

## RECENSIONES

### 1) SISTEMÁTICA

R. Bucher, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Program*, Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 1 (Frankfurt/M-Bern-New York: Peter Lang 1986) 407 pp.

Se siguen publicando monografías académicas sobre Nietzsche (=N.), como es el caso de esta de R. Bucher (=RB), que abre la colección de Teología Fundamental dirigida por el catedrático de esta disciplina de la Facultad de Wurtzburgo, Prof. E. Klinger, con el nombre de *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*. La colección (que cuenta ya con otros títulos) quiere prestar atención al quehacer de la teología y a su estatuto: el problema hermenéutico y la fundamentación de las expresiones de fe; la concurrencia de la teología con los saberes alternativos acerca de la existencia humana; y la confrontación apologetica con rigor, según las exigencias del pensamiento contemporáneo. Todo ello —dice el editor— contando con que «un fundamento de la Teología Fundamental es por esta razón el Segundo Concilio Vaticano», refiriéndose a la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual «Gaudium et Spes».

La obra, presentada como disertación doctoral en teología en el curso 1985/86 por su Autor (=A.) en la Facultad mencionada, se propone a tenor del subtítulo analizar la obra tardía de N. como «programa filosófico-teológico». Ya el prólogo da razón del trabajo realizado: se trata de demostrar que N., en efecto, se propuso un programa de este género. Esto plantea considerar el problema, en lo que a la teología se refiere, de una manera doble: a) como pregunta por la persona que habla de Dios; y b) como pregunta por la persona que Dios es. El problema de lo personal según la concepción cristiana estriba en la consistencia de un tema central que es susceptible de abarcar dos formulaciones de hecho, al fin, coincidentes: el hombre como persona liberada en Dios y Dios como el liberador personal del hombre (p. IX).

El trabajo está dividido en *cuatro partes*, contando también la extensa *introducción*. En ella se plantea la cuestión del lugar histórico y literario de la investigación. Se considera que N. está más allá de la disputa entre teísmo y ateísmo; y se ve en él un paradigma de la existencia humana ante Dios, crítico de un concepto deficiente de Dios. Después de un análisis de criterios de carácter histórico-crítico de la obra literaria de N. que se quiere estudiar, se afirma que la categoría central de esa literatura es la «voluntad

de poder», entre otras conclusiones (pp. 43 ss.). La primera parte concebida así como introductoria abre la reflexión a una *segunda parte*, donde el A. se ocupa de una exploración de la relación entre Dios y el hombre en N. que le permite concluir una concepción del cristianismo como «religión decadente», característica del filósofo nihilista. Se ocupa primero de los conceptos de la destrucción: resentimiento, decadencia y «mundo verdadero»; describe la concepción de N. de la «cultura decadente», para pasar después a la crítica del filósofo al cristianismo. Esta se realiza desde el concepto de decadencia, fruto del resentimiento. Es el resentimiento el que conduce al hombre a una profunda contradicción consigo mismo, al verse obligado a negar partes o regiones de sí, de la condición personal propia, condenadas por el espíritu del cristianismo. Una condena que se realiza al tiempo bajo la presencia institucional y represora del sacerdote, señor del resentimiento y administrador de la decadencia. «El sacerdote —dice el A.— es para N. un *typus* de la autenticidad personal destruida» (p. 148). Se entiende la justificación postcristiana del nihilismo de N. El A. se ocupa, finalmente, de la descripción del «hombre débil» según el filósofo.

La *tercera parte* se adentra en la concepción por parte de N. de la realidad de Dios y del hombre en el horizonte de la «voluntad de poder», categoría ésta que define para el filósofo la esencia de la autenticidad. El A. clarifica al mismo tiempo el concepto nietzscheano de lo personal predicado de Dios y del hombre.

La *cuarta parte* está dedicada a una recapitulación conclusiva de los temas tratados (pp. 273-297). Para el A., no se debe extraer la conclusión precipitada de que el pensamiento de N. sea sospechoso de ateísmo, pues N. sólo denuncia una relación deficiente establecida entre Dios y el hombre, basada en la concepción de ambos como *persona* en el sentido descrito por N. como decadente, rechazada por ello por N. como concepción falta de *autenticidad*. Así las cosas parece justificada la crítica de N. al cristianismo; porque el problema del cristianismo no es para N. otro que el problema de la autenticidad personal (pp. 281 ss.). En el sentido en el que N. ve la relación entre Dios y el hombre defendida por el cristianismo, estaría justificada la crítica al mismo. Sólo contando con ella se podría tematizar debidamente la naturaleza del ateísmo de N.

A mi modo de ver se ha de hacer aquí una observación del análisis del A.: ¿no será que esta lectura de N. sólo vale para quienes somos post-nietzscheanos? ¿No está determinada por el interés teológico de recuperar para la misma reflexión teológica la crítica de la religión, pero sobre un supuesto difícil de verificar? Me explico. El filósofo de la *gaya ciencia* no pudo ver en el cristianismo semejante posibilidad de recuperación de su decadencia. Entonces, ¿en qué medida el cristianismo permite efectivamente una tal recuperación de la «fortaleza de la debilidad personal» de Dios crucificado, si no es contando justamente con lo que N. no acertó de ningún modo a ver ni siquiera en Jesús? Es decir, cabe aceptar que el dualismo antropológico de raíces metafísicas, no exentas de sombras maniqueas, deba ser siempre descartado en una definición cristiana de lo personal. No parece posible, sin embargo, «superar la debilidad» del amor personal como renuncia a la voluntad de poder, porque en ello consiste el «escándalo de la fe». Sigue vigente aquí un principio de determinación de lo personal de difícil integración en el sistema filosófico de N.

La obra de RB está bien construida y merece una lectura atenta. Es

sin duda muy meritoria su claridad de conceptos y lo es también el excelente conocimiento del autor estudiado, así como la intención apologética que mueve la reflexión con talento. Igualmente me parece encomiable el método de confrontación elegido, pues permite la recuperación de aquello que la crítica de la religión afirma cuando niega su deformación.

A. González Montes

S. Pié i Ninot, *Tratado de Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15), Agape 7* (Salamanca: Secretariado Trinitario 1989) 425 pp.

Es este un manual francamente meritorio, a pesar de las limitaciones que tiene una obra de este género. Para valorar el enorme trabajo de lectura que tiene tras de sí, el cúmulo de erudición y la actualidad bastaría sólo prestar atención a las páginas de *orientación bibliográfica* sobre Teología Fundamental de 1963 a 1988 ofrecidas por el Autor (= A) (pp. 407-412); y pasar un poco la vista por el extensísimo *índice onomástico*, con el cual se cierra el libro (pp. 413-425).

El A., profesor ordinario de la disciplina en la Facultad de Cataluña, donde también tiene a su cargo la Eclesiología, había publicado ya un *Esbós de teología fonamental*, en catalán, con el título petrinio *Donar raó de l'esperança* (Col·lectània Sant Pacià, SP XXVII; Facultat de Teologia de Barcelona/Editorial Herder 1983). Este esbozo no sólo ha sido ampliado hasta convertirse en verdadero tratado, sino también ampliamente enriquecido en sus análisis y con clara voluntad de actualización. Importante incorporación al nuevo tratado es la que representa de hecho la *eclesiología fundamental* (pp. 307-406), que nos fue adelantada por el A. en la *Revista catalana de teologia* IX (1984) 401-461. Desde la publicación de su *Esbós*, el A. ha venido además acotando en recensiones periódicas sus lecturas de manuales y monografías de las diversas áreas lingüísticas, que ahora han cuajado en este *Tratado*; y que si hubiera que definir de algún modo, yo definiría como un *tratado clásico y renovado*, al mismo tiempo que de clara *voluntad sinóptica*.

