

no son de fiar (p. 33). Igual se diga de otras muchas afirmaciones que están apoyadas más o menos en el mismo principio: no fiabilidad para la presencia de Pablo en la lapidación de Esteban (p. 48), para su vinculación a Bernabé en la predicación de Antioquía (p. 65), para su papel más bien informativo en la asamblea de Jerusalén (p. 72), etc. También me parece desmesurada esa libertad que supone en otras narraciones de los Hechos, v. gr. en los relatos a partir de la prisión en Jerusalén (Act. 21, 27-28, 30): «esa larga serie de prolijos relatos... corresponden a la obra literaria del narrador... que quiere poner ante los ojos de los lectores de su tiempo, en unos cuadros impresionantes, las relaciones entre cristianismo y judaísmo en la conducta misma del insigne preso... habiendo utilizado para la narración dramatizada del viaje hasta Roma un material literario no circunscrito a Pablo en su forma original, completándolo de la manera más oportuna, tal como por otra parte sabemos de la literatura helenista novelesca y de viajes» (pp. 149-153). ¿Hay base objetiva suficiente para esas afirmaciones?

L. Turrado

2) DOGMÁTICA

Ch. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Trad. de A. Ortiz, Verdad e Imagen 56 (Salamanca, Ediciones Sígueme 1978) 120 pp.

Pequeño libro donde, con sobriedad expositiva y enorme poder de evocación, desde los fundamentos históricos del cristianismo y la problemática del hombre actual, se realiza un juicio de condena contra el Dios de la tradición filosófico-teológica. Reo es el «absoluto», un tipo de Dios edificado por el pensamiento filosófico-religioso, con independencia de Jesús y de su praxis (pp. 18-26). El juicio abierto comenzó ya en tiempo de Arrio y recibió su primera sentencia en Nicea; Arrio identificaba a Dios con el ser supremo de la metafísica griega, de tal manera que el hecho y figura de Jesús se convertía en dato secundario, al condenar como herejía esa postura, fijando su fe en el «homousios», la Iglesia declaró que es imposible desligar a Dios de Jesucristo (pp. 27-38). En esta perspectiva se sitúa la visión del evangelio: Jesús no ha predicado ningún tipo de Dios como entidad suprema; le ha expresado en una acción liberadora (desde el transfondo de un Espíritu Santo concebido como energía de transformación) y le ha invocado íntimamente como a Padre (pp. 39-51). En esta línea se interpreta y recupera la historia israelita: frente a quienes consideran el antiguo testamento como documento doctrinal que ha fijado la imagen de Dios, Jesús lo entiende como testimonio de una acción liberadora donde Dios aparece básicamente como fuente y poder de libertad (pp. 52-66). Partiendo de aquí se interpreta la fe del nuevo testamento y de la iglesia antigua: el símbolo trinitario es la expresión de aquella voluntad radical de no separar a Dios de la acción liberadora de Jesús y del poder transformante del Espíritu (pp. 67-77).

Hasta aquí la línea expositiva del Duquoc, con su intento por destacar lo que podríamos llamar la gran esquizofrenia del pensamiento cristiano. a) Por un lado, el Nuevo Testamento, la liturgia y la misma fe primitiva han combatido la existencia de una especie de «absoluto divino» independiente de Jesús y de su obra; de Dios sólo se habla en un contexto de

acción liberadora, como Padre, Hijo y Espíritu. b) Sin embargo, la tradición teológica ha seguido postulando la existencia de una especie de absoluto extracristiano que se convierte en clave hermenéutica del misterio. Pues bien, para superar esa esquizofrenia, recuperando los datos originales del cristianismo y convirtiéndolos en palabra de libertad para el hombre actual, ha escrito Duquoc este libro, trazando las líneas del «Dios diferente».

