas en el primer capítulo a describir los rasgos de una renovada TC (pp. 34ss.) fuesen algo más que una mera enumeración de rúbricas. En segundo lugar: lo que se significa con la expresión *creatio ex amore*, ¿no está ya presente en la vieja fórmula *creatio ex nihilo*? Ciertamente se trata de una presencia implícita, y que por ende no está

de más explicitarla. Pero no estoy seguro de que sea correcto plantear ambas fórmulas en disyuntiva.

En todo caso, huelga decir que este trabajo constituye una muy útil aportación al estudio de la teología creacionista, así como una interesante cala en aspectos poco atendidos de las enseñanzas del Vaticano II.

Juan Luis Ruiz de la Peña

Flórez, G., *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid: BAC 1993) Colección «Sapientia fidei» 2, pp. 379.

Estamos ante un buen manual de teología, que puede prestar un servicio importante a los estudiantes de teología y a aquellas personas a quienes interesa adquirir un conocimiento documentado del sacramento de la penitencia y de la unción de enfermos.

De las 379 páginas que componen la totalidad del libro, 310 abarcan el estudio de la penitencia sacramental. El sacramento de la unción de los enfermos, tratado más escuetamente en este volumen, se expone casi de una forma esquemática, pero, eso sí, mostrando aquellas cuestiones que constituyen los grandes ejes en torno a los cuales gira la actual reflexión teológica sobre el sacramento de los enfermos. Es de agradecer la posibilidad que, desde el principio de la obra, se le brinda al lector de acceder a una amplia bibliografía, que ha ido apareciendo a lo largo de las tres últimas décadas y que se ocupa del estudio de los aspectos teológicos, litúrgicos y pastorales de ambos sacramentos.

Ciñéndonos ahora a la primera parte, la más amplia, que se refiere al tratado del sacramento de la penitencia, todo el estudio se compone de diecinueve capítulos. Preceden a los temas bíblicos dos capítulos (pp. 3-23), que ejercen una función más bien introductoria. Se refiere el primero a la situación actual por la que atraviesa la práctica de la penitencia, señalando los diversos factores que influyen en la crisis que padece este sacramento. Se recoge, asimismo, la valoración ascendente del concepto «reconciliación». La tarea reconciliadora de la Iglesia en la sociedad actual tiene hondas repercusiones positivas en las relaciones de los hombres y de los pueblos. El segundo capítulo hace una descripción antropológica de la conversión. El sacramento de la reconciliación se enraíza, como ningún otro sacramento, en la condición humana y, concretamente, en el fenómeno religioso de la conversión, en el que actúan de forma convergente factores físicos, psicológicos, intelectuales, morales, religiosos, etc. Es el hombre entero el que se siente interpelado y comprometido en la tarea de orientar su vida en otra dirección fundamental.

Las grandes cuestiones bíblicas se articulan en cuatro capítulos, del III al VI (pp. 25-78), ambos inclusive. Se inicia la teología bíblica veterotestamentaria con el tema fundamental de la conversión, que a lo largo de

toda la Sagrada Escritura se sitúa ante dos referencias: una la que dice relación al pecado: sin este presupuesto sería ininteligible la llamada a la conversión; y otra referencia, que atañe al perdón que Dios ofrece al pecador arrepentido. El hecho de tratar aquí la realidad del pecado (pp. 28-30), aunque sea de un modo sucinto, es un acierto. La forma concreta de conciencia de pecado de la que se parta, va a condicionar inevitablemente el modo de entender y vivir la gracia del perdón, de la reconciliación y de la conversión en el sacramento de la penitencia.

La invitación a la conversión en el mensaje evangélico va muy ligada a la fe en Jesús y a la adhesión existencial a su persona. Después de hablar del perdón de los pecados como efecto de la obra redentora del Señor, expone el autor el tema bíblico de la solidaridad de la Iglesia con el pecador, que se manifiesta especialmente en la oración y en la corrección fraterna. La primitiva comunidad tiene clara conciencia de su identidad, que se cifra sobre todo en la nota de la santidad, fruto de la gracia de Cristo. La santidad de la Iglesia, entendida como esfera de la gracia, aparece con frecuencia en los escritos paulinos contrapuesta a la esfera del pecado. Esta oposición entre las dos esferas antagónicas se expresa también en la tensión antropológica entre el hombre «carnal» y el hombre «espiritual», entre las obras de la «carne» y las obras del «espíritu».