¿Cómo está concebido y cuál es su estructura? El A. ha procedido a elaborar una *introducción general*, dedicada a la situación actual de la TF (balance histórico y dimensiones de la TF hoy, muy atento a lo que se hace en España (pp. 17-39) y a la identidad de la TF articulada en el análisis del binomio «revelación-creyente» (p. 42), que si bien afronta las cuestiones de la modernidad, hunde sus raíces en este otro binomio de «razón-fe», que el último concilio ha desbloqueado al trasladar la reflexión desde el planteamiento teórico en que lo dejó el Primer Concilio Vaticano al nuevo planteamiento del mismo por el Vaticano II, que se ha centrado en la relación entre Iglesia y mundo (pp. 44 ss.).

El problema es ahora el de la *significatividad* de la Iglesia para el mundo. Se entenderá la importancia que el A. quiere atribuir a la *eclesiología fundamental*, a la cual consagra la *cuarta parte* de su obra y que ya hemos mencionado. La TF es así una «disciplina que plantea como problema primario la cuestión de la *significatividad-credibilidad-razonabilidad de la propuesta cristiana en su conjunto*» (p. 46). Una vez hecho este planteamiento pregunta el A. por la *significatividad* de la Iglesia constitutiva de su sacramentalidad, para tratar de responderla atendiendo al contenido

significado en ella, en su realidad y acción: Cristo como revelador de Dios y salvador de los hombres. Toda la *tercera parte* del tratado está dedicada al esbozo y desarrollo de una *crisología fundamental*. Soy de la opinión del A. de que la reconstrucción de la TF pasa inevitablemente por la recuperación de ambas reflexiones teológico-fundamentales: las que corresponden a una crisología y eclesiología fundamentales (cf. mi contribución 'Sobre la naturaleza y los métodos de la Teología Fundamental', *Salmanticensis* 37 [1985] 335-362, en part. 353-356).

Para preparar las reflexiones de la tercera y cuarta parte, el A. ha necesitado la elaboración de las dos primeras; pues en la definición que nos ofrece de TF hay una gradación que se debe leer invertida: el orden de «significatividad-credibilidad-razonabilidad» históricamente ha sido desvelado así: «razonabilidad-credibilidad-significatividad» a lo largo de la trayectoria de la reflexión teológica que va desde el Primer Vaticano al Segundo. Se entiende que la *primera parte* (pp. 55-142) busque establecer el *acceso del hombre a la revelación*, indagando para ello las estructuras de la subjetividad y las de la religación de la existencia, siguiendo las propuestas hechas por la teología moderna desde las formulaciones recibidas por la herencia cristiana clásica. Todo ello con el fin de intentar una síntesis, que el A. quiere enriquecer con aportaciones de otros saberes (ciencias humanas y de la religión y epistemología). El A. pasa enseguida a la *exploración de la fe y del proceso creyente*, así como a definir la *credibilidad*, sus *criterios* y las cuestiones de actualidad que están hoy sobre el tapete.

La *segunda parte* (pp. 143-198) tiene por título «La revelación y sus signos», y es el eslabón de enlace requerido para aproximar el sujeto creyente al objeto de creencia, significativamente ofrecido en la sacramentalidad de la Iglesia: el misterio de Dios revelado en Jesucristo. Se trata de definir primero *qué sea la revelación*, teniendo en cuenta las variaciones históricas del concepto que ya se constatan en la misma teología bíblica; tomando también nota de las distintas categorías y formas de la revelación y formulando, en fin, las cuestiones que el concepto pide hoy que sean resueltas. Con ello se llega a la difícil problemática de los *signos de la revelación*. Entonces estamos ya en condiciones de afrontar la significatividad de Cristo y de la Iglesia.

En toda la obra late la preocupación *antropocéntrica*, que da motivación a la exploración de los signos de la revelación conforme a la sensibilidad del último concilio. La indagación se realiza, según se lo propone el A., atendiendo a «tres perspectivas maestras»: 1ª *histórico-hermenéutica*, 2ª *antropológico-filosófica* y 3ª *semiológico-teológica* (p. 49). Un trabajo que el A. lleva a cabo, en efecto, haciendo uso no sólo de su erudición dentro de la materia, sino contando también con su amplio saber de las ciencias bíblicas. Una reflexión bien trabada da unidad a toda la obra.

Para concluir se me permitirá hacer una anotación ciertamente discrecional en su recepción por el A. de este tratado. Sin duda, una reflexión que echo de menos sobre la *naturaleza científica* de la teología, le hubiera dado al A. la posibilidad de acotar de manera interdisciplinar la metodología que a la teología le es propia, y que él define con acierto como «metodología de las correlaciones significativas» (p. 51). Esto mismo le hubiera abierto también a un tratamiento de la naturaleza de las «proposiciones de fe» en la perspectiva de carácter semiológico-teológico que él menciona y propugna, sin explicar cómo se aplica a dichas proposiciones; habida

cuenta de que la teología se ocupa de las mismas como forma de penetración en el misterio de Dios en Cristo revelado y transmitido por la Tradición. Para llevar a cabo esta tarea se hubiera requerido afrontar ciertos elementos epistemológicos y de filosofía de la religión, pero, claro está, las opciones tienen siempre su propia trayectoria.

El lector de habla española no sólo agradecerá la edición de este manual, sino también el caudal de información que pone en sus manos.

A. Gonzalez Montes

*Fe cristiana y sociedad moderna*, Biblioteca dirigida por F. Böckle y otros, y coordinada por R. Scherer; Edición española dirigida por A. Alvarez Bolado y otros, y coordinada por L. Larriba: vol. 1 (Madrid: Ediciones S.M. 1984) 151 pp.; vol. 23. (1987) 205 pp.; vol. 24. (1987) 165 pp.

Hay que saludar con agradecimiento la traducción española de la Biblioteca alemana *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, editada por la Herder de Friburgo de Brisgovia desde 1982. Se trata de una colección de nuevas reflexiones sobre cuestiones de actualidad o relecturas de temas que jalonan el pensamiento cristiano filosófico y teológico, compuesta de 30 vols. en reciente aparición. Dada su naturaleza, de autoría múltiple, es difícil de recensionar de forma pormenorizada. Las líneas que siguen sólo prestan atención a temas de Teología Fundamental (= TF) y tan sólo en algunos de los volúmenes aparecidos.

*Vol. 1:* Recoge este vol. dos colaboraciones que pueden situarse entre las cuestiones de la disciplina mencionada, así como otra más de carácter fronterizo. Son las siguientes: a) R. Scherer, *Realidad, experiencia, lenguaje* (pp. 15-72), donde se trata de un tema, ciertamente, filosófico, pero inevitable en TF. Si no se exploran las modalidades diversas de hacer experiencia de la realidad y no se acotan los campos de la misma, difícilmente se puede encajar la índole propia de la experiencia religiosa. El valor de esta extensa contribución de Scherer es abrir la realidad a la plural forma de su experienciación. b) Dejando la reflexión fronteriza de E. Levinas sobre el *diálogo* (pp. 73-97), que afecta tanto a la antropología teológica como al tratamiento que debe hacerse de la cuestión de Dios, si es oportuno dar cuenta del trabajo de H. Bouillard, *Trascendencia y Dios de la fe* (pp. 99-143). Este conocido y benemérito autor dentro del campo de la TF no sólo se ocupa aquí de los presupuestos epistemológicos del quehacer filosófico, así como de delimitar lo filosófico y lo religioso en la teología natural, sino que lo hace para mejor identificar la naturaleza de la Trascendencia religiosa y la propia de la filosófica.

*Vol. 23:* En él se recogen contribuciones como la de a) M. Seckler, *Tradición y progreso* (pp. 13-69). ¿Qué problemas plantea hoy el concepto de tradición en sí mismo, y cuáles son las connotaciones propias de una comprensión cristiana del mismo? Por otra parte, el progreso es una realidad en sí misma ambivalente. Seckler se esfuerza en la formulación de una concepción cristiana y crítica al mismo tiempo del progreso, asumible por la tradición de fe. b) K. Rahner, *Historia profana e historia de la salvación* (pp. 134-148). Una colaboración del gran teólogo desaparecido, que se une a la reflexión de Golo Mann sobre el problema del sentido de la historia.

El punto de vista de Rahner no es fundamentalmente distinto del por él expuesto en lugares diferentes de su obra.