Para recuperar la simbólica trinitaria, el autor utiliza categorías básicamente psicológico-sociológicas. Del «padre imaginario», como absoluto del deseo, a través de la gran herida del edipo (separación de la madre y aceptación de los hermanos), se pasa al «padre simbólico» que fundamenta, reconoce y hace ser al hijo en libertad. Por otra parte, la dualidad padre-hijo, que tiende a cerrarse en sí misma, como expresión de un amor dualmente egoísta, ha de romperse de nuevo en la fuerza del espíritu que es el poder de la creación abierta, la libertad que se ofrece, el amor que se comparte, la memoria en que se vive. Aquí ha de cimentarse la simbólica trinitaria; sólo a partir de ella, en una visión que está centrada en Cristo como el Hijo está abierto al Padre en el Espíritu, encontramos la garantía de una visión liberadora y humanizante de Dios (pp. 78-92). Desde aquí se tiene que repensar la tradición teológica, en un esfuerzo de creatividad que permita superar la visión egoísta de un Dios que se autoconoce y autoama de manera narcisista (modelos trinitarios tradicionales en occidente), para elaborar una concepción de Dios dinámicamente abierta y creadora (pp. 93-100). Sobre ese fondo se puede postular como ideal aquella gran palabra de «dejar a Dios en libertad»; que ninguna de nuestras teorías o prácticas le captive, que Dios sea Dios, como misterio de libertad liberadora (pp. 101-117).

Tal es el contenido de este librito. Su autor ha visto los problemas, los ha expuesto con claridad, ha trazado caminos de solución... Y todo eso lo ha hecho con sencillez, con maestría. Pues bien, después de haber repensado sus afirmaciones, tenemos que añadir que hay algo que no logra convencernos. Nos parece demasiado sencilla la visión del Dios del Viejo Testamento como «praxis»; pensamos que el «absoluto» del pensamiento filosófico-religioso ofrece más que una teoría; sospechamos, en fin, que la trinidad tiene algo que ver con el misterio y el sentido ontológico de la realidad y no puede resolverse sólo con imágenes psicológicas. En todo el libro echamos de menos el temblor de la experiencia sacral, ese matiz de misterio que está en el fondo de las viejas tradiciones religiosas. Pienso que el autor ha simplificado las cosas. La historia resulta más rica de lo que él presupone. Y, por otra parte, cuando intenta formular un planteamiento nuevo de la simbólica trinitaria a partir de los esquemas de Freud y en fondo de liberación hay algo que no puede convencernos. El tema planteado es más profundo, las cuestiones en juego más abismalmente inaccesibles; no se arregla la dificultad acudiendo a imágenes psicológicas y exigencias de praxis. Eso está muy bien, pero pensamos que no lo agota todo.

Xabier Pikaza

J. Espeja Pardo, *Jesucristo, palabra de libertad*, Estudio Teológico de San Esteban. Glosas 5 (Salamanca, Editorial San Esteban, 1979) 318 pp.

El autor, dominico, ha enseñado muchos años teología de carácter escolástico en la facultad de San Esteban, Salamanca. El contacto con los problemas de Costa Rica y el trabajo pastoral en la zona de Vallecas (Ma-

drid) le ha sensibilizado para una lectura nueva del evangelio y la vida de Jesús. En esta perspectiva ha surgido el libro que ahora presentamos.

En su dimensión formal se trata de un bonito libro de textos: unos apuntes de clase, bien estructurados, claros en la exposición, austeramente sencillos, siempre sugerentes. Por lo que toca al contenido la opinión de nuestro autor se inscribe en línea de liberación: «Podemos escribir muchos libros sobre las interpretaciones que han surgido en las distintas épocas; así tendríamos una historia de la cristología. Pero lo que resulta ineludible para nosotros es una lectura desde nuestra situación, buscando que la Palabra dé respuesta elocuente a nuestros interrogantes propios. Con esta visión han sido programadas las tres partes del libro» (p. 19).

Entre las preguntas que el tiempo actual eleva al Cristo, el profesor Espeja ha destacado las que están relacionadas con la problemática social y la acción liberadora. Eso significa que la cristología ha de entenderse en la perspectiva de compromiso por los pobres, en la línea de un camino que se despliega como búsqueda de justicia.