Especial mención merece el caso del cristiano de la comunidad de Corinto, que convive con su madrastra y que motiva la reacción severa de san Pablo (pp. 58-64). Aquí sí que nos encontramos con el auténtico destinatario del sacramento de la penitencia: el bautizado pecador. De este texto paulino se destaca la repercusión comunitaria del pecado y la consiguiente declaración de excomunión. Esta «separación» del pecador no tiene el sentido de un rechazo, G. Flórez habla de un «castigo», que tiene por objeto someter al bautizado pecador a la corrección, de acuerdo con el procedimiento penitencial rabínico. El autor subraya la dimensión penal de la excomunión, sin hacer la debida referencia a la dimensión antropológica «medicinal» de la conversión, que el propio san Pablo parece expresar en I Cor 5, 5: la excomunión también tiene la finalidad expresa de que «se destruya la *carne* (el hombre carnal)», a fin de que «se salve el *espíritu* (el hombre espiritual) en el día del Señor». El paso del «hombre carnal» al «hombre espiritual» puede interpretarse en la clave antropológica de la verdadera conversión.

La potestad de «atar y desatar» en Mateo 18, 18 se interpreta a la luz del uso rabínico de dichos términos. Se refiere a la facultad que tienen los responsables de la comunidad en orden a separar de la comunión a sus miembros por faltas de tipo doctrinal o disciplinar. Se «ata» excomulgando para «desatar» posteriormente levantando la excomunión.

El autor también alude a la interpretación «demonológica» de H. Vorgrimler, para quien el pecado es la atadura de Satanás. La Iglesia «desata» lo que Satanás ha «atado» previamente. Cuando G. Flórez explica el contenido del «atar» eclesial, dice que «la acción de atar viene a poner de manifiesto la verdadera situación del pecador, ligándole al poder de Sata-

nás, para que se disponga a salir de su estado de esclavitud y poder librarse de su influjo maléfico» (pp. 70-71). La primera parte de este párrafo es correcta: la Iglesia «ata», poniendo de manifiesto la situación pecaminosa del bautizado pecador; pero la segunda afirmación: «ligándole al poder de Satanás», si no se comprende en el sentido de la afirmación anterior, puede dar a entender que la Iglesia «ata» condenando al pecador, lectura que el propio H. Vorgrimler rechaza expresamente. El primer sujeto agente de dicha «ligadura» es el propio bautizado que, pecando, él mismo se somete al poder de Satanás. La Iglesia, atando, visibiliza la excomunión del cristiano, que previamente se autoexcluyó por su pecado.

La tradición cristiana relaciona de un modo especial el perdón post-bautismal con la potestad que el Resucitado confió a los Apóstoles de «perdonar-retener» (Jn 20, 23). Trento concede cierta prioridad a este texto por lo que se refiere a la explicación del origen del sacramento de la penitencia. El autor reconoce una dependencia hermenéutica entre el «atar» de Mateo y el «retener» de Juan.

La práctica y teología del sacramento de la penitencia desde la etapa apostólica hasta el Concilio de Trento abarca los capítulos VII al IX (pp. 79-186), ambos inclusive, y se expone fluida y claramente. El tratamiento de las fuentes es altamente loable y los personajes y datos históricos están bien traídos y tratados. Desde el punto de vista pedagógico, hay que agradecer las conclusiones que se hacen al final de cada capítulo. Son resúmenes que sintetizan, desde un punto de vista doctrinal, las exposiciones históricas más pormenorizadas a lo largo de cada capítulo.

Otro centro de gravedad sobre el que ha de construirse la reflexión teológica del sacramento es lo que atañe a las declaraciones y doctrina del Concilio de Trento en la sesión XIV. La exposición y comentarios de dichas determinaciones y doctrina, que el autor presenta en el capítulo XII (pp. 187-213), son justas y atinadas. Convento plenamente con él en el hecho de que «el decreto dogmático sobre la justificación, que se promulga en la sesión VI... configura en lo esencial la orientación doctrinal del Concilio y pone el fundamento para el tratamiento de otros temas, en especial el de los sacramentos» (p. 188). Especifica, en primer lugar, el autor las tesis teológicas de los reformadores y las correspondientes declaraciones doctrinales del Concilio.

La doctrina de Trento sobre el sacramento de la penitencia afecta principalmente a los siguientes puntos: 1) a la institución del sacramento; 2) a su constitución o estructura; 3) a la necesidad y forma de la confesión de los pecados; 4) al significado de la absolución; 5) al valor de las obras satisfactorias (p. 193). En este manual de teología los contenidos dogmáticos de Trento, por lo que respecta a este sacramento, quedan bien delimitados, expuestos y comentados.