Vol. 24: En este vol. hallamos de nuevo a) una contribución de Karl Rahner, de temática por lo demás definitoria de su mismo sistema teológico: *Antropología y teología* (pp. 11-87). Está firmada también por A. Raffelt. El paralelismo de esta colaboración con las tesis sostenidas por Rahner en *Mysterium salutis*, algunos artículos de *Sacramentum mundi* y otros trabajos del teólogo alemán recogidos en sus *Escritos de teología* nos permite tan sólo una reseña de localización. Quizá además, señalar tan sólo que Rahner parece más consciente de la obligada atención que la reflexión teológica debe prestar a la *ontología de la persona*, sin la cual la teología trascendental rahneriana se torna asaz vaga y general, tal y como se le dijo en su momento por parte de críticos cualificados, además de que corría el riesgo de diluir (usando sus mismas categorías) lo categorial en lo trascendental. Rahner de hecho comenzó un importante viraje al respecto en los últimos años, que cuajó en su obra de recapitulación *Curso fundamental sobre la fe*.

b) La colaboración de J. Werbick, *Sistema y sujeto* (pp. 117-157) merece también la reseña. No sólo quiere este autor prestar atención a la teología de la subjetividad de clásicos del pensamiento como Fichte, Hermann o Kierkegaard, sino ver también en qué medida y de qué clase es la relación entre subjetividad y sistema (cosa que desarrolla desde las posturas de Hegel y Marx). Esto supuesto, Werbick se vuelve enseguida de la relación entre creencias y sistema social, para terminar con una última reflexión de síntesis y propuesta sobre la verdad de la religión (en contra de Luhmann) como instancia de la subjetividad que los sistemas no pueden asimilar, salvo riesgo de la destrucción del sujeto como tal.

A. González Montes

J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Presencia Teológica, 49 (Santander: Editorial Sal Terrae, 1988) 286 pp.

Continuar afirmando que nos encontramos ante un excelente manual de Antropología teológica es decir lo justo, pero tal vez no signifique hacer plena justicia a la obra.

La expresión es adecuada, ciertamente, y responde a la intención del autor, que continúa con este libro el proyecto iniciado con su *Teología de la Creación*. Ante el desafío de tantas ofertas antropológicas como hoy se presentan en el mercado, algunas de las cuales ha estudiado también el autor en su obra *Las nuevas antropologías*, se trata ahora de ofrecer una respuesta cristiana a la pregunta por lo que es el hombre, sin escamotear la derivación ética que responde a la cuestión sobre cómo ha de ser tratado el hombre.

Se nos ofrece, pues, un manual de Antropología fundamental bien estructurado como para servir de base a la enseñanza de la materia en los cursos de Teología y orientado a problemas que por fundamentales son tan actuales que suscitan las preguntas y los coloquios interdisciplinares de nuestros días.

En la primera parte, se nos ofrece un resumen de la antropología bíblica.

Cuestiones peregrinas que creeríamos pertenecientes al siglo pasado hacen difícil al hombre de la calle y aun al científico la aceptación de la visión del hombre tal como la presentan los relatos recogidos en el Génesis, que, utilizando los esquemas representativos y los materiales culturales que el momento les ofrece, nos ofrecen una altísima imagen del hombre que, desde la creatureidad y la aceptación del señorío de Dios, ejerce su propio señorío sobre el cosmos y puede reivindicar la más alta dignidad (p. 50).

Aun al entrar en diálogo con la cultura helenista, la concepción bíblica, en este caso representada por la literatura sapiencial, no se muestra tan dispuesta como cabría esperar a abdicar de su visión unitaria del hombre para ceder ante los dualismos al uso (p. 59).

La cuestión del dualismo —y de la necesaria purificación terminológica— vuelve a plantearse al leer el Nuevo Testamento. En otra ocasión nos ha dicho el autor que la fe cristiana en la creación no se basa en el primer capítulo del Génesis sino en el primer capítulo del evangelio según san Juan. De forma similar se nos subraya aquí que la fe cristiana en el misterio y dignidad del hombre no depende tanto de los textos veterotestamentarios cuanto de la revelación de la plenificación de lo humano en el misterio de Cristo. La iconalidad del hombre no ha de ser considerada sólo en su origen sino también, y sobre todo, en su final, plenamente cristocéntrico, por cierto (p. 81).

La segunda parte de la obra, de carácter sistemático, aborda cuatro cuestiones antropológicas fundamentales: la unidad psico-somática del ser humano, la dignidad del hombre como ser personal, la presencia creadora del hombre en su mundo, y la cuestión de su aparición en el mismo mundo.

Tal vez podría pensarse que esta última cuestión, que en los últimos cien años ha acaparado la mayor parte de la atención, debería llevarse la parte del león. Y de hecho son muchos los que, poco avisados, reducen a ese punto sus diatribas o su apologética. Más allá de las discusiones sobre monogenismo o poligenismo preocupa al autor la continua tentación de una reducción biológica de lo humano propugnada tanto por la etología como por la genética comparada, con sus evidentes consecuencias éticas (p. 273).

La preocupación ética tampoco está ausente de las otras tres grandes cuestiones antropológicas. El estudio de la unidad psicossomática que es el hombre viene a desenmascarar ese nuevo aristotelismo representado por el emergentismo, pero viene también a criticar la nueva idolatría de la corporeidad, curiosamente idealista a pesar suyo, por reduccionista y olvidadiza de la finidad, pobreza, enfermedad y vulnerabilidad de los cuerpos concretos (p. 138).

El estudio de la dignidad del hombre como ser personal tiene delante los interlocutores existencialistas, marxistas y estructuralistas y, sobre todo, al heredero conductista que, a pesar de las críticas, persiste en presentar al yo como un sistema de respuestas funcionalmente unificado. Desde estos frentes y desde otros tipos de reduccionismo es constante la invitación a abdicar el rol de persona que el hombre se atribuye. La antropología cristiana, al presentar su alternativa de la iconalidad, no pretende disminuir al hombre, sino que, al contrario, sabe y cree que ahí precisamente se defiende como nunca la dignidad de un ser llamado como un «tú» por el mismo Dios, para vivir una libertad creadora y solidaria. La relación con lo otro, con los otros y con el absolutamente Otro encuentra en la revelación del hombre como imagen de Dios su mayor dignidad y sus más altas demandas éticas.

La otra cuestión, la de la presencia del hombre en un mundo que por ser humano es mundo, encuentra sus raíces en la precedente. La vocación creadora del hombre que desde la revelación bíblica desemboca en la reflexión sobre el trabajo y el progreso, por deficiente no menos meritoria, esbozada por *Gaudium et Spes*, 39, y en la valoración del trabajo humano, sobre todo por su dignidad subjetiva, enfatizada por la encíclica *Laborem exercens*. Una vez más, la consideración antropológica desemboca en una exigencia ética sobre las responsabilidades ante el progreso humano y las implicaciones de una teología política de la liberación y la no-violencia (p. 246).

Concluir afirmando que nos encontramos ante un excelente manual de Antropología teológica es decir lo justo. Pero eso no hace justicia a la obra, se decía al comienzo. En efecto, el autor, profesor de la materia en la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Seminario de Oviedo, profundo y riguroso en el pensamiento cuanto ajustado en la expresión, no nos ha ofrecido una obra que permita fácilmente ser encorsetada en el esquema de los antiguos manuales. En sus páginas nos encontramos lejos del esquematismo de aquellos y de las simplificaciones de los folios de estos últimos años. En ellas reencontramos las discusiones del presente y ese diálogo interdisciplinar siempre necesario y siempre dificultoso.

Teólogo a la par que hombre de muchos saberes, el autor nos ofrece una lección inestimable que sólo requiere la continuación de una Antropología especial que nos acerque al misterio del hombre redimido y llamado a la filiación divina en la gracia de Cristo.

J.-R. Flecha

Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca: Sígueme 1988) 286 pp.