Lógicamente, en esta perspectiva, nuestro autor delimita y selecciona los autores que le sirven como base de comprensión y punto de partida: González Faus, José Alonso, Yon Sobrino. Más aún, la misma perspectiva delimita el contenido y densidad de la temática estudiada: los presupuestos del Antiguo Testamento, los gestos significativos de Jesús, la situación del hombre... Por todo esto debemos señalar que, siendo válido, este libro resulta limitado. Tiene valor por su claridad, su capacidad sintética, su enfoque de conjunto. Pero, fuera de eso, su aportación en plano de reflexión teórica resulta limitada; no añade mucho a lo que en otras ocasiones habíamos escuchado, tanto en el campo bíblico —que ocupa las dos terceras partes del libro— como en el estudio de la tradición —resumido en poco más de treinta páginas—.

En resumen, se trata de una obra que es valiosa dentro de sus límites y profundamente significativa en el conjunto de la producción teológica actual: es significativa porque nos ayuda a ver las posibilidades y los riesgos de una teología que pretende ser liberadora. Después que un teólogo se ha decidido por los pobres y por la transformación social (decisión que nos parece absolutamente coherente y necesaria) los grandes problemas siguen estando abiertos: el sentido de la historia, la realidad de lo divino, la encarnación del Logos de Dios, la unión de lo divino y de lo humano, el sentido de la cruz, la realidad de la resurrección, la esperanza escatológica... Sobre todo eso queda todavía mucho que pensar y que decir.

X. Pikaza

M. Benzo, *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978) 279 pp.

El autor nos ofrece en este libro el resultado de veinticinco años de docencia e investigación sobre la problemática de la antropología teológica. Los dos primeros capítulos, de carácter introductorio, se ocupan de la noción misma de «antropología teológica» en el actual contexto cultural e ideológico, y de sus desarrollos en el significativo ámbito de las teologías dialécticas, cuya influencia en los restantes proyectos teológicos contemporáneos es bien conocida. A partir de aquí, el autor expone en otros tantos capítulos

las cinco cuestiones siguientes: ¿está el hombre naturalmente abierto a lo sagrado?; ¿penetra lo sagrado en el hombre y lo modifica?; ¿hay en el hombre algún elemento más sagrado que los otros?; ¿tiene el mal una dimensión sagrada?; ¿es más sagrado el origen del hombre que el del resto de las criaturas?

¿Está el hombre naturalmente abierto a lo sagrado? La pregunta repone en otros términos la clásica cuestión de la relación natural-sobrenatural. Tras una descripción de la categoría de *lo sagrado* (lo que es, a la vez, misterioso y supremamente valioso), Benzo distingue en ello un doble estrato (lo sagrado absoluto y lo sagrado relativo), localiza en el símbolo su lenguaje expresivo, y estipula las posibles vías de acceso a su realidad, recusando así la tesis de los teólogos radicales que creen definitivamente ocluido dicho acceso para el hombre de la cultura científico-técnica.

¿Penetra lo sagrado en el hombre? Así parece probarlo la existencia en la conducta humana de una dimensión ética. El autor toca aquí el intrincado problema de una ética cristiana en la sociedad secular y sus implicaciones políticas. Merece destacarse el ponderado juicio que emite sobre la espinosa dialéctica marxismo-cristianismo y la eventual compatibilidad de ambos. Volviendo al planteamiento inicial (relación sagrado-profano, natural-sobrenatural), Benzo sostiene tanto la autonomía de los dos órdenes como su recíproca interdependencia, único modo de salvar el doble escollo del naturalismo y el sobrenaturalismo.

¿Hay en el hombre algún elemento más sagrado que los otros? Con otras palabras: ¿se da en el hombre, además del cuerpo, otra realidad que de alguna forma trascienda lo corporal, y que se denominaría *mente, conciencia, alma*? ¿Qué relación existe entre lo psíquico y lo físico en la experiencia humana? El autor, después de aludir a los planteamientos actuales del problema en el campo de la psicología (J. L. Pinillos) y la filosofía (C. Bruaire), nos ofrece breves panorámicas de la antropología bíblica, patristica y escolástica, para concluir, de la mano del moderno concepto de estructura, en la recuperación de una comprensión del alma como *morphé*. En todo caso, lo que singularizaría al hombre no serían las diferencias *naturales* que lo destacan sobre el resto de la realidad, sino el hecho de haber sido llamado por Dios a una relación interpersonal.