Tan sólo pretendo hacer aquí una observación, que no afecta a la sustancia de la doctrina, sino al modo de explicar el valor de las obras satisfactorias. Aunque el autor reconoce que la satisfacción tiene un fin medicinal, al igual que el Concilio de Trento, G. Flórez acentúa la dimensión

*penal* de las obras de penitencia, y esa dimensión, aunque por más que diga que la «satisfacción» sacramental no es un «paga», la idea del «castigo» correctivo se mantiene en todo el libro (véanse también las páginas 61, 62 y 67); aunque «la satisfacción tiene un fin medicinal, se ordena también al “castigo” del pecado...» (p. 208). En todo caso, «aunque la penitencia se ordena a satisfacer las penas temporales», hay que agradecer al autor la afirmación, a renglón seguido, de que la penitencia se ordena «a extender y perfeccionar la conversión del penitente» (p. 209).

El resto de los capítulos, del XIII al XIX (pp. 215-310), se dedican a la reflexión teológica actual sobre el sacramento de la penitencia. Habría que acotar, no obstante, el capítulo XIV, que se centra en una exposición de los antecedentes del Ritual y las diversas formas de celebración sacramental, y también el capítulo XVIII, que es una interesante presentación de la práctica actual de la penitencia en las Iglesias de la Ortodoxia, así como en las protestantes.

En el capítulo XIII se constata el hecho de la crisis que padece el sacramento en los últimos decenios y el autor distingue tres momentos: uno, el contemporáneo al Concilio Vaticano II; otro, posterior a la reforma litúrgica conciliar; y un tercer momento, que comenzaría con el Sínodo de los Obispos de 1983, que trató el tema de «Reconciliación y penitencia», y que vuelve a traer a colación el tema de la crisis, pero con una tónica reflexiva más moderada. Comparto con el autor la convicción de que «las falsas ideas sobre este sacramento han estado siempre relacionadas con las deformaciones acerca del pecado y de la obra de la justificación; por esto, la renovación del sacramento de la reconciliación tiene que partir de una adecuada interpretación de las realidades del pecado y de la gracia, a la luz de la revelación cristiana...» (p. 224).

Asimismo, es cierto que la dimensión eclesial de este sacramento ha cobrado actualidad en los últimos tiempos. La reconciliación con la Iglesia es el efecto propio e inmediato de la mediación eclesial. El Concilio Vaticano II repara en la importancia de este efecto, señalando que el pecado es una herida que se causa a la Iglesia: la eclesialidad de la reconciliación sacramental no es separable del perdón divino, sino que lo significa y lo causa (pp. 227-234).

Especial consideración me merece el capítulo XV, que G. Flórez titula «Aspectos antropológicos del sacramento de la penitencia», y ello, porque ordinariamente, en la literatura teológica actual, se suele exponer y explicar la penitencia como sacramento del perdón divino y de la reconciliación con la Iglesia, pero con demasiada frecuencia cae en el olvido la idea de la penitencia sacramental como *sacramento de conversión del bautizado pecador*. Desde el comienzo de este capítulo, el autor explica con acierto sus presupuestos: él desea referirse aquí a la *conversión* o *penitencia* no desde una perspectiva de la fenomenología antropológica o desde la psicología o sociología, sino que desea situarse en el interior de la antropología teológica, que estudia «la situación del cristiano que se siente pecador, infiel a la gracia divina y desea retornar al Dios del amor

y de la misericordia» (p. 252). Es muy acertada la afirmación de que «en cierto modo, la experiencia del pecado ... sólo se percibe dentro de la experiencia de la conversión» (p. 253).

Cuando el autor trata de integrar la satisfacción sacramental en el proceso antropológico de la conversión, comienza reconociendo que esta parte del sacramento «queda reducida con frecuencia a una acción puramente simbólica»; «entre las diversas partes del sacramento, es sin duda ésta la menos valorada y aquella sobre la que se tienen ideas más confusas» (p. 265). Por consiguiente, es necesario recuperar el significado y la importancia de la satisfacción sacramental. Aunque el término «satisfacción» nos lleva a la idea de «paga», es preciso aclarar que el penitente recibe gratuitamente el perdón de Dios y que dicha gracia «no depende en lo esencial de la satisfacción, sino de la sinceridad de la conversión»; «la obra penitencial no es causa condicionante de la reconciliación sino *signo* del verdadero arrepentimiento» (p. 265).