¿Por qué un teólogo escribe un libro «que quiere ser rigurosamente filosófico»? Porque «no se puede comprender la existencia *cristiana* sin conocer previamente la existencia *humana* (qué significa *ser hombre*)». El libro se presenta, pues, como una propedéutica del discurso teológico en general, y de la antropología teológica en particular, y nace de la convicción de que «no se puede hacer teología sin hacer filosofía». Más concretamente; el A. nos propone una indagación pre-teológica sobre la cuestión del sentido: ¿lo tiene la existencia humana? ¿Cuál es? ¿Qué lugar ocupa en este asunto la cuestión de Dios?

El primer capítulo —a mi juicio, el más original y sugestivo— plantea el problema en su radicalidad: ¿tiene sentido la cuestión del sentido? La dialéctica del preguntar es una dialéctica de la trascendencia, puesto que la capacidad interrogativa excede siempre la capacidad responsorial. Y el interrogante privilegiado es el que el hombre se hace sobre sí mismo y sobre el sentido de su existencia. Pregunta que excluye la relación de mera objetividad entre el cuestionante y lo cuestionado; pregunta además ineludible (el hombre «se la pone porque se le impone»), apriorica (condición de posibilidad de las restantes cuestiones) y trascendental (supera las demás cuestiones hacia un más allá de todas ellas); pregunta, en fin, implícita en cada una de las aspiraciones y acciones humanas.

Tal pregunta reclama una opción; la opción fundamental. Supera la competencia de las ciencias empíricas. Su eventual respuesta no podrá ser evidente/constringente, puesto que la cuestión misma implica la libertad;

aquí sólo será posible una «mostración», no una demostración (que no dejaría espacio para la opción). El método idóneo para solventarla será partir de la experiencia existencial y contrastarla con la fenomenología, esto es, con los datos que se manifiestan en la realidad.

Sentado de este modo el propósito y el método de la investigación, el A. emprende un detenido análisis de las respuestas a la cuestión del hombre y de Dios elaboradas por diversos pensadores, de Kant a Bloch, pasando por Feuerbach, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein y Marx, y que ocupan los capítulos 2 al 6.

Sin duda el más interesante de estos capítulos expositivos es el consagrado a Wittgenstein, no sólo por la relevancia que tiene su pensamiento para la temática del libro, sino además porque ha sido (incomprensiblemente) poco estudiado por los teólogos, que en cambio han dedicado sostenida atención al resto de los autores aquí tratados. Alfaro no se limita a elaborar una síntesis muy lúcida del filósofo Wittgenstein (el primero y el segundo) y a señalar críticamente sus puntos vulnerables; ensaya también una cala en *el hombre*; éste vivió intensamente cuestiones sobre las que se prohibió a sí mismo *hablar* o *reflexionar*. ¿Será entonces que en la dialéctica vida-filosofía ha de prevalecer ésta sobre aquélla? Nuestro A. llama igualmente la atención sobre el hecho de que el principio de verificación empírica, axioma base del filósofo vienés, no es controlable empíricamente. (La misma obsección se encuentra en la nueva edición española del *Tractatus*, Madrid 1987, debida a Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, p. XXX: «ni una sola proposición del *Tractatus* tiene sentido desde los propios criterios de sentido que él mismo impone»).

Alfaro concluye este capítulo —decisivo, a mi entender— estipulando las condiciones de posibilidad para rebasar el neopositivismo: que haya en el hombre una experiencia diversa de la empírica; que se pueda expresar esa experiencia en un lenguaje significativo e intersubjetivo; que esa descripción plantee cuestiones que van más allá de lo empírico-fenomenológico.

Los capítulos 7 al 10 constituyen la propuesta personal del A. Tras examinar las experiencias originarias del ser-en-el-mundo, de las relaciones interpersonales, de la mortalidad y del devenir histórico, Alfaro deduce que en todas ellas se nos remite a una realidad trascendente, fundamento último de las mismas, de carácter personal. La cuestión del hombre implica, pues, la cuestión de Dios; la respuesta positiva a la primera lo es también a la segunda. Con otras palabras: al término de la indagación, Dios aparece «como instancia última de la cuestión del hombre».

Alfaro es uno de los teólogos más destacados en el área de la antropología teológica actual. Son ya clásicos sus estudios sobre el problema del sobrenatural, las relaciones naturaleza-gracia, la fe, el sentido del progreso, etcétera. Con este libro, el profesor al que tanto debemos muchos de los que hoy explicamos teología en lengua española revalida su magisterio.

J. L. Ruiz de la Peña

Juan de Sahagún Lucas Hernández, *El hombre, ¿quién es? Antropología cristiana* (Madrid: S. E. Atenas 1988) 243 pp.

El propósito de este libro, según el A., es trazar las grandes líneas de una antropología que, «inspirada en la doctrina cristiana, mantiene como

principio primordial la idea del hombre como imagen de Dios». La tarea es tanto más urgente cuanto que «un peligro grave acecha a nuestra generación: perder el sentido de lo humano». Es, pues, lo que alguien ha llamado «lo humano amenazado» el móvil de la indagación ofrecida por el filósofo salmantino. Se trata, en efecto, de un libro prevalentemente filosófico, por más que —según acaba de confesar el A.— la inspiración de fondo sea inequívocamente cristiana y, por consiguiente, no pocas páginas tengan un declarado sesgo teológico.

El primer capítulo plantea la pregunta básica («¿quién es este ser que soy yo?»), para responder a la cual debería partirse del singular concreto, no del universal abstracto, y prestarse especial atención no sólo a los principios teóricos, sino a la praxis, a las *acciones* humanas, a la existencia más que a la esencia. Las diversas respuestas a la pregunta (de las que se nos ofrece un rápido muestreo significativo: Blondel, Teilhard, Buber, Mounier) se puede clasificar en dos grupos: La religiosa y la filosófica.

Par elaborar su propia respuesta, el autor parte de la originalidad del hombre, tanto frente al mundo como frente al reino animal. La clave de la relación entre el hombre y los demás entes es «la discontinuidad en la continuidad y heterogeneidad sin brusquedades». Más concretamente, en la emergencia del espíritu humano, merced al cual el hombre es *persona*, está dotado de la conciencia de unidad y autoposición y puede decir *yo*. La persona está constituida por una doble nota: unidad/comunicabilidad, o mismidad/alteridad.

El capítulo siguiente trata de «la estructura humana»: la «eterna cuestión» alma-cuerpo, esto es, el problema de «la unidad en la dualidad», de «la identidad en la diferencia». El autor advierte que la corporeidad es algo que nos constituye y que «vivimos desde dentro». Dicho aforisticamente, en expresión feliz: «somos nuestro cuerpo, aunque no sólo seamos cuerpo». Este es la forma en que se expresa y realiza la persona, «la exterioridad visible del alma». Por eso el fenómeno humano está enraizado en el hecho evolutivo, del que el autor estudia la problemática científica y filosófica, con especial atención a la noción de creación en una cosmovisión evolutiva.

Una vez fijadas estas estructuras básicas del ser humano, el A. pasa a ocuparse de «la tarea de ser hombre». Se estudian sucesivamente la *historicidad* (con sus ingredientes: encarnación, temporalidad, intersubjetividad), la *alteridad* (con sus múltiples dialécticas: individuo-sociedad, yo-tú, varón-mujer), la *libertad* («poder determinarse por aquello que sabemos que nos perfecciona») y la *creatividad* sobre el mundo (progreso y cultura).

Sigue un bello capítulo dedicado a la *vocación* o lo que es lo mismo, al hombre como respuesta, en el que se abordan los temas de la dimensión ética de la conducta humana y del futuro como utopía y esperanza, tanto personal como social.

La obra se cierra con la pregunta sobre Dios, como parte de la pregunta sobre el hombre. La posición del autor se formula concisamente en la siguiente frase: «no se va a más si no existe un más definitivo real». Cristo es la realización consumada de la mutua e insoslayable relación Dios-hombre; siendo manifestación viva y personal de Dios, es a la vez la verdad última de lo humano. Las «últimas palabras» del libro versan, finalmente, sobre la muerte y la respuesta creyente a la misma.

