

## 2) SISTEMÁTICA

O. González de Cardedal, *El lugar teológico de la teología* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 1986) 151 pp.

La naturaleza de este librito es particular, pues se trata del *Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor don Olegario González de Cardedal y Discurso de contestación del académico Excmo. Sr. D. Mariano Yela Granizo* (subtítulo). Un escrito para ser leído, pues, en público no es nunca un tratado de investigación que el lector necesite corroborar mediante consulta del aparato crítico ofrecido por el A. (autor). Tiene su género propio. Por otra parte, tampoco puede ser una elaboración sistemática, cuya complejidad lógica haya de ser lentamente descubierta y compulsada mediante la verificación de la interna coherencia e ilación de los razonamientos discursivos que se deben suceder. El discurso de González de Cardedal (= GC) no es, sin embargo, tampoco un «divertimento» para un auditorio, cuya atención sea preciso retener a riesgo de no ser escuchado por nadie. Se trata de un auditorio de académicos, de profesionales del discurso lógico y del análisis conceptual, si no de la semántica del lenguaje en sí mismo, como es el caso de los académicos de la lengua. La solución la ha encontrado GC en un camino intermedio.

El libro tiene cuatro partes: tras las palabras de salutación, I. *Emplazamiento y misión de la teología*; II. *Un paradigma en el origen: San Pablo*; III. *La misión actual de la teología*; y IV. *Teología y ciudadanía*. Por ellas puede colegir el lector la naturaleza de este «discurso para académicos» (por utilizar una expresión sin duda del gusto del A., que escribe «epílogos para japoneses»). Se trata de una elaboración reflexiva, que ha de ser escuchada en voz alta, sobre la naturaleza y cometidos del discurso y quehacer teológicos, en un contexto social, cultural e histórico bien determinado de España (una constante en la preocupación intelectual de GC). El texto en sí no ofrece nada nuevo que el A. no haya dicho ya en sus múltiples publicaciones, algunas de ellas escritas con finalidad idéntica a la pretendida en este discurso: hacer un lugar a la teología española en la sociedad de nuestro tiempo. Un lugar que la teología merece entre nosotros muy en particular, por ser inevitable referencia cultural de la historia de España, no menos que de la historia de Occidente, aunque la luz de la fe que alcanzó al Nuevo Mundo viene «del Oriente» y su pretensión es universal. Hacer además ese lugar para la teología después de la compleja y traumática vivencia de lo religioso entre nosotros desde hace casi doscientos años y, sobre todo, después de la última guerra civil entre españoles y la irrupción del postconcilio del último Vaticano en nuestra sociedad y conciencia nacional.

La lectura del discurso de GC descubre su erudición característica y su cuidado por la lengua. Es éste un texto que a retazos es de valor literario indudable, lo que no evita, empero, que en ocasiones resulte asaz retórico. El discurso larga además sistematizar ideas vertidas en otros lugares, desde *Meditación teológica desde España* (1970) hasta sus últimas publicaciones *España por pensar* (1984) y *La gloria del hombre* (1985), acerca de la teología, esto es, del hablar sobre Dios en las condiciones de nuestra circunstancia histórica y social.

De las cuatro partes mencionadas del discurso, la *primera* resulta particularmente clarificadora. Se distingue entre *lugar* (=el *dónde* del quehacer teológico) y *lugares* «exterior», «interior» e «interno» (lugares los dos últimos los propios del teologizar como pensamiento con identidad particular; la dada a la teología por la reflexión que es hecha *desde la fe* y en su dinamismo; y el lugar *subjetivo* o actitud que caracteriza al sujeto que teologiza); y al hacer esta distinción GC consigue definir la práctica teológica discriminando (= ejerciendo «discrimen») cuanto de espurio acompaña a la teología y la ahoga en su misma razón de ser. La ubicación es asimismo distinguida del «lugar teológico» en el sentido en que la tradición habla de los *loci theologici*, desde Melchor Cano entre nosotros, epistemológicamente entendidos **como fuente y norma del discurso teológico. Se echa aquí de menos una alusión a algunos de los problemas que se le plantea hoy a la epistemología teológica de los lugares teológicos (la crítica que la modernidad ha hecho a la tradición y la cuestión de su recuperación hermenéutica; la cuestión no menos problemática de la cientificidad de la teología en el contexto de las ciencias; etc.).**

Preguntándose por quién es un teólogo y qué es una obra teológica, el A. apela al paradigma de San Pablo. El A. es consciente de que, en el paradigma mencionado y por él elegido, la teología y el saber profano encuentran una dialéctica relación que no es otra que la que hay entre *gracia* y *naturaleza*, la cual condiciona el lenguaje sobre Dios y el saber que traduce e interpreta. No deja sin embargo de sorprender que el paradigma paulino ofrecido sea, en realidad, el debido a la teología lucana, sin al menos aparentes hendiduras con el que es debido a la teología paulina específica. Sea como sea, se ocupa de él en la *segunda* parte. La *tercera* afronta la misión de la teología en la actualidad y entre nosotros. Aquí, siendo claro y preciso el A., reitera una vez más lo que viene diciendo años atrás, muy atento a las modalidades y corrientes que jalonan la tayeoría teológica de cuanto representa el pensamiento cristiano del siglo xx.