En este punto concreto, opino que el autor corre el riesgo de reducir la satisfacción a la categoría de «*signo*»: «El fin de la obra penitencial no es propiamente el de «pagar» por el pecado ni el de corresponder a la gracia recibida, sino sencillamente el de *manifestar la autenticidad del esfuerzo penitencial*» (p. 268, nota 25); «dado que la satisfacción tiene en el sacramento un propio valor *significativo*, no debe ser confundida con la reforma y el cambio de vida que exige y abarca en su conjunto la obra de la conversión» (pp. 270-271). Si la satisfacción sacramental queda reducida al papel de ser sólo «*signo de la conversión*», no es de extrañar que esta parte del sacramento, que en otros tiempos tuvo un relieve principal en el proceso penitencial, sea hoy algo puramente «simbólico» y muy poco valorado. Considero que la satisfacción además de «signo» es también «*causa*», es decir, «*signo eficaz*» de la reconstrucción del hombre interior gravemente deteriorado por el pecado mortal. Si todas las partes del sacramento de la penitencia forman una unidad, «estando todas ellas integradas al servicio de una misma función» —como escribe el autor— «tienen como efecto último» no sólo la reconciliación con Dios y con la Iglesia» (p. 265), sino también la justificación y curación del bautizado pecador, la reconciliación consigo mismo: ésta es la verdadera dimensión antropológica de la penitencia sacramental.

Parece que el hecho de no haber tomado suficientemente en serio la dimensión sanante o medicinal de la satisfacción sacramental, ello no le ha permitido integrar debidamente esta parte del sacramento en el proceso antropológico de la conversión, que tiene la finalidad de restaurar en el cristiano pecador la imagen del Hijo (Rm 8, 29). Sólo así puede entenderse este sacramento como el sacramento del perdón divino, de la reconciliación con la Iglesia y de la conversión (antropológica) del bautizado pecador. No está demás recordar aquí lo que dice el Ritual de la penitencia a propósito de la satisfacción: «*La verdadera conversión se realiza con la satisfacción por los pecados, el cambio de vida y la reparación de los daños. El objeto y la cuantía de la satisfacción debe acomodarse a*

cada penitente, para que así cada uno repare el orden que destruyó y sea curado con una medicina opuesta a la enfermedad que le afligió. Conviene, pues, que la pena impuesta sea realmente remedio del pecado cometido y, de algún modo, renueve la vida» (Prenot, 6 c).

En la segunda y última parte del libro se expone brevemente el sacramento de la unción de los enfermos (pp. 313-369). Se compone de cuatro capítulos y, aunque se trata de un estudio muy resumido, se recogen, no obstante, los aspectos más importantes, que conforman un tratado teológico renovado de este sacramento de curación.

El primer capítulo expone los orígenes del sacramento de la unción en la Sagrada Escritura y en la tradición cristiana. El segundo capítulo presenta en breves pinceladas los rasgos fundamentales de la reflexión teológica desde los inicios de la sistematización teológica del siglo XII hasta los más recientes planteamientos de la teología del sacramento. El tercer capítulo aborda cuestiones referentes a la liturgia y pastoral de enfermos a la luz del nuevo Ritual. Y, finalmente, en el cuarto capítulo se ofrece un análisis antropológico que parte de la realidad humana de la enfermedad, así como un estudio de la salud y de la curación a la luz de la revelación.

Si la enfermedad es la primera condición para entender y vivir el sacramento de la unción, la curación debe inspirar la celebración y la pastoral de este sacramento. Entendiendo la «curación» como una realidad, que afecta al hombre entero, al bien total (físico y espiritual) de la persona, el sacramento de la unción de enfermos, más que ningún otro sacramento, acentúa la unidad de todas las dimensiones que estructuran existencialmente a la persona humana.

Nos encontramos ante un manual de teología que, sin duda alguna, merece una valoración positiva. La claridad de la exposición es una cualidad que agradecerán de un modo especial los estudiantes de teología. Considero que la finalidad doctrinal, que se impuso el autor desde los comienzos de la obra, ha sido realizada con acierto.

Alberto Fernández García-Argüelles

Pedro Rodríguez (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen Gentium»*. Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo, Comunión (Madrid: Ediciones Rialp, S. A. 1994) 311 pp.

El volumen presente recoge las ponencias del Simposio Internacional de Teología de 1994, celebrado en la segunda semana de Pascua. Estos simposios que la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra viene organizando están resultando de verdadero interés.



En el caso presente se trataba de conmemorar el XXXº Aniversario de la Constitución *Lumen Gentium*, del Vaticano II, bajo la experta dirección de Pedro Rodríguez, que logró concitar las contribuciones de Gerhard L. Müller, José A. Domínguez, Antonio Aranda, Joseph Doré, Achille M. Triacca, el propio Pedro Rodríguez, Eleuterio Fortino, José R. Villar, Harding Meyer (luterano) y A. González Montes, que firma esta recensión.