Estamos ante un libro que no dudo en calificar de modélico. Ninguna de las cuestiones actualmente debatidas se soslayan; sobre todas encontrará

el lector información precisa y estimación ponderada. Con ellas se articula un discurso lineal, bien trabado, sugestivo. Estoy seguro de que estas páginas prestarán un valioso servicio a cuantos se interesan por el interrogante enunciado en el título. Personalmente, y puestos a destacar algunas, llamo la atención sobre las dedicadas a la sexualidad (pp. 135-146) y a la vocación (pp. 172-181), tema éste de infrecuente aparición en libros del género, pese a su indudable importancia.

J. L. Ruiz de la Peña

R. Shulte - J. L. Ruiz de la Peña, *Cuerpo y Alma*; G. Greshake - J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y Resurrección*, Fe Cristiana y Sociedad Moderna, 5 (Madrid: Ediciones S.M., 1985) 182 pp.

Cuerpo y alma, muerte e inmortalidad, muerte y resurrección son palabras fundamentales, una especie de «protopalabras» que evocan en nosotros toda suerte de vivencias y preguntas, como acertadamente nos dice A. Torres Queiruga en la presentación de este volumen, el 5º de una colección de alta divulgación teológica en diálogo con la cultura contemporánea, que por cierto ya ha sido presentada en esta misma publicación.

En la primera parte de la obra, Raphael Shulte, profesor de teología dogmática en Viena, estudia el tema «cuerpo y alma», centrándose en lo esencial y clarificando las experiencias fundantes en que tienen su fuente los problemas concretos. Tras subrayar la tensión entre la vivencia de «cuerpo y alma» reflejada en el lenguaje cotidiano y las ideas de cualquier filosofía y teología (p. 18), el autor estudia la evolución de esta autoexperiencia psicósomática a lo largo de la historia, desde el pensamiento griego hasta nuestros días, para pasar después a un estudio sistemático en que, desde un punto de vista fenomenológico, se analiza la experiencia corpóreo-espiritual con relación a la autoconciencia, la comunicación interpersonal, la vivencia de la sexualidad, la experiencia del mal, la temporalidad y la apertura a la plenitud escatológica.

La edición española añade un estudio de Juan Luis Ruiz de la Peña en que se nos ofrece una ceñida síntesis de la discusión actual, interdisciplinar y apasionante, sobre el problema *mente-cerebro*, como continuación del problema *alma-cuerpo*: «La discusión actual gira en torno a estas dos cuestiones: ¿Existe eso que llamamos *mente*?; caso de que exista, ¿es algo distinto del cerebro? Con otras palabras: ¿basta esa estructura orgánica, prodigiosamente sofisticada, que es el cerebro, para explicar la conducta, facultades y propiedades del ser humano?; ¿o es preciso postular otro factor explicativo del fenómeno *hombre*, no orgánico, no material?» (p. 67). A fin de cuentas, parecería que el problema *hombre* debe ser afrontado en primera instancia desde la axiología, no desde la ontología. «Si el hombre *vale* realmente más que cualquier otra cosa, si es sujeto frente a los objetos, persona frente a la naturaleza, ¿no tendría que *ser* más? El plus axiológico que se le reconoce, ¿no está demandando un plus ontológico, fundamento y garantía del axiológico?» (p. 83).

En la segunda parte, Gisbert Greshake, profesor de moral y de historia de los dogmas de Viena, se dedica en primer lugar a ofrecer un panorama de las diversas interpretaciones de la muerte en la sociedad actual para concluir con la aporía, ya señalada por Th. Adorno: la idea de un final absoluto resulta casi tan inconcebible como la de la inmortalidad (p. 122).

La reflexión teológica sobre la resurrección comienza preguntándose por el surgir de esta creencia en Israel, reconstruida cuidadosamente por Kellermann, que subraya la relación dialógica con el Dios de la fidelidad (p. 129), para concluir, desde el NT, que la muerte y el morir constituyen un elemento esencial de la vida de fe y de seguimiento de Jesús.

El tema del estado intermedio, estudiado por G. Greshake, encuentra el contrapunto en las páginas que, sobre la historia de la cuestión, añade Juan Luis Ruiz de la Peña a esta edición española. De las tres alternativas a la doctrina tradicional, el autor examina la de la «resurrección en la muerte» (Greshake) y la de la «resurrección incoada en la muerte y consumada en el éschaton» (Boros, al que últimamente se acerca Greshake), para reafirmar la viabilidad de su propia interpretación de una «resurrección en un éschaton distinto, pero no distante en sentido cronológico, de la muerte». En efecto, «no es obligado distender muerte y resurrección en un intervalo cuantitativo que incluye la sucesión entre dos formas de ser, pero no necesariamente la duración extensa intercalada entre una y otra» (p. 166). La hipótesis parece tener en cuenta las observaciones del documento de la Santa Sede.

La obra, como es habitual en la colección, resulta útil para el diálogo siempre necesario y con frecuencia escamoteado —no siempre por parte de los teólogos— entre la fe cristiana —confesión, Magisterio o Teología— y los representantes del pensamiento «científico» y filosófico contemporáneo.

José-Román Flecha

A. Luis Iglesias, *Reina y Madre. Grandes temas marianos* (Madrid: PS, 1988) I-II, 493 y 504 pp.

La publicación de estos dos volúmenes sobre temas mariológicos es fruto de la amplia y dilatada labor que el autor ha venido desarrollando en el terreno de la mariología y de la historia de la piedad mariana. No se trata de una obra inédita. Es una colección de estudios, ya publicados, y dispersos en libros y revistas, agrupados ahora en una forma temática. Es un estilo bastante frecuente en publicaciones de hoy.

El volumen I reúne ocho estudios de carácter sistemático sobre temas generales de la mariología, que no han perdido su actualidad. El primero de estos estudios es sin duda el más importante y el más característico para conocer la fisonomía mariológica del autor. Es el que trata de la realeza de María, que fue publicado en forma de libro en 1942, y que se sitúa como uno de los trabajos pioneros, particularmente en España, sobre este importante tema de la mariología. Llena 218 páginas. Tras una primera parte, en la que el autor estudia la realeza de María a la luz de la divina revelación, analiza en la segunda los fundamentos y la naturaleza de este prerrogativa, con todas sus implicaciones. Otros estudios de importancia son, por ejemplo: el que se refiere al primer principio de una mariología científica, y su más adecuada formulación, tema que acaparó la atención de los mariólogos en la etapa ante y postconciliar, y que el autorizado mariólogo R. Laurentin ha reactualizado en nuestros días. Ofrece también especial interés el estudio sobre María en el Cuerpo místico, que hoy formularíamos: «en el misterio de Cristo y de la Iglesia», adoptando la fórmula dada por el Concilio Vaticano II. El P. Luis Iglesias es uno de los adelantados en el estudio de la maternidad espiritual de María, en los dos momentos claves: Anuncia-

ción y Calvario, como se refleja en otro de los estudios incluidos en este volumen, que se cierra con un análisis de los argumentos teológicos a favor de la Asunción de la Virgen María.

El vol. II reúne estudios de carácter más bien histórico, sin que falte en ellos el análisis sistemático también de los temas. La actualidad y la importancia de los temas nos la dan sus mismos títulos. En sendos artículos estudia ampliamente la mariología del Concilio Vaticano II y las enseñanzas mariológicas del Magisterio Eclesiástico. Se ocupa también de las Apariciones marianas en general, y de las apariciones de Lourdes y Fátima en particular. Ha dedicado atención también a dos figuras eminentes en la historia de la mariología y de la piedad mariana: San Alfonso María de Ligorio y San Bernardo.

En esta edición el autor ha respetado el texto primitivo y original de sus estudios, sin introducir modificaciones ni complementos. El mismo reflexiona sobre esta actitud, que hasta cierto punto me parece acertada. Ha enriquecido y completado, como es natural, la bibliografía, con títulos de obras y artículos publicados en época reciente. Esto era una exigencia. El texto de los estudios, sin retoques ni complementos, no pierde nada de su interés ni de su valor, como reflexión mariológica.