Finalmente, la *cuarta* parte de su discurso se ocupa de la relación entre teología y ciudadanía. También nos son conocidas sus propuestas y apelaciones, pero es verdad que ahora han sido ordenadas y enriquecidas. Se trata de las treinta últimas páginas, que no dejan de ser programa en nuestra circunstancia hispánica. Una anotación todavía: a veces tiene uno la impresión de que GC atribuye al quehacer teológico —más que a modalidades del espíritu, que le son paralelas y concurrentes— expresiones diversas y lenguajes diferenciados de la experiencia teologal y no teológica. ¿Basta sólo apelar a *logos* interno de un discurso para suponer que es idéntico como discurso a cualquier otro, portador también de su propio *logos*? Sin embargo, la poesía no es filosofía, aunque suponga concepciones de la realidad que implícitamente se desarrollen en un sistema filosófico.

A. González Montes

F. A. Pastor, *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986) 329 pp.

Es este un volumen de cinco ensayos teológicos bien trabados, aparecidos previamente en lugares diversos (véase la *Nota* indicativa de p. 317), a excepción del texto inédito del cap. IV dedicado a *La cuestión apofática*

(pp. 168-254). Según se dice por parte del A(utor), los caps. III, IV y V han sido de nuevo reconsiderados para su publicación en este volumen.

El cap. I: *La lógica de lo inefable* (pp. 17-62) da título al libro entero y está dedicado a esbozar unas reflexiones metodológicas y teoréticas sobre el discurso teológico, contando con las exigencias que plantea a este discurso la moderna semiótica. En este sentido tiene importancia atender a las exigencias que plantea la posibilidad de establecer una teoría teológica: las diversas hipótesis metodológicas que pueden hacerse, la axiomática que debe enmarcar los postulados; así como la naturaleza que reviste el lenguaje del teísmo cristiano: reglas y teoremas. Concluye el A. afirmando que este lenguaje teológico del teísmo cristiano es «expresión lingüística de la afirmación de Dios, a la luz del *primer artículo de la fe*» (p. 60), referencia dogmática que determina prácticamente toda la reflexión del A. en estos ensayos. Este lenguaje tendrá que tomar buena nota de la crítica de la religión y del carácter secularizado de la cultura de hoy, si es que quiere dar con «el *método teorético* [que] debe proponer los axiomas generales, las reglas lingüísticas y los teoremas teológicos, que mejor puedan expresar el sentido, la significación teórica y práctica y la relevancia del lenguaje cristiano sobre Dios» (p. 61). De mucha importancia es no perder de vista tampoco algo que el A. repetirá en otros lugares de su volumen: que las polaridades del lenguaje teológico (= carácter dialéctico inevitable del mismo) le son esenciales a su índole. De ellas, expresión de la *oposición semántica* que albergan unas y otras afirmaciones del discurso teológico, cabe destacar la dialéctica que se da entre revelación y misterio (¡magnífico antídoto contra toda tentación de reducción racionalista!), conocimiento y comprensión, immanencia y trascendencia (p. 62).

El cap. II: *El lenguaje bíblico sobre Dios* (pp. 65-108) encuentra ciertas reiteraciones en el cap. III: *Teísmo bíblico y kerygma cristiano* (pp. 109-63). Lo que es, ciertamente, comprensible dada la naturaleza de recopilación de ensayos de la obra que comentamos. El cap. II recoge de forma cronológico-sistemática no sólo la trayectoria bíblica (ambos Testamentos) del lenguaje teista, sino su fenomenología religiosa y su elaboración teorética. El A. se ha servido ampliamente de la obra colectiva J. Coppens (ed.), *La notion bilique de Dieu* (1975) y se muestra buen conocedor de la teología bíblica al respecto. De la conclusión que obtiene destaca que parece al A. característico del pensamiento bíblico la conjunción de las dos teologías de la revelación que recogen las tradiciones de ambos Testamentos: la revelación por la naturaleza y la revelación por la historia, así como el encuentro entre teoría sobre el Creador del mundo y conocimiento de su voluntad. Por otra parte, la continuidad que se da en el pensamiento bíblico es garantía de su unidad, a pesar de la diversidad de tradiciones, de modo que no se podrá entender a Jesús y al Dios Padre de Jesucristo al margen de su imagen veterotestamentaria. Finalmente, sigue vigente la dialéctica entre revelación y misterio.