¿Tiene el mal una dimensión sagrada? Benzo rechaza, con E. Borne, todo intento de racionalizar el problema del mal. Ni siquiera la Biblia contendría una «explicación»: el mal es misterio. Como tal misterio ha sido tematizado teológicamente en la doctrina del pecado original.

¿Es el origen del hombre más sagrado que el del resto de las criaturas? Tras calificar de «imposible sueño» al proyecto teilhardiano, el autor señala la compatibilidad de las teorías evolutivas —incluso el poligenismo— con la fe cristiana, que en este campo ha de reconocer a las ciencias experimentales su específica competencia.

Más que un tratado convencional, en el que se exponen sistemáticamente *todos* los temas de la antropología teológica, el libro es un ensayo en el que se debaten algunas cuestiones selectas de este sector de la teología. Encontramos en él las cualidades a que nos ha habituado su autor: buena información acerca de las corrientes filosófico-culturales contemporáneas, claridad expositiva, juicio crítico preciso y equilibrado. En resumen, estamos ante una obra que sin duda prestará óptimos servicios a quienes se interesen por su temática.

J. L. Ruiz de la Peña

J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Colección Agora (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978) 210 pp.

En densas publicaciones (*El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975), el autor de este trabajo ha dedicado su atención al tema de la muerte. Sus obras desvelan una fina sensibilidad ante los planteamientos y dificultades del momento actual; esa sensibilidad le permite replantear los presupuestos especulativo-existenciales de la escatología, dentro de la más exigente fidelidad a las constantes de la tradición. En esa línea se mueve el libro que ahora reseñamos.

Se trata de un trabajo de investigación rigurosamente nueva en la que, siempre de primera mano y sin posible referencia a estudios previos, analiza el sentido de la muerte en los autores fundamentales de lo que hoy se llama corriente humanista o cálida del marxismo. *El primer capítulo* (pp. 15-36) se titula y es un «punto de partida»: trata del sentido de la muerte en Marx y la sitúa a la luz de un camino que va de Feuerbach a Engels, para culminar en su vertiente antihumanista en el estructuralismo de Althusser; el autor destaca el hecho de que Marx, sin tratar ontológicamente de la muerte, ha sabido centrarla en uno de los lugares más significativos de la historia: la conflictividad social y la búsqueda de una transformación humana. Frente a la impotencia o desinterés que el marxismo ortodoxo siente por la muerte, E. Bloch la ha convertido en uno de los temas primordiales de su pensamiento; de eso trata el *capítulo segundo* (pp. 37-74); después de superar una visión que recuerda la transmigración de las almas, Bloch interpreta la muerte a partir de su esperanza en el futuro de una humanidad transformada; cuando irrumpa aquel estadio nuevo el hombre se realizará en una dimensión más alta, sin caducidad, muerte o corrupciones. El *tercer capítulo* (pp. 75-118) se ocupa de R. Garaudy y subraya su visión del hombre como abierto en un proceso de trascendimiento sin transcendencia; Garaudy piensa que el individuo tiene que integrarse en la totalidad social de lo humano; de esa forma, el que muere abierto a los otros resucita en ellos; allí donde, en amor, el hombre vive para los demás ha superado la individualidad y, como Jesús, ha vencido a la muerte. En perspectiva diferente se sitúan, en el *capítulo cuarto* (pp. 119-148) los trabajos de dos filósofos checos: para M. Machovec la muerte se concibe como el medio por el cual el yo se inmerge en el proceso de la vida, abriéndose a la plenitud de una eternidad supraindividual; V. Gardavsky se enfrenta con la muerte de una forma austeramente fría, sin refugios semipanteístas, sin ensoñaciones de eternidad genérica. El *capítulo quinto* (pp. 149-174) estudia tres autores; de A. Schaff se destaca el antidogmatismo que se niega a ofrecer soluciones; de L. Kolakowsky se acentúa la búsqueda de aquello que nos permita superar el miedo a la muerte; de E. Morin, en fin, la incapacidad de vencer la muerte por medios clínicos: no hay un futuro de vida perdurable sobre el mundo.