Desde el punto de vista del lector, pienso que se podría haber mejorado algo la publicación. Un detalle: a mi modo de ver, hubiera sido mejor anotar el lugar donde está publicado cada uno de los estudios, lo cual es de utilidad, al menos desde el punto de vista bibliográfico. En cuanto al contenido de cada estudio, el autor expone en ocasiones opiniones particulares, que pueden parecer discutibles; por ejemplo, acerca de la naturaleza de la realeza de María, el valor de sus fundamentos, el concepto y la determinación del primer principio de la mariología científica, etc. Escoge, por lo general, una vía media en sus interpretaciones, que cuenta siempre con fundamentos, o razones válidas.

Podemos felicitarse al autor, por la importante y eficaz labor que ha llevado a cabo en el campo de la mariología histórica y sistemática, y por cuanto ha contribuido al progreso de estos estudios en España. Estos dos volúmenes, y no recogen más que una parte de sus publicaciones, son una buena prueba de esto.

E. Llamas

L. M. Herrán, *Mariología Poética, española*, BAC Maior 34 (Madrid: BAC, 1988) 943 pp.

El autor aventura en esta obra una perspectiva, por no decir un contenido de la mariología, que a más de uno puede causarle sorpresa: *mariología poética*. El mismo título puede parecer extraño, por cuanto lo poético viene como a determinar lo mariológico. El autor sale al paso de esta y otras posibles reservas en la *Presentación*, justificando su actitud a partir de los diversos *métodos* y procedimientos de hacer teología, o de expresar ideas teológicas: El quiere hacer «Una mariología, cuyos diversos temas, en vez de tratarse con *método teológico* (que se apoya en la palabra de Dios, explicada por los Padres y Doctores de la Iglesia, sobre la cual especula el teólogo a la vista siempre de la Tradición mantenida viviente por el Magisterio de la Iglesia católica), son desarrollados —si vale esta expresión— *únicamente*

por los *poetas de España*, desde el origen de las lenguas distintas hasta el momento actual de nuestra poética» (p. XV).

A pesar de todo, alguien podría pensar que hubiera sido mejor hablar de *poesía mariana*, que de *mariología poética*, a pesar de la estructura que se da al libro. No obstante, pienso que no se puede negar cierta objetividad al planteamiento y a la reflexión justificativa del autor. Cuando se habla de una «teología de la liberación» en uno de sus sentidos más radicales, de una «teología figurada» (G. Gironés) y de una «teología publicista» (R. Espósito), por citar sólo unos ejemplos, creo que asiste también una razón válida para tratar de una «mariología poética», máxime si tenemos en cuenta los diversos y diferentes caminos de acceso a la realidad de Dios y de sus misterios, y de acercamiento devocional e intelectual a la figura de la Virgen María. Igualmente, los diversos procedimientos, o métodos de la expresión teológica. Creo que estamos aquí dentro de la «*via de la belleza*» = la *via pulchritudinis*, que el Papa Pablo VI recordó a los mariólogos en 1975, y que les propuso sin reticencia como vía legítima de acceso al misterio de la Virgen María, para su conocimiento, para su vivencia espiritual y para su traducción inteligible.

Prologa esta magna obra el Eminentísimo Cardenal don Marcelo González, Arzobispo de Toledo. El la refrenda en cierta manera con su autoridad. Y él nos expone con precisión el sentido de la misma, y lo que podríamos llamar sus elementos constitutivos y característicos: «El presente libro es un auténtico trabajo de mariología, escrito por los poetas que el autor ha escogido, sin duda los de mayor calidad y de más reconocido valor por su inspiración, su estilo y la forma interna y externa de sus composiciones en el tratamiento del tema... Son poetas señeros los que aquí aparecen, y muchos de ellos cumbres de la lírica española, que han sabido meditar, rezar y cantar» (p. XII).

El «tratamiento del tema» que el autor establece es lo que da a esta obra su fisonomía teológico-mariológica. Ha articulado toda la riqueza de nuestros poetas en torno a unos títulos claves de la teología mariana. Las composiciones poéticas son explicaciones, o exaltaciones de esos títulos, otro modo de dar a conocer su sentido y su contenido doctrinal, distinto del de la especulación teológica.

Los títulos, que manifiestan a su vez el contenido de la obra, son los siguientes: María en el plan salvífico. La Purísima e Inmaculada Concepción de la Virgen María. La Natividad y el dulce nombre de la Virgen María. Paraíso de Dios y Huerto cerrado. Santa María, Madre de Dios, Virgen de las Vírgenes. La entrega total de María a la persona y a la obra de su Hijo. María, Reina asunta... a ocupar su trono celeste. María Madre de Dios y de los hombres, en especial de los fieles. Santa María y la Iglesia Santa. El culto y devoción que se deben a la Madre de Dios y Madre nuestra.

Cada tema general aparece subdividido en varios apartados, que distribuyen y ordenan el amplio contenido que el autor recoge, como expresión de la mariología poética española, que es al mismo tiempo una manifestación de piedad y una expresión viva de la fe; y no sólo de los poetas, autores de esos versos, sino de todo el pueblo cristiano. La poesía en sí misma, y de modo particular la poesía religiosa, es una expresión del sentimiento más fino y delicado del espíritu, y una voz autorizada de la religiosidad popular.

La publicación de textos poéticos, que el autor hace de forma cuidada

en las páginas de esta obra, viene a enriquecer el caudal de fuentes documentales par estudiar la historia y la evolución del sentimiento religioso en España, y de manera particular de la religiosidad popular mariana, que es hoy tema de muchos estudiosos. Con esta obra, L. M<sup>a</sup>. Herrán «presta un servicio insigne a la cultura religiosa, a la fe y a la piedad mariana del pueblo español, y a la historia de nuestra literatura» (Prólogo, XIII). Es la culminación de numerosos estudios, publicados a lo largo de su vida de profesor e investigador.

E. Llamas

Ries, J. - Limet, H. (ed.), *Les rites d'Initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 de nov. 1984*, Homo Religiosus 13 (Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986) 559 pp.

La obra que presentamos recoge las ponencias y comunicaciones del Coloquio que tuvo lugar en Lieja, del 20-21 de nov. de 1984. El objetivo era estudiar el valor y significado de los ritos de iniciación en las diversas épocas, culturas y ámbitos religiosos, cual memoria rendida al insigne investigador Mircea Eliade.

J. Ries introduce el tema con el título «L'homme, le rite et l'initiation selon M. Eliade» (pp. 13-37). Muestra cómo la iniciación opera un paso, un cambio de un estado o género de vida a otro, y se encuentra en el origen de una nueva vida comunitaria y de una nueva misión. Los ritos de iniciación son inseparables de la experiencia de lo sagrado.

J. Vidal en su trabajo dedicado al «Rite et ritualité» (pp. 39-85), muestra cómo el rito es un acto simbólico destinado a ordenar la naturaleza la sociedad, la cultura y la religión. Todo rito de iniciación es un paso de la naturaleza al universo de la religión. Señala las diferencias y semejanzas entre la ritualidad china y la judía y cristiana. Y viene a plantearse el reto que supone la «tecnociencia a la condición simbólica del hombre actual».

M. Meslin, al estudiar la hermenéutica de los ritos de iniciación: *L'Herméneutique des rituels d'Initiation* (pp. 87-105) distingue los ritos de integración social que aseguran el paso a la comunidad; y los ritos de agregación a una sociedad reducida o grupo. Analiza la relación que guardan los ritos de iniciación con el espacio y el tiempo, así como el carácter «revelador» que entrañan.

J. G. Simon vuelve a retomar el tema de la «iniciación y el espacio sagrado» (pp. 107-127), sobre todo en relación con los adolescentes de las poblaciones tradicionales. Su finalidad es relacionar la visión de M. Eliade con la de B. Betelheim. Concluye afirmando que el espacio es un elemento esencial de todo ritual de iniciación.

Después de esta primera parte general, la obra presenta una serie de estudios sobre los ritos *iniciáticos en Africa*. En Africa la iniciación es esencial a la educación, y constituye un elemento básico de la personalización y socialización.

A. Doutreloux estudia los «Rites d'Initiation en Afrique» (131-141), y defiende la tesis de que la iniciación consiste sobre todo en reafirmar el orden colectivo y en mantenerlo. Todas las energías, pruebas... de la iniciación tienden a esta integración en el grupo.