El cap. III profundiza los contenidos aquí esbozados, en el cap. II, atendiendo a los contenidos más esenciales de la afirmación que de Dios hace el teísmo bíblico. Me interesa destacar la afirmación del A., cuando extrae del Pentateuco la convicción de que «sólo en una experiencia religiosa extraordinaria es posible saber quién es Dios realmente», porque, a tenor de lo que se dice en líneas más arriba, «la divina iniciativa, manifestada en la elección y revelación, constituye el único fundamento del conocimiento religioso de la realidad de Dios» (p. 120), sin renunciar claro a lo ya dicho:

«la divina revelación no anula el divino misterio» (p. 121). En la conclusión del cap. el A. asegura que para la Biblia el creyente se torna consciente de la divina realidad «a través de la identidad fundamental entre el Señor revelado, en la liberación y en la alianza, y el escondido, creador del mundo» (p. 160). Esto acota y matiza la tendencia antiepifánica de algunos intérpretes de las tradiciones bíblicas, que quieren al menos desautorizar cuanto no sea reconducible a la sola religión de la historia (Moltmann, p. ej., es un exponente claro). Además el monoteísmo bíblico, que es salvífico, no deja de ser al tiempo un monoteísmo teoréticamente elaborado como discurso sobre los atributos de Dios, que es al tiempo incondicional y trascendente. Entre estos atributos divinos deben contarse los supuestos en su relación para con el hombre (justo y compasivo, misericordioso y fiel), que permiten entender por qué es principio de sabiduría el temor de Dios y por qué la fe en Dios funda esperanza de alcanzarlo como bienaventuranza (razón práctica del discurso bíblico).

Hasta aquí los tres primeros capítulos, que el A. articula así: el I como Introducción: *Una teoría teológica*; el II y III como Parte primera: *Kerygma* y *Teísmo*. El cap. IV, ya mencionado, y el V: *La afirmación de Dios como problema* constituyen la Parte segunda y son de naturaleza más histórica y especulativa. Esta parte lleva por título *Teísmo* y *Dogma* y se explica porque el cap. IV se ocupa del apofatismo de la tradición teológica cristiana patristica y simbólica, para atender después a la vía catafática de la Escolástica y del magisterio eclesiástico. El cap. concluye con un examen de lo que el A. llama «aporia moderna» y «debate postmoderno» a propósito de la cuestión de Dios. Destaco estas dos últimas reflexiones: la vía mística —dice el A.— del apofatismo cristiano, como la vía especulativa del catafatismo escolástico, deberán confrontarse con la nueva metódica de la razón autónoma» (p. 201); y «si el peligro de la Iglesia antigua era la admisión de una diarquía divina, dividiendo la divina monarquía en un duplo principio supremo divino, del bien y del mal, de la salvación y de la creación, del viejo y del nuevo tetsamento; el riesgo de la Iglesia de la modernidad es la anulación del principio de la diferencia, entre Creador y creatura, entre Dios y el mundo, entre Infinito y finito...» (p. 213). Es la aporía moderna. Para el debate postmoderno la cuestión es la del dónde y cómo encontrar a Dios (pp. 215 ss.). El A. pasa primero revista a la trayectoria postilustrada de las dos tradiciones teológicas occidentales, la protestante y la católica, para llegar al Segundo Concilio Vaticano, que abordó con particular interés la cuestión del ateísmo recogiendo la trayectoria magisterial que lo precedió. El A. concluye, entre otras cosas, que si «el apofatismo griego alcanza su ápice en el divino emanantismo», a su vez «el apofatismo latino subraya no sólo la trascendencia ontológica de la divina realidad, sino sobre toda la incomprendibilidad del designio salvífico de la divina voluntad, absolutamente libre y omnipotente» (p. 249). Con la Escolástica el lenguaje sobre Dios es el de la participación de la tradición platónica y aristotélica (pensamiento de la analogía) sin por eso dejar mantener «vivo el horizonte apofático del misterio» (p. 250). Por lo que hace a la aporía moderna, «tanto en el racionalismo, como en el fideísmo, las grandes ideas religiosas son fundamentadas a partir de la subjetividad humana, como inteligencia crítica, como voluntad moral o como sentimiento creyente» (pp. 251-52). La reacción «existencialista» al pensamiento idealista de la identidad, «cuando entra en rivalidad con la religión y la fe, puede derivar para una forma de nihilismo y ateísmo postulatorio, así como para un naturalismo y pesimismo

existencial» (p. 252). Si catafatismo y apofatismo han tendido hasta nuestros días a derivar hacia teologías contrapuestas de la immanencia y de la trascendencia respectivamente, el magisterio de los concilios del Vaticano ha querido buscar la síntesis de ambas instancias del pensamiento.