El simposio se articuló en torno a dos ejes: uno, las grandes imágenes que dan cuerpo estructural a la Constitución conciliar (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo); el otro, la sacramentalidad de la Iglesia como un todo y su condición de congregación realizada o comunión. P. Rodríguez explica esta articulación estructural del simposio con todo detalle y da cuenta de las metas perseguidas con la convocatoria de los teólogos mencionados. La *primera parte* del libro, en consecuencia, es el resultado de la consideración en retrospectiva evaluación de la eclesiología del Vaticano II emanada de las imágenes que le dan cuerpo. Las intervenciones se dividen en torno a dos epígrafes: el primero de carácter histórico-teológico se ocupa de «La comprensión trinitaria de la Iglesia» (G. L. Müller) y «Las interpretaciones postconciliares» (J. A. Domínguez); el segundo epígrafe, de carácter histórico-dogmático es más amplio: «Cristo y la Iglesia» (A. Aranda), «Del cuerpo eclesial al discurso cristológico» (J. Doré), «El Espíritu Santo y la Iglesia» (A. Triacca) y «El Pueblo de Dios» (P. Rodríguez).

La *segunda parte* quiso someter a la consideración ecuménica la eclesiología postconciliar, tomando dos referencias de perspectiva: el diálogo católico-ortodoxo y el católico-protestante. De la primera se encargaron Mons. E. Fortino (Subsecretario del Pontificio Consejo para la Unidad y encargado del diálogo católico con las Iglesias orientales), por lo que hace a la evaluación católica en su conjunto; y José Ramón Villar, que afrontó la teología ortodoxa de la Iglesia local.

De la segunda perspectiva se ocuparon el luterano Harding Meyer (antiguo director del Centro Ecuménico que la Federación Luterana Mundial tiene en Estrasburgo), autor de la ponencia «La eclesiología de la Reforma protestante y su comprensión de las imágenes de la Iglesia»; y A. González Montes (Director del Centro Juan XXIII, de Salamanca), quien examinó el significado y alcance que se da a las imágenes de la Iglesia en las Relaciones oficiales de los diálogos bilaterales internacionales entre la Iglesia Católica y las otras confesiones cristianas.

Es imposible pormenorizar cada una de las contribuciones, pero es obligado resaltar su calidad y pertinencia, las mismas que hacen de este libro una referencia obligada de la evaluación presente de la eclesiología postconciliar emanada de la Constitución *Lumen Gentium*, y del desarrollo de sus virtualidades (no todas desarrolladas) en el postconcilio. Se trata de un análisis que centra el debate suscitado por el Sínodo de 1985, conmemorativo de los veinte años de la clausura del Vaticano II, a propósito de unas imágenes, cuyo valor antropológico y sociológico no puede ser absolutizado sin herir el equilibrio del discurso eclesiológico de la Consti-

tución y sin perder de vista que las tres grandes imágenes sirven al esclarecimiento del misterio de la Iglesia.

En este sentido, las ponencias de J. A. Domínguez y Pedro Rodríguez, por hacer algunas alusiones, sirven para pulsar la contraposición post-conciliar de imágenes y delimitar bien los «intereses» eclesiológicos en juego. Triacca traslada la reflexión a la condición figurada del lenguaje y sus diversos registros o «modelos», lo que permite una mejor comprensión de la Constitución.

Debatido ha sido asimismo el problema de la tensión entre cristología y eclesiología, tratado por Aranda y Doré, pero la solución siempre pone en juego los intereses estructurales de la Iglesia en relación con los núcleos teológicos. Igual pasa con la tensión entre Iglesia universal y local, por lo que al diálogo católico-ortodoxo se refiere; y otro tanto sucede con el diálogo católico-protestante, pues al pulsar el alcance de las imágenes en relación con los núcleos de una y otra dogmática de la Iglesia puestas en juego, salen a flote las diferencias y también la posibilidades de convergencia, si esas imágenes sirven para salvaguardar lo que se quiere mantener asegurado de la propia visión del misterio de la Iglesia. La aproximación teológica así lograda entre las confesiones cristianas ha sido grande. Mas sea el lector quien vea por sí mismo las ponencias y juzgue.

Adolfo González Montes

Hans Küng, *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia* (Madrid: Trotta 1993) 211 pp.

La obra del conocido teólogo suizo, afincado desde hace largos años en Tubinga, se compone de una colección de artículos que tienen como tema central los problemas y retos de la Iglesia actual y las propuestas de cambio que, en su opinión, son necesarias para una verdadera reforma de la Iglesia en la línea de lo iniciado en el Vaticano II. La obra termina con una pequeña documentación que consta de varias declaraciones conjuntas de teólogos europeos en el tiempo postconciliar, desde la primera: «Por la libertad de la teología», publicada en 1968, hasta las más recientes hechas en 1989, entre las cuales se encuentra la famosa «Declaración de Colonia».

Para quien conoce la trayectoria de este teólogo no sorprenderán muchas de las afirmaciones radicalmente críticas que suele dirigir contra la jerarquía y sobre todo contra el pontificado actual. Para quien le lea por primera vez puede quedar altamente sorprendido del tono, la frecuencia y la contundencia de sus opiniones negativas en torno a muchas personas e instituciones relevantes de la Iglesia de nuestros días.