F. Rodegem en «Initiation à la sagesse dans les sociétés africaines» (143-159) estudia el papel que juega la palabra iniciática, como elemento esencial de la iniciación: por la palabra se entra en el conocimiento, se asimila el mito, la leyenda, la tradición, el ideal del grupo... Esta sabiduría por la palabra está destinada a orientar el comportamiento de los individuos y del grupo.

Thomas y Luneau demuestran cómo la iniciación es el rito de paso más significativo, pues estando unido a los relatos míticos y a los arquetipos simbólicos, es la llave de todo el sistema religioso tradicional (pp. 160 ss.).

A continuación se ofrecen unos estudios dedicados a la «iniciación en el chamanismo», como ejemplo de unión con lo religioso.

R. Hamayan analiza el paso de «L'Initiation solitaire a l'investiture ritualisée» (163-202). Distingue el modo familiar de «chamanizar» del modo profesional ejercido por el que se dedica a esta profesión. En este debe tenerse en cuenta la vocación o llamada del espíritu, la investidura oficial por ritos de paso diversos, y el ejercicio de la función.

Kálmán Sass trata el tema de «Comment gravir l'arbre du monde?» (pp. 203-221), que versa sobre una especie de chamanismo desaparecido, cuyas raíces son difíciles de explicar, y cuya documentación es escasa.

Seguidamente se ofrecen dos estudios sobre la *iniciación en Mesopotamia antigua*. M. D. Prévot estudia «L'épopée de Gilgamesch = un scénario initiatique?» (pp. 225-241). Después de distinguir diversas tradiciones religiosas, propone los diversos elementos constitutivos de la experiencia iniciática, que coinciden con la iniciación «chamánica». Estos elementos están presentes en el relato de Gilgamesch.

H. Limet aborda «Le secret et les écrits» (pp. 243-254), donde señala cómo numerosos rituales de iniciación desarrollan este aspecto de «secreto». El sacerdote (kalú) es el que conoce e introduce a este secreto. Por eso es a él a quien está reservado el diálogo con lo divino.

También se ofrecen varios estudios sobre la *iniciación en el hinduismo*. M. Delahoutre propone una buena síntesis de «Les rites d'initiation dans l'hinduisme» (pp. 257-267). Ritos de aceptación y acogida, imposición del cordón brahmanico, enseñanza del secreto, purificación y tonsura, etc., son otros tantos ritos que van acompañando al iniciando, y le hacen pasar de una existencia profana a otra religiosa y sagrada.

M. Defourny estudia los rituales iniciáticos destinados a repetir las acciones de los héroes fundadores: «L'Initiation, mythe et rituel» (pp. 269-282). Muestra cómo el mecanismo narrativo del mito desencadena un ritual iniciático, conducido por el responsable de la iniciación.

La *iniciación en los misterios y la religión griega*, es otro capítulo importante de la obra. P. Wathelet estudia la época de Homero: «Homere Lykaon et le rituel du mont Lycée» (p. 285-297). Analiza los rituales que nos describen las fuentes y descubre sus rasgos comunes: el tema del agua, las prohibiciones alimenticias, la huida...

L. Bodson aborda «L'Initiation artémisiaque» (pp. 299-315), y presenta los detalles del culto a la diosa Artemis en Atica, así como los ritos en torno al santuario de Brauron: procesión, danzas, sacrificios...

A. Motte estudia el «Silence et secret dans les mystères d'Eleusis» (pp. 317-334), tema importante para comprender la iniciación en el mundo griego. Muestra la importancia del «secreto eleúsico», su carácter esotérico,

el valor de las palabras o legomena, el significado de los ritos o drômena... Insiste en el valor del silencio místico y la prohibición de comunicar a los demás la experiencia iniciática.

Y. Verniere dedica su estudio a «L'Initiation et eschatologie chez Plutarque» (pp. 335-352). Muestra como la finalidad de la iniciación griega es «hacer acceder al iniciado a una vida espiritual superior, anticipando su transformación en el más allá». En esta perspectiva, la verdadera iniciación es la muerte.

*La iniciación en Asia* es otro de los capítulos del libro. M. Malaise estudia las Características de la iniciación asiática (pp. 335-362). Esta iniciación supone la llamada de la Diosa Isis, que postula en el fiel un estado de dignidad. Según el relato de Apuleyo los ritos de iniciación son: preparación, baño y aspersión purificadora, abstinencia de diez días, gran noche de la iniciación...

Ch. M. Ternes examina el paso de la «metamorfosis a la iniciación» (pp. 363-376). Encuentra en Ovidio y Apuleyo antecedentes de esta metamorfosis, cuando relacionan metamorfosis y punición, metamorfosis y redención, metamorfosis y lucha contra el destino...

Los ritos y rituales de *iniciación en el Islam* también son abordados por diversos autores. A. Martin se pregunta: «Y a-t-il rites d'initiation dans l'Islam?» (pp. 379-387). Constata como la vida del creyente está marcada por ritos diversos: de oración, de peregrinación a la Meca, de ayuno y circuncisión. Otros ritos son pervivencia de un paganismo pre-islámico: fórmulas, ritos, gestos...

Ph. Marçais nos habla de «Les rites d'Initiation dans l'Islam populaire» (pp. 389-394). Estudia las cofradías musulmanas o especie de «terceras ordenes del Islam», y los ritos que comportan: dirigirse al scheikh, agua de beber, obligación de secreto, obediencia y sumisión estricta, sacrificios, movimientos corporales...

Finalmente, el libro nos presenta un resumen de *la iniciación esenia y cristiana*. J. Giblet estudia la iniciación en los esenios, a partir de una presentación de la identidad de la secta: resto donde se va a cumplir la verdadera promesa de Israel, y donde se vive la alianza. La iniciación supone: la conversión, el compromiso, las etapas de integración progresiva... No obstante, parece que no se trataba en sentido estricto de un ritual de iniciación.

Mgr. Houssiau aborda la cuestión de los ritos de la iniciación cristiana (pp. 415-429). Muestra su enraizamiento en el N.T., su progresiva separación y configuración: baño de agua, unción e imposición de manos, eucaristía... Para el autor, la iniciación cristiana consistía en el cristianismo primitivo en un acto único: entrada en la comunidad por la conversión radical. El desarrollo de la simbología de iniciación se hace en referencia al misterio y acontecimientos de la vida de Cristo.

J. P. Massaut estudia las «controversias durante la Reforma» en relación con el Bautismo de niños (pp. 431-453). Es una interesante presentación de las diversas concepciones de los Reformadores (Lutero, Zuinglio, Calvino, Anabaptistas), y de las consecuencias que de ello se derivan para la praxis bautismal. Muestra con claridad las diversas reacciones en el campo católico (Erasmus, Carlos Barromeo, Teólogos), así como las semejanzas y diferencias con los planteamientos protestantes.

Como conclusión, el libro presenta un resumen de J. Lies sobre las apor-

taciones más importantes de los diversos estudios. Es una buena síntesis para comprender el conjunto (pp. 457-489).

La obra en su conjunto es una buena aportación al conocimiento de los ritos de iniciación desde sus diversas perspectivas. Es una pena que no se extraigan las conclusiones pertinentes en relación con la iniciación cristiana. De cualquier forma, todo estudioso del tema deberá tener en cuenta estas importantes aportaciones.

D. Borobio

D. Borobio, *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1988) 226 pp.

Muchos estudios precedentes venían anunciando y preparando esta obra en la que el autor, profesor de Teología de los Sacramentos en la Universidad Pontificia de Salamanca, se enfrenta con la tarea de ofrecer ya un tratado completo sobre el Sacramento de la penitencia que pueda servir de manual para el estudio del mismo en los seminarios y, al mismo tiempo, de fundamento reflexivo para una renovada pastoral sacramentaria.

El plan de la obra está articulado en cuatro partes: antropológica, histórica, teológica y pastoral celebrativa.