El cap. V (pp. 255-316) se centra en la dificultad de afirmar teológicamente a Dios y en él encontramos repetidas ideas y datos ya ofrecidos en el cap. anterior, reiterando incluso notas enteras o prácticamente iguales (cf., p. ej., pp. 182 nota 35 y 258 nota 3). ¿No podría el autor haberlo evitado remitiendo al lector a lo dicho o abreviándolo? El A. pasa revista a las declaraciones magisteriales sobre la cognoscibilidad de Dios hasta el II Concilio Vaticano y se ocupa de la cuestión de la analogía en la tradición teológica, para afirmar en relación a la disputa teológica contemporánea sobre la dialéctica existente entre «analogía del ser» y «analogía de la fe», que ésta supone la anterior (pp. 274-75). Se extiende el A. sobre conocimiento de Dios e inefabilidad, a la búsqueda de la reconciliación entre incomprensibilidad de Dios y lenguaje que objetive nuestra afirmación sobre la realidad divina, y volver así sobre la cuestión del lenguaje del teísmo cristiano. Finalmente, ¿renunciar a la «helenización» del teísmo cristiano? El A. ve lo que de inevitable tuvo esta helenización, para tomar nota de la protesta teológica frente al mismo: la apuesta por el lenguaje bíblico (carácter personal e histórico de la revelación divina) y la protesta contra el conceptualismo helénico de la teología dialéctica, kerygmática y diversas teologías radicales y de la práctica; también la protesta de la misma teología trascendental, distinguiendo «entre *atributos necesarios* de Dios y *modos de comportamiento de la divina libertad* en la historia de la salvación» (pp. 298-99). Se trata de una dialéctica relación de necesidad y libertad en Dios, de ontología y personalismo que explicaría «la tensión insuperable del lenguaje teológico del teísmo cristiano» (p. 299). Termina el capítulo con una cuestión última: la crisis secular del teísmo cristiano. Contra todo reduccionismo, concluye el A. afirmando una metódica de la teología cristiana que ha de seguir la vía de la síntesis dialéctica (= teoría dialéctica de la razón creyente) (p. 313). Contra concepciones de irreconciliación, el A. ve el acto religioso cristiano como el lugar de encuentro en que «junto a un momento numinoso fundamental, se sintetizan dialécticamente, tanto la dimensión sacramental y epifánica, mística y extática, de la experiencia religiosa del Absoluto, cuanto la dimensión ética y crítica, profética y evangélica, de la experiencia de la gracia del Dios personal, que se autocomunica escatológicamente» (p. 315).

Un libro sustancioso, un poco encorsetado en un lenguaje que podría haber sido menos tecnicista, pero sobre todo más adecuado a la gramática hispánica. No sé por qué el adjetivo «divino» haya de anteponerse siempre, en reiteración cansina y martilleante para el lector, a cualquier calificación de la realidad de Dios. También las ideas se repiten, pero es algo propio de todo libro de ensayos, que en este caso en nada desmerece del valor real del trabajo del A.

A. González Montes

J. M.<sup>a</sup> Rovira Belloso, *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del Cristianismo*, Col. Agape, 6 (Salamanca: Secretariado Trinitario 1986) 351 pp.

Después de su ya bien conocida obra *Revelación de Dios, salvación del hombre* (1982, 2 ed.), en la que Rovira abordaba el ascenso a Dios desde

la positividad religiosa de la fe judeocristiana, en un esfuerzo especulativo notable por tematizar los supuestos de razón implícitos en dicho ascenso, nos ofrece ahora la segunda tabla de lo que bien podrá en su día ser un magnífico *triptico teológico*. De la reflexión así sobre el Dios que en Jesucristo se revela como Padre, R. llega ahora a la imagen de Dios, que Él mismo ha ofrecido en el Hijo. ¿Nos ofrecerá R. una eclesiología sacramentológica, donde adentre su reflexión siempre perspicaz en la mediación en los signos de la acción del Espíritu del Padre y del Hijo?

Si a la obra mencionada correspondía el estudio de las posibilidades de percepción de la revelación divina, para recuperar una teología de la creación que encierra sus propios presupuestos de razón (= *theologia*), a *La humanidad de Dios* corresponde la mediación histórico-salvífica culminada en Jesucristo (= *oikonomia*).

La ed. catalana (1984) precedió a la castellana (1986) y la obra tiene ya algún recorrido, que ahora se verá ampliamente extendido a los lectores hispanos. R. parece haber querido ensayar en esta obra la exploración de aquellas categorías que permitan extraer los contenidos irrenunciables del discurso teológico, demasiado hipotecado por mediaciones de la razón cultural histórica del pensamiento cristiano. Estamos ante un intento valioso de lo que puede ser una simbólica cristiana vertida a categorías que permitan penetrar en la *ratio* que asiste a la fe cristiana.

El libro va precedido significativamente por un prólogo de Eugenio Trías, pensador catalán de obra castellana amplia y muy conocido en el panorama cultural español, cuyas incursiones en la reflexión estética son por lo demás bien significativas de la sensibilidad del momento filosófico entre nosotros. *Cuatro partes* articulan su contenido: I. A propósito de las relaciones entre filosofía y teología (pp. 15-69); II. Sobre el teísmo de Occidente y la revelación de Dios en Jesús (pp. 71-163); III. Sobre la concreción de la encarnación de Dios en la figura mesiánica del «Hijo de Dios» (pp. 165-253), y IV. Sobre la Iglesia trinitaria y eucarística (pp. 257-346).

R. quiere adentrarse en la esencia del cristianismo y ésta se halla en la mediación revelatoria de Jesús, que en ella aparece como «Hijo de Dios». Para lograrlo, R., tras explorar las que él considera insatisfactorias relaciones históricas entre filosofía y teología, no busca tanto un sistema como «una intuición metodológica: un pensamiento y un discurso simbólicos —tipológicos— sostenidos por un pensamiento evangélico capaz de reducir oxigenada y críticamente la polución ideológica que respiramos. Esta intuición puede hacerse más estructurada y densa en un estudio sobre el designio salvador de Dios que se realiza en el mundo (*oikonomia*). A esta intuición le cae bien un nombre antiguo y bello: 'la revelación en la imagen'» (p. 69). En efecto esta es la empresa que emprende el teólogo catalán.