A lo largo de cada uno de esos capítulos, y de manera particular en la *recapitulación final* (pp. 175-209), el autor ofrece anotaciones críticas y aportaciones positivas sobre el tema. La primera aportación consiste en el mismo hecho de haber constatado que la muerte empieza a ser objeto de preocupación y reflexión para el marxismo; eso significa que algo está cambiando en su manera de entender al hombre, al menos dentro de la corriente cálida. Como puntos neurálgicos para enjuiciar la visión marxista, aún dentro

de la diversidad de perspectivas que presentan los autores estudiados, Ruiz de la Peña destaca los siguientes: a) El primero y más importante es el sentido de la individualidad o del valor de la persona. ¿Puede hablarse seriamente de la muerte allí donde el hombre acaba estando determinado desde lo genérico? b) En el fondo de toda la concepción marxista subyace lo que podríamos llamar un «panteísmo larvado», una especie de visión subterránea en la que se absolutiza la totalidad como principio y centro de sentido; desde ese presupuesto es lógico que el problema de la muerte individual termine siendo soslayado. c) Sigue siendo problemático el planteamiento de la historia; entre el futuro cerrado de E. Bloch y el futuro abierto de R. Garaudy existe una divergencia fundamental, pero aún así hay algo que es común en ambos: ¿cómo pueden hablar de futuro si no hay un trascendente (o transcendencia), cómo hablar de realización abierta del hombre si no existe apertura a lo divino? El autor termina la obra constataando que el problema de la muerte no ha recibido en el marxismo una respuesta definitiva, aunque se hayan ofrecido enfoques sugerentes. Esos enfoques permiten reformular mejor los datos del propio cristianismo. Es lo que hace el autor a lo largo de su obra y especialmente en un espléndido final en que se habla de la «alternativa cristiana» (p. 197 ss.).

Esta presentación de la temática bastará para destacar la importancia de la obra. En nuestro caso ha de afirmarse, sin miedo de equivocación, que nunca en España ni fuera se había escrito nada semejante sobre un tema de tal envergadura. Esta constatación excusará la brevedad de nuestro juicio. Sólo afirmaremos que se trata de una obra sugerentemente formulada en la que se ha unido el estudio crítico del tema en el marxismo y la visión cristiana del problema. El tono general es sobrio: se cita lo importante, pero sin alardes de erudición; se analizan los temas fundamentales, pero sin caer en tecnicismos. El autor se mueve constantemente a caballo entre el pensamiento filosófico y la precisión teológica, realizando un hermoso trabajo de carácter interdisciplinar. Del marxismo ha tratado siempre con respeto y en ciertos momentos con cariño, siempre a partir de una distancia de enjuiciamiento crítico y de separación teórica. A lo largo y a lo ancho de su obra el autor se muestra, sin recelo ni miedo, como teólogo cristiano.

X. Pikaza

3) HISTORIA ECLESIASTICA

A. Moreira de Sá, *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, 7 [1471-1481] (Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1978) xx-666 pp.

Después de dos años sin recibir nuevos volúmenes de esta obra, que se caracterizaba, entre otras cosas, por la edición de un volumen cada año, nos llega ahora, en la primavera de 1979, el séptimo tomo. Ahora no depende ya del fenecido Instituto de Alta Cultura, sino bajo el nuevo organismo denominado Instituto Nacional de Investigação Científica. Es para felicitar a los responsables y para felicitarnos los lectores de que esta importante obra siga apareciendo, pese a los cambios político-administrativos operados en Portugal últimamente. En diversos números del *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid: 43 [1973] 595-97; 44 [1974] 823; 45 [1975] 742-43;