En la parte antropológica, unas atinadas observaciones que nos recuerdan tanto la primera parte del *Instrumentum laboris* como muchas intervenciones de los padres en el Sínodo de Obispos de 1983, estudian la situación de alienación y de irreconciliación en que se encuentra el hombre ante lo otro, los otros y el absolutamente Otro. Antes de ser un sacramento «cristiano», la penitencia es, en efecto, y como todos los demás, un sacramento antropológico, es decir, un signo de lo que el mismo hombre *hace* cuando en realidad *es* y trata de ser hombre. Esta perspectiva, más veces subrayada por el autor en otras obras suyas, es absolutamente necesaria si ha de ser rescatado el sacramento de sus peligros crónicos de instrumentalización mágica o de imposición extrínseca, pero también si es que se intenta evitar que lo sacramental sobrenatural no elimine lo sacramental «natural» de las experiencias humanas más auténticas.

La parte histórica recoge la experiencia penitencial de la Iglesia en sus distintas etapas, trabajo en el que el autor cuenta con el acerbo de su propia tesis doctoral sobre la penitencia en la Iglesia hispánica. La práctica penitencial antigua, tan rica y variada, deja paso, como se sabe, a siglos de «penitencia tarifada», de tan graves repercusiones no sólo para la Teología sacramentaria sino también para la Teología Moral. Especialmente interesante es el estudio sobre la teología y la orientación pastoral del Concilio de Trento, con sus luces y sus reducciones. El capítulo no olvida un análisis de la situación actual, enmarcada por los documentos del Concilio Vaticano II, el nuevo ritual de la Penitencia, el Sínodo de 1983 y el nuevo Código de Derecho Canónico. Con razón afirma el autor que la superación de la crisis ya cuenta con suficientes elementos teóricos y que aguarda solamente la renovación práctica.

La parte teológica se centra sobre una estructura triangular que contempla a los personajes que intervienen en la obra penitencial: Dios, la Iglesia, el sujeto. Dios, en su misterio trinitario, acoge al penitente, lo renueva en el misterio pascual, lo llena de la fuerza renovadora del Espíritu. La mediación de la Iglesia había de incluir por fuerza cuestiones como las modi-

ficaciones históricas en la autocomprensión de la misma mediación, así como del ministro de la penitencia. Y la consideración del sujeto había de incluir el clásico tema de los «actos» del penitente, aunque con una muy cuidada antropología, así como con una orientación decididamente cristológica y eclesiológica, sobre todo cuando se refiere a la conversión y la satisfacción. Respecto a este último punto, el autor nos ofrece una vez más su conocida reflexión sobre la dinamicidad sacramental de una satisfacción más vinculada al compromiso sacramental en la vida diaria, que puede requerir en determinadas circunstancias una inversión del orden habitual para introducir la secuencia confesión-satisfacción-absolución.

En la parte pastoral-celebrativa se proponen las líneas maestras para una actuación y praxis pastoral, así como el equilibrio celebrativo que exige el sacramento en sus diversas formas posibles, en su relación con otros sacramentos, en especial la eucaristía, y en relación con la situación del sujeto pecador.

Una excelente obra que puede llenar el hueco de la falta de manuales actualizados, hueco que entre nosotros han tratado de llenar Ramos Regidor o Gonzalo Flórez. Y una obra excelente para la orientación pastoral de nuestras comunidades. Tal vez se echen de menos solamente un estudio ecuménico actual, así como la necesaria dimensión escatológica de este sacramento.

J.-R. Flecha

M. Bordoni - N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di Escatologia* (Bologna: Ed. Dehoriane 1988) 270 pp.

Este nuevo tratado de escatología se abre con una primera parte de carácter introductorio, donde se trata de fijar las líneas directrices de una renovación del discurso escatológico cristiano. El surgimiento de las escatologías laicas (que prometen un futuro inmanente, fruto del progreso) ha de estimular a la teología para ejercer frente a ellas una función crítica, a la vez que da razón de la auténtica novedad que el porvenir encierra.

Hay, pues, que reestructurar la escatología teniendo en cuenta «la lectura en profundidad de las aspiraciones actuales del hombre en relación con el futuro» (p. 37). Para lo cual, estiman los autores, será preciso integrar «los dos lenguajes», el de la apocalíptica y el de la profecía, y refundir el discurso escatológico en el discurso cristológico. Para lo cual, la propia cristología debería desarrollarse escatológicamente, y la escatología habría de dejarse regular por la cristología: la «norma crucis et resurrectionis» es el criterio escatológico base.

Desde aquí, pueden diseñarse nuevas relaciones de la escatología con los restantes tratados: eclesiología, pneumatología, antropología, etc.

Un último apartado sobre la escatología en la catequesis cierra esta primera parte. Ante la imaginaria catastrofista todavía vigente en muchas representaciones populares de los *éschata*, hay que planear una «catequesis de la esperanza», que denuncie las deficiencias del ya y señale las anticipaciones históricas *de todavía no*.

La segunda parte contiene una exposición histórica del dato bíblico y de la tradición eclesial. La escatología del s. xx ocupa un capítulo específico, bastante detallado; a partir de la vitalidad que ha cobrado el tema en la teología protestante de comienzos de siglo, se exponen las aportaciones de

las diversas confesiones cristianas, con particular atención a autores como Moltmann y Pannenberg, entre los protestantes, a Bulgakoff, entre los ortodoxos, y a varios teólogos católicos (Guardini, Schmaus, Winklhofer, Pozo y Ruiz de la Peña). El análisis comparativo se centra sobre todo en la cuestión del estado intermedio, tanto en el nivel del diálogo interconfesional como en el del debate interno de cada confesión. Unas breves referencias a la escatología del Vaticano II y al escrito de la Congregación para la doctrina de la Fe (1979) concluyen esta segunda parte.

«Perspectivas sistemáticas de la escatología»; he aquí el título de la tercera y última parte del libro que comentamos, articulada en tres capítulos, que corresponden a las tres fases en las que los autores creen que se despliega el acontecimiento escatológico, complejamente considerado: la existencia presente en el signo del *éschaton*; la existencia cristiana en la muerte; la existencia cristiana en el evento parusiaco. En cuanto a la primera fase, leemos que se debe «delinear el estatuto de la existencia cristiana como realidad escatológica en el ámbito de la historia de la salvación» (p. 169). El capítulo sobre la muerte se encarga también de la purificación postmortal y del estado intermedio, cuyos sujetos son «los muertos de Cristo», «comunidad que vive en camino hacia la parusía del Señor». Se rechaza la tesis de la resurrección en la muerte porque: a) se despojaría de toda base la veneración de las reliquias; b) muerte y parusía son momentos distintos; c) la Asunción es un evento singular e irrepetible. Finalmente, el último capítulo versa sobre la parusía (acontecimiento real, pues de lo contrario se destemporalizan la salvación y la propia historia, como ocurre en Bultmann, Dodd y Greshake) y, con ella, sobre el juicio escatológico (cumplimiento del futuro humano e histórico-cósmico), la resurrección y la nueva creación. Una útil bibliografía comentada concluye la obra que presentamos.

La ya abundante oferta de textos de escatología se incrementa con este libro, en el que los autores hacen gala de una buena información, de notable claridad expositiva y de un juicio atinado en las cuestiones discutidas. Por mi parte, me atrevo a sugerir algunas observaciones puntuales: ante todo, no estoy muy seguro de que el problema del estado intermedio sea el punto de articulación y debate de las escatologías actuales de las diversas Iglesias. En este problema, además, se echa en falta una presentación más ceñida de algunos autores; por ejemplo, se habla del Thielicke de *Tod und Leben* (de 1947;), pero no del *Vivir con la muerte*; no se menciona el abandono, por parte de Greshake, de su tesis sobre la temporalidad ilimitada del proceso histórico. Por fin, y en lo tocante a la hipótesis de la resurrección en la muerte, la exclusión de la misma en base al culto de las reliquias corre el riesgo de probar demasiado, esto es, de postular una cierta identidad corpuscular del cuerpo resucitado.

Pese a estas reservas de detalle, el libro de los dos teólogos italianos es una muy válida contribución a la renovación de la doctrina escatológica en el ámbito de la sistemática católica.

J. R. Ruiz de la Peña