A través de la exploración de la imagen pretende R. hallar el camino «término medio» entre la mitología y la especulación conceptual imposible sobre Dios, si ésta fuera sola del hombre y pura. Toda la primera parte es una pugna con la naturaleza del teísmo occidental y sus derivaciones filosófico-teológicas. Contra estas ricas concepciones occidentales, pero desviadas al fin y al cabo, R. apela a la concepción jesuana de Dios, pero no se va a aproximar a ella tras un esfuerzo histórico-crítico de pretensión de pureza histórica al margen de la interpretación creyente de la verdad misma de Jesús que ofrece la revelación neotestamentaria. R., con agudeza y pisando seguro al hacerlo epistemológicamente, se enfrenta con el prejuicio racionalista como prejuicio tan arriesgado como estéril. R. se apunta a la revelación

porque su positividad (contra el parecer de algunos pensadores españoles que fueron teólogos positivistas y ahora militan en la frontera de la fe y la increencia) permite pensar (y ahí radica su poder de verdad y la legitimidad que la asiste como punto de partida para un análisis también científico de lo real) la realidad humana (pp. 128-33, p. ej.).

Tras enunciar unas tesis sobre la mediación visible de Dios en la humanidad de Jesús, R. se adentra ya en camino de la ontología de la imagen de Dios en Jesús, apoyada filosóficamente por la que supone es realidad analógica del ser. No ha querido renunciar a la tradición escolar clásica a la que confiesa deberse en formación y «forma mentis», sino abrirla a las posibilidades de sus «aguas vastísimas» (pp. 64-65). R. se apunta al carácter «representativo» del Cristianismo como expresión «terrestre» del designio «celeste» de Dios. Trascendencia en la immanencia y pensamiento deudor del divino Platón: *pensamiento de la participación*, aunque las cautelas mil de R. (que a veces no parecen sino excesivas) sólo lo sean para acabar afincándose en él. Es aquí donde se me ocurre a mí dudar de la empresa del teólogo catalán y preguntarle y preguntarme a mí mismo si se podrá evitar la reflexión conceptual real, aquella que, en palabras de Söhngen, impone un discurso *per additionem* que alcanza proposiciones ontológicas a riesgo si no de no decir más de lo que decía la palabra del mito. En este sentido la imagen ofrece, sin duda alguna, el carácter material del entendimiento humano (esto es, a su percepción sensible, según lo ha explicado Rahner) un objeto de mediación (*res* como *signum*, para apelar a San Agustín) que lanza inevitablemente al concepto. En este sentido, la benévola aceptación de la pretensión de determinadas corrientes actuales de la filosofía de la ciencia, que reservan para las ciencias de la naturaleza y la aplicación al control empírico la cualificación de lo «científico», bloquea en parte el trabajo de R., porque las nuevas (novísimas) corrientes de corte pragmático y hermenéutico se han mostrado dispuestas hasta suprimir la diferencia entre ciencia y creencia en el ámbito de la misma filosofía de la ciencia. Y no es a esto sólo a lo que quiero aludir, sino al principio mismo que parece regir la empresa del teólogo catalán, a mi juicio certera: que todo discurso sobre Dios apoyado sobre la imagen descansa a su vez sobre la analogía del ser. Salvo que se quiera abundar en el parecer de Tillich, para quien toda la realidad es «símbolo» (que de por sí no fundaría una verdadera teología natural, a tenor del principio protestante que rige su pensamiento), pero desde ella se defiende el carácter epifánico del ser como lugar de la percepción de Dios. Mas, ¿cómo puede ocurrir algo así si se carece de toda noticia de Dios que pueda incluso hacer significativa la revelación histórico-salvífica, la «oikonomía»? Si se salva la dificultad por la analogía, y así procede R., entonces la distinción entre saberes «científico» y «mitológico», aun aceptando la benevolencia intelectual indicada, no parece del todo pertinente.

Sé que R. (así lo confesó él en Salamanca) tiene detrás un esquema *ontoteológico*, pero ello no impide ver en su libro un procedimiento *estético*. Con lo cual avanzamos sobre lo ya dicho. Si la ciencia (pretensión hegeliana, sí!) apunta a la persecución acabada del concepto, y a él se llega con R. por el camino de la imagen vertida en la *figura* (¡importante distinción!), los contenidos a los que apunta la imagen, y que son los del concepto que ella media, tendrán una plástica *estética*. De lo contrario no sería necesario insistir en la figura como distinta de la imagen. Se trata de un procedimiento valioso, rico en posibilidades y R. le extrae un gran partido. Cristo aparece así como el gran *icono* de Dios que permite superar la imagen optimista de

un teísmo naturalista como la trágica y pesimista de un Dios impotente frente al mal. La figura mesiánica de Cristo es el lugar donde por percepción sensible y penetración intelectual el hombre alcanza el saber de Dios que le conmueve y salva. R. ha conseguido en su reflexión esta profunda penetración en la teología de la revelación por la imagen. Mis sugerencias lo son sólo en orden a su perfeccionamiento, a que se aten los cabos sueltos.

A. González Montes

L. Sileo, *Teoria della Scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-50)*, Studia Antoniana, 27 (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1984) vol. I, 366 pp.; II, 190 pp.