Una cosa es clara: como todos los libros de Küng, éste es también polémico y controvertido. Contiene propuestas innovadoras y audaces, así como

análisis muy subjetivos y parciales. Sus ataques son personales, duros, implacables. Sus posiciones a veces son extremas. Pero quien busca intencionalmente la polémica y es provocador deberá estar dispuesto también a encontrarse con grandes oposiciones. Por eso, algunas observaciones críticas que se le pueden hacer son, en nuestra opinión, las siguientes:

— En general, y a pesar de decir expresamente lo contrario, domina en toda la obra la tónica de resentimiento y de agresividad contra el Papa actual, al que califica de «polaco, intransigente e incapaz de aprender de la historia ... prisionero del paradigma medieval, contrarreformista y antimodernista de su patria» (pp. 80-81). Ello hace ocultar totalmente los aspectos positivos y los reales avances que en muchos campos eclesiales está representando el pontificado de Juan Pablo II. El resentimiento de Küng tras sus avatares teológicos, por los que tuvo que abandonar la enseñanza de la teología, le impide una mínima objetividad en sus valoraciones sobre el Papa de nuestros días.

— En segundo lugar, y es lo más decepcionante del libro, se pasa en casi todos los artículos por encima de una verdadera argumentación teológica, para rebajarse a un nivel de panfleto publicitario en defensa de la propia causa y para halago de unos pocos oídos, desde luego menos de los que él afirma. Porque no es verdad que hay en la Iglesia una «desesperación general» (p. 119). No es verdad que dentro de poco nuestros obispos serán «generales sin ejército» (p. 70).

— En tercer lugar, causa un cierto estupor que alguien que se precia de ser teólogo en la Iglesia católica hable constantemente de «la Iglesia oficial», «la Iglesia de arriba» y, en general, de «la jerarquía», con los únicos apelativos de torpe, ciega, autoritaria y tirana (por ej., p. 141), para oponerla a una masa santa, responsable y auténtica que es siempre llamada «Pueblo de Dios», pueblo que irremediablemente ha de estar opuesto a sus pastores. Y digo que causa estupor porque nadie mejor que él, como perito del Concilio (pero abandonó éste en vez de luchar en él, eso no lo dice), sabe que justamente la doctrina de la *Lumen Gentium* ha tratado de terminar para siempre con esa errada división de la Iglesia en jerarquía y pueblo. Para ello el Vaticano II invirtió el orden de los capítulos segundo y tercero de esta Constitución, precediendo el del «pueblo de Dios» al de la «jerarquía», para mostrar que ella está dentro del pueblo de Dios y que la condición de bautizado representa la fundamental igualdad ontológica de todos los miembros de la Iglesia antes de toda división en carismas y ministerios. Empeñarse en continuar con la concepción dualista anterior es grave.

Todo ello tiene que ver con la concepción de lo que para Küng es la Iglesia verdadera, la Iglesia de los orígenes, tal como lo expresó ya hace años en su obra eclesiológica: *La Iglesia* (cf. p. 63). Se trata, según él, de una Iglesia carismática, sin jerarquía, la Iglesia de la libertad en el Espíritu, tal como él cree ver que se daba en las comunidades paulinas. Sólo que, lamentablemente, esta Iglesia no es la del NT, sino una extrapolación interesada de unos textos paulinos que no reflejan la constitución de

la Iglesia postapostólica. Una figura artificial que no permite ver una continuidad con la evolución posterior, a no ser que Küng sostenga que toda la evolución posterior a las Iglesias paulinas sea un fallo o desviación, como sostenían los teólogos protestantes liberales. Aquí radica uno de los errores eclesiológicos de Küng que deforman toda su visión de los problemas en la Iglesia, pasada y actual.

Por otra parte, es admirable la capacidad de manejo en la unilateralidad de las argumentaciones y de los textos que se aducen (los textos citados del Concilio los corta según la parte que le interesa). Cuanto más reprocha él la unilateralidad de otros, más parcial y engañoso se hace su discurso. Y puesto que las verdades a medias pueden ser más dañinas que las mentiras estamos aquí ante un caso serio, sobre todo teniendo en cuenta que la ocultación de la verdad en este caso es repetida y plenamente consciente. Ello aumenta, sin duda, su responsabilidad.