Es esta una obra de investigación de carácter modélico. Tesis para la obtención en Sagrada Teología del grado de doctor en el Pontificio Ateneo Antoniano aprobada en 1983 y premiada en Italia poco después. Consta de dos vols.: el I recoge el trabajo específico de investigación y el II los textos sobre los que el A(utor) ha trabajado. Su autor, hoy profesor de Teología Fundamental del Antoniano, ha querido ocuparse de la epistemología medieval, concretando su trabajo en la famosa *Quaestio de scientia theologiae*, fechada entre los años 1220 al 1250, habida cuenta que la recepción del aristotelismo acontece entre 1230 y los primeros años de 1240. Odo Rigaldi es el nombre italiano del franciscano francés que bien pronto habría de ser promovido al episcopado de León de Francia por el Papa Inocencio IV, después de haber sido uno de los hombres de la Universidad parisina paralelo a San Alberto Magno, miembro de la generación que precedería y daría cauce a los grandes pensadores cristianos de la Alta Edad Media, entre los que sobresalen Santo Tomás y San Buenaventura. Entre nosotros es conocido por su nombre francés Eudes Rigaud, o bien con el nombre hispanizado de Odón Rigaud († 1275).

El P. L. Sileo retoma la investigación que los PP. Chenu y B. Pergamo dejaron en décadas aún anteriores a la mitad del siglo presente, para ocuparse de la epistemología teológica de la primera mitad del siglo XIII. Persigue la concatenación de textos, algunos conocidos y otros inéditos del franciscano estudiado, que precedieron a la *Quaestio*, tales como el importante Prólogo a la *Lectura super Sententias*; pero también la serie de textos de otros autores que explican el lugar que la *Quaestio* pueda ocupar y su verdadero valor teológico, tales como las *Quaestiones 220 y 18 del Códice de Douai 434 (De subiecto theologiae y De fine theologiae 'respective')*, la *Quaestio de divina scientia* de Juan de Rupella probablemente la *Summa Alexandri* con su *Tractatus introductorius* y la estrechamente relacionada con ella *Quaestio de doctrina theologiae* (probablemente posterior), etc. ¿Quién influyó sobre quién? ¿Cuál es la trayectoria exacta de los textos? De los cinco textos críticamente editados por el A., conforme a una fijación textual que opera a tenor de los códices existentes, sólo la famosa *Lectura* de Rigaud es anterior a la *Quaestio*; los otros son textos contemporáneos y ahí reside el reto de la investigación emprendida.

Por ello, tras la aproximación al tenor textual de los códices, el capítulo II (pp. 97-173) adquiere una relevancia especial: «Los fundamentos introductorios a la teología en el Prólogo a la *Lectura super Sententias*». En él abor-

da el A. la obra que abrió Rigaud a una concepción nueva de la cientificidad de la teología, en la que se ve en la *historia salutis*, esto es, en la historicidad de la revelación divina, el camino de acceso al conocimiento de Dios, habida cuenta de la trascendencia de la libertad divina. Del mismo modo, para Rigaud, primero es la prognosis del conocimiento y luego la acción. Así «debe preceder (a la acción) una actividad teórico-preliminar, y por ello presidir, asimismo la sucesiva actividad práctica: 'considerationes debent praecedere ipsum opus'» (p. 104). Pues sobre esa actividad «teórico-preliminar» descansa la búsqueda y fijación del carácter científico del «proceder» o «actuar» teológicos. Materia (objeto), fuente del saber teológico (revelación divina) y método constituyen las cuestiones preliminares que debe abordar el teólogo. El teólogo medieval no sólo afirma la historicidad así inevitable del saber teológico, dada en la mediación histórico-salvífica de la revelación divina, sino también la singular apropiación cognoscitiva que del objeto hace el sujeto. Las relaciones entre psicología y teología (1230 a 1240) constituyen tarea de esta investigación del P. Sileo, para mostrar en qué medida en Rigaud la paulatina influencia de Aristóteles conduce al franciscano alto-medieval a la reducción de las «vires affectivae» a las «vires cognitivae». Una «reducción» que permitirá arrancar el afecto a la irracionalidad (*concupiscibilis-irascibilis*) y aproximar el objeto de la revelación divina al «apetito» de la subjetividad. Algo sólo posible por la des-platonización de la antropología del siglo XII y su lenta, pero cada vez más segura reconducción hacia Aristóteles. Dicho de forma moderna, con la valoración cognoscitiva del apetito se establece el principio *esperanza* como principio de conocimiento. Mas con ello llegamos a lo que al tiempo distingue la tradición franciscana del tomismo abierto por la reflexión coetánea a Rigaud del Aquinate: si las «vires affectivae» son principio de sabiduría, la desviación del intelectualismo teológico se deberá sin duda a una subsunción en falso de lo que estas «vires» representan en las «v. cognitivae». Una reducción que no hay que atribuir a Santo Tomás propiamente, sino al tomismo histórico en todo caso; pues la moderna interpretación trascendental del doctor de Aquino (de Marechal a Rahner) así lo parece demostrar. Para Rigaud, como dice nuestro A., «revelación y disposición 'psicológica' son los dos componentes privilegiados de la génesis y de la estructura existencial del saber teológico» (p. 173). Y así lo aclara el estudio del Prólogo a la *Lectura super Sententias*.

Sobre esta aproximación a la *Lectura*, el A. se adentra en el análisis de la *Quaestio de scientia theologiae* (III. «Epistemología teológica», pp. 175-326). Se ocupa el A. del «subiectum theologiae» según Rigaud, después de una pertinente aclaración del uso de los términos y contenidos semánticos de «subiectum» y «obiectum». Rigurosos análisis textuales llevan a nuestro A. a la difícil determinación del dinamismo de la intencionalidad subjetiva que persigue alcanzar el objeto de la teología. «Diversamente de la concepción intelectualista de la teoría gnoseológica de Tomás (...), el acto propio de la intención no queda circunscrito a la 'ratio'. Para Rigaud, pues, la 'conversio rationis super finem', 'per considerationem utriusque (rationis et finis)' es autocomunicada a todo el ser cognoscente» (p. 207). Y es que para el autor medieval estudiado por Sileo es la entera *persona* (integralidad antropológica) la llamada a la captación del «subiectum theologiae», al margen de lo cual no se entenderá el alcance de la intencionalidad, ni tampoco su tamización racional estriba en el hecho de que para Rigaud compete a la 'ratio' sustentar la totalidad de la 'conversio rationis ad finem' dirigiendo en rectitud ('rectitudo') toda la tensión intencional de la psije humana. ¿Cómo viene

dado el objeto de la teología por la Escritura y cómo penetra en ella por sus diversos «sentidos»?; y ¿qué distinguirá a la teología de las otras ciencias? Son las cuestiones que el A. busca iluminar desde el riguroso análisis emprendido de Rigaud, de sus textos y de los que le dan entorno histórico-teológico, para, finalmente, especificar la teoría científica de la teología que el autor medieval sostiene, anticipándose y en paralelo al tiempo a Santo Tomás. He aquí lo novedoso de esta disertación doctoral. Se afirma en ella que la reflexión que llevó a Santo Tomás a fijar el carácter científico de la teología en el encuentro del pensamiento medieval cristiano con Aristóteles es una reflexión que ya le precedía en su propósito. La comparación textual que realiza Sileo entre la epistemología aristotélica y la rigaudiana es de extraordinario provecho mostrativamente hablando, pues el lector podrá constatar qué fundadas están las hipótesis del teólogo italiano del Antonianum. Lejos de oponer la reflexión tomasiana a la de Rigaud, trata de mostrar que este último buscó en la condición práctica de la teología (como adentramiento en la *vida afectiva* del saber de Dios) la compleción del camino especulativo, que también resulta inevitable para Rigaud. Con ello abrió el camino de la científicidad de la teología apoyándose en el carácter «hermenéutico» de la experiencia integral del mundo.

A. González Montes

**A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home***  
(Vigo: Galaxia 1985) 448 pp.

Recensiono esta obra con retraso involuntario, pues se trata de un valioso trabajo de Teología Fundamental entre las publicaciones del género en España, después de algunos años de silencio al respecto. Cuando recibí la obra acompañada de una carta de su Autor, éste me había adelantado en su día una lección inaugural del Inst Teol Compostelano pronunciada por él, en la cual se recoge parte de lo fundamental que propone ahora en esta obra (cf. *A revelación como maiéutica histórica*, Santiago de Com 1983, 45 pp.).

El estudio de Torres Queiruga se ha venido a sumar a la cadena de publicaciones de TF entre nosotros recientes: Sánchez Chamoso (Sa 1981), Rovira Belloso (Sa 1982), Pié i Ninot (Ba 1983; *Rev cat Teol* 1984, 401-61), Gelabert Ballester (Ma 1983), Bentué (Sant de Ch 1983), Sayés (Ma 1985), Alfaro (Sa 1985); y algunos estudios míos (cf. *Salm* 1983, 325-57; *Teol y Cat* 1984, 347-73; *Salm* 1985, 335-62; *EE* 1987). Un elenco nada despreciable, por mencionar alguna de las cosas que me son más próximas sin menoscabo de otras (cf. el espléndido *Boletín bibliográfico* del Departamento de TF de la Pontificia de Comillas dirigido por J. J. Alemany).

Por otra parte, cuando salga esta recensión el cruce de cartas entre González Faus y TQ habrá llegado ya al lector (cf. *Igl viva* 1986, 479-87). Así es que con la demora y conocida y comentada la obra debería haber renunciado a esta recensión, si la cortesía y la amistad debidas al colega de Santiago, por una parte, y los ruegos de algunos no me lo impidieran. Para mi descargo diré que las primeras impresiones de la obra se las comuniqué a TQ en carta primero y en agradable conversación después en Galicia. La verdad es que la conversación fue muy clarificadora del pensamiento del A. del volumen que ahora recensiono.