Para mostrar lo dicho baste sólo un ejemplo, aunque, por desgracia, los ejemplos se podrían multiplicar. En la página 110, cuando trata de señalar los argumentos que el Magisterio y la teología católica aducen para la imposibilidad del acceso de la mujer al ministerio sacerdotal, él señala los siguientes: «por la mujer entró el pecado en el mundo; la mujer fue creada en segundo lugar; la mujer no ha sido creada a imagen de Dios; la mujer no es miembro completo de la Iglesia; el tabú de la menstruación». ¿Dónde encuentra Küng hoy estos argumentos? ¿En qué documentos del Magisterio actual? ¿En qué teólogos de los que hoy se plantean la cuestión en profundidad? Él sabe perfectamente que éstas no son las razones de la teología ni del Magisterio actual ante esta cuestión eclesiológica y sacramental de primer orden, y, sin embargo, ridiculiza a la jerarquía y banaliza la cuestión teológica, mintiendo descaradamente. Así lo único que consigue es un fácil aplauso de ciertos sectores, pero ante los teólogos es el ridículo propio y el desprestigio de su labor como profesional de la teología. Como he dicho, ejemplos como éste se pueden ver a lo largo de toda la obra.

Algo que llama poderosamente la atención en el libro es la utilización del dato sociológico a través de las encuestas (véase, p. ej., p. 70). El modo de presentarlas da la impresión de que el conocimiento de las verdades de fe y de moral se alcanza a través de las mayorías, en temas tan importantes como el control de la natalidad, el divorcio, el aborto, el celibato sacerdotal, la intercomión eucarística con comunidades eclesiales separadas, la infalibilidad pontificia, etc. Pero, ¿acaso cree él de verdad que una mayoría encuestada (normalmente por periódicos) es el criterio más objetivo para saber sobre temas de fe y costumbres? ¿Cómo pueden ser tomadas en serio las fuentes teológicas que él maneja? Es de sospechar que si Küng viviera en tiempos pasados justificaría tranquilamente los mismos errores del pasado que hoy deploramos y que, por desgracia, eran patrimonio de la mayoría de entonces (desde la Inquisición hasta el nazismo). ¿Es esta «fe» en las mayorías lo que le ha llevado incluso a afirmar que el aborto es una parte de la libertad de la mujer y de sus conquistas en nuestros días? (p. 56).

Otra cuestión importante en juego es la del clericalismo. Naturalmente él huye de esta peste como del diablo. Pero, tal como le reprocha el obispo Georg Moser (pp. 119-126), tratando de huir de un horrendo clericalismo, continuamente deplorado, al final aboga por uno nuevo, de corte distinto, pero a la postre clericalismo. Según él, lo ideal es hacer girar todo en torno al ministerio ordenado, en cada pequeño pueblo y en la ciudad. Para ello Küng encuentra la solución de forma sencillísima: abolición del celibato y ordenación de la mujer. La solución no deja de ser ingenua, poco profunda y poco realista.

El tono catastrofista que él presenta respecto al clero y la falsedad de muchas de las cifras que aduce dicen poco a favor de su búsqueda sincera de los importantes problemas pastorales que hoy tiene planteada nuestra Iglesia europea. Su polarización creciente sobre algunos puntos le impide ver el amplio espectro de novedades que el Espíritu Santo está suscitando para la revitalización de la Iglesia. A la vista de los retos pastorales tan arduos y apasionantes ante los que se enfrentan nuestras Iglesias del viejo mundo, ¿cómo se puede él empeñar en la cuestión del celibato, diciendo incluso «que contradice claramente los derechos humanos» (p. 141) como si esa fuera la panacea de las soluciones o una de las cuestiones más importantes de nuestra Iglesia? Es una cuestión ciertamente de peso, pero algo significará también en ella lo que el Sínodo postconciliar dijo sobre el tema, lo que el Magisterio episcopal y papal siguen sosteniendo y también lo que los mismos laicos dicen al respecto, a veces muy distinto de lo que les hace decir H. Küng en sus encuestas. Reducir la crisis del ministerio sacerdotal y su nueva ubicación en la Iglesia y en la sociedad a la cuestión del celibato y la ordenación de la mujer es una miopía bastante considerable. En esta cuestión la paciencia histórica es decisiva, una paciencia que no excluye la pasión por hacer prevalecer la verdad, pero una pasión trabajada de muy diversa forma.

Respecto a uno de sus temas favoritos, el ecumenismo, también se da aquí el grave problema de las medias verdades y de las falacias del lenguaje. Véase en una cuestión tan clara como la de la celebración conjunta de la Eucaristía entre las Iglesias de diversas confesiones. Cuando él presenta las razones para la imposibilidad de la intercomunidad presenta algunas de importancia, pero conscientemente se deja en el tintero las razones principales. Para nada aparecen razones de teología eucarística, razones de la Tradición, unánime en este punto a través de los siglos, y las razones eclesiológicas de fondo (p. 154), todas ellas ciertamente conocidas por él. Se permite ridiculizar cuestiones tan serias como la oración por la unidad, el sufrimiento por la separación. Se limita a acusar a los de siempre y a ocultar lo fundamental. Eso no es jugar limpio, no contribuye en absoluto al progreso del ecumenismo y lo único que pueden conseguir sus posiciones es oscurecer la auto-comprensión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y como poseedora de la nota de «unidad» como esencia de su misma constitución. Quizá por eso él es tan poco escuchado en los principales foros del ecumenismo actual. Ciertamente sus posiciones en

este campo no representan ya a ninguna confesión, por lo que él mismo se ha puesto fuera de juego y de interés para el ecumenismo.

Por otra parte, sus análisis sobre las causas de los cambios eclesiales en los últimos decenios son a veces tan simplistas y unilaterales que resultan muy poco creíbles. Basta leer lo que dice sobre la actual «política romana» y sobre las crisis eclesiales del postconcilio (p. 161). No se aprecia ni profundidad ni afán de búsqueda de la verdad en la valoración de los problemas. Todo se reduce a cuatro «slogan» que suenan bien en ciertos ambientes críticos antirromanos y que no pueden satisfacer al espíritu que busca rigor en cuestiones tan actuales para explicar nuestro presente.

Por último, una cuestión muy personal de Küng. Continuamente apela él a la fe perseverante, a la esperanza teologal, basada en la doctrina bíblica y el destino del Crucificado, para mostrar que sus posiciones tienen sentido más allá de su aparente fracaso. Hasta aquí todo perfecto. Pero de nuevo, irremediabilmente, nos topamos con la verdad a medias. Lo anterior es correcto, pero no funciona desde el momento que nadie como él ha buscado y sigue pidiendo desde el ámbito de la teología la plausibilidad del cristianismo. Nadie como él ha cedido tanto ante el espíritu de la época para buscar el aplauso de lo que él reclama como corriente progresista en la Iglesia y fuera de ella, en una sociedad secularizada en la que estorban las exigencias radicales del Evangelio. Y nadie como sus «contrarios» (Papa, obispos y teólogos que no piensan como él) tienen que sufrir tanta burla, crítica despiadada y falta de éxito por mantenerse firmes en las verdades evangélicas que pertenecen a la entraña de la fe y abren futuro a la humanidad. Para comprobar lo dicho basta leer toda la conferencia de Küng titulada: «Visión de una Iglesia del futuro».

¿Cuándo se va a percatar H. Küng que una Iglesia que se pliega a los «dogmas» (tantas veces falsos) de la época no sólo traiciona fácilmente su origen e identidad sino que también se hace irrelevante en su misión hacia el mundo? Una Iglesia que se mundaniza no sirve ya para el diálogo con el mundo. Un Iglesia «moderna» y «progresista» tal como él la diseña (ej., pp. 51-58) poco o nada tiene que decir a una sociedad tan hedonista, consumista y descreída como en general se ha convertido la sociedad occidental. Por otra parte, es de temer que los grandes problemas sociales de la humanidad, ante los que la Iglesia tiene que dar una respuesta, están en otras latitudes y en otras coordenadas que en las que Küng se mueve. H. Küng, como tantos otros, peca continuamente de eurocentrismo y americanismo. Ante los problemas globales de la humanidad, la Iglesia católica está llamada a aportar su palabra. Pero esa palabra no puede consistir en la simple abolición de toda diferencia, social, sexual, económica, religiosa, etc., tal como Küng sugiere. Las cosas, por desgracia, suelen ser más complicadas.

Respecto al progreso en la Iglesia, es claro que ella debe seguir avanzando y abriendo nuevos horizontes, puesto que el Espíritu Santo la guía en el descubrimiento cada vez más consciente de la Verdad. Lo que man-

tiene hoy la jerarquía no es la última y definitiva palabra sobre algunos temas espinosos y controvertidos. Todos sabemos que el Magisterio ordinario no es infalible y que la teología no puede reducirse a ser mera repetidora de lo que dice el Magisterio. Pero «el caso Küng» hace tiempo que se ha salido de estas coordenadas para situarse en una actitud y en unas posiciones doctrinales que le hacen dudosamente católico en su forma de buscar la reforma de la Iglesia.

En resumen, como se ve, un libro polémico. Un libro en el que no faltan algunas intuiciones valiosas para buscar caminos pastorales en el futuro (cf. pp. 85-106). Un libro que contiene parte de verdad en algunas de sus críticas, al tocar sin tapujos heridas abiertas en nuestra Iglesia actual. Pero un libro que no deja de suscitar a veces lástima por la polarización, la unilateralidad y el resentimiento de su autor al tratar temas que de por sí se prestan a una reflexión mucho más constructiva, profunda y eclesialmente responsable.

Fernando Rodríguez Garrapucho, SCJ