Su contenido está estructurado en ocho capítulos. I: *A concepción tradicional da revelación* (pp. 9-36). Un capítulo que quiere situar el concepto bíblico de revelación en el contexto de las religiones, atendiendo a los datos de la fenomenología y a la verbalización de la experiencia religiosa como experiencia de revelación, para plantear el problema de la conveniencia o no de una noción de la inspiración/revelación como dictado; un concepto determinante de la comprensión de la revelación divina por los Padres, de la cual arranca la posterior elaboración de la revelación como entrega divina de un «depósito de verdades» (intelectualismo) por medio de un acontecimiento histórico (o historia de ellos) extraordinarios, y por ellos foráneos a la realidad del hombre y de su historia intramundana (extrinsecismo). Pues bien, de la crisis de este concepto se ocupa el cap. II: *Posta en cuestión da concepción tradicional* (pp. 37-67). TQ ve en la Ilustración y el acercamiento metodológico crítico a la positividad bíblico-teológica del cristianismo el punto de inflexión en el cambio que se ha operado de la noción tradicional de revelación, cuyo contenido es preciso recuperar de nuevo para la modernidad.

¿Cómo asumir los supuestos de la Ilustración modificando las claves de interpretación de la concepción tradicional de la revelación? El A. lo dice en la *Introducción* (pp. 1-7) de forma programática, donde afirma que metodológicamente la TF debe proceder «desde abaixo», esto es, «intentar descubrir la experiencia de base e ir reconstruyendo a partir de la comprensión e, ulteriormente, a teoría» (p. 3). De modo que el *analogatum primum* de la reconducción exigida del concepto indicado habría que hallarlo en la experiencia religiosa que acaece en la subjetividad, en la cual se autocomprende el hombre religioso como sujeto de conciencia/consciencia. Gracias a esto el sujeto está en condiciones de descubrir el carácter revelador de la historia que lleva consigo la visión del mundo que genera la experiencia religiosa (p. 40). Sobre este pre-concepto (= pre-juicio hermenéutico) se construye la obra a partir de *dos intuiciones* que se formulan también en la *Introducción*: 1ª) Dios se revela siempre en todas partes y a todos cuanto le es posible, en la generosidad irrestricta de un amor siempre en acto, que se quiere dar plenamente; 2ª) la palabra bíblica opera como «mayéutica histórica», es decir, como palabra que ayuda a dar a luz (= partera) la realidad más íntima y profunda que ya somos por la libre iniciativa del amor que nos crea y nos salva (p. 5). Luego, contando con estas dos intuiciones, TQ se aproxima a la revelación bíblica veterotestamentaria, que interpretará como el descubrimiento por parte de algunos líderes religiosos (Moisés, p. ej.) y hombres excepcionalmente dotados para la percepción de la presencia divina (los profetas, p. ej.) del sentido de la historia de que es portadora la experiencia religiosa como tal; de este modo se hallan capacitados para ayudar a los demás contagiándolos de su certeza (p. 44). El A. no juzga pertinente clarificar lo complejo de cuanto de «extraordinario» (p. 50) haya en esa experiencia religiosa determinante del liderazgo y profetismo mencionados. Se trata de algo que, a su juicio, parece impedir la misma encarnación en ella, en la experiencia religiosa, de la palabra de Dios, cuya acción sucede «no espesor da experiencia humana e no esforço do profeta por interpretala e traela á palabra» (p. 53).

Jesús irrumpe así en el marco neotestamentario, sobre el que el A. proyecta la crítica ilustrada que hace desvanecer la figura sobrenatural tradicional de Jesús y provoca la obligada readaptación a la modernidad del concepto de revelación. De esta crítica arranca el cap. III: *Plantexamento*

*actual do problema* (pp. 69-94). La cuestión de la obligada *renaturalización* del cristianismo lleva a TQ a plantear la problemática de la polaridad entre trascendencia e inmanencia, recorriendo la filosofía de la *Aufklärung* y del idealismo objetivo y romanticismo, para desembocar en la teología liberal y el modernismo; movimientos teológicos estos últimos desautorizados por la teología neortodoxa (teología dialéctica), en el caso del protestantismo liberal, y por el magisterio de la Iglesia católica, en el caso del modernismo. El planteamiento actual tiene para el A. dos coordenadas: 1ª) la especulación actual acerca de la *experiencia*; 2ª) la reflexión de tipo *lingüístico*. Las dos nos permiten llegar hasta la concepción del A. del cap. IV: *A revelación como maiéutica histórica* (pp. 95-134). Una concepción que quiere ser la aportación más original (adelantada en la mencionada lección inaugural), en gran medida lograda, de TQ: la revelación consiste —dice el A.— en una interpretación de la existencia individual y social del hombre a la luz de lo sagrado (p. 97), todo lo cual se quiere aclarar más adelante. Se trata de una interpretación de la existencia que sucede en y a través del esfuerzo histórico de Israel en intercambio de experiencias con el entorno cultural y religioso del pueblo elegido. El A. se propone fijar la atención del lector en el tránsito categorial del *testimonio* a la *mayéutica* (pp. 104-9), para centrarse después en la elaboración de la mayéutica histórica como categoría específica de la revelación por la palabra (pp. 109-13). Son epígrafes los que se suceden centrales en estas páginas para entender la tesis sostenida por TQ: la mayéutica que provoca la palabra de la Escritura no remite a fuera del sujeto, si bien la fe es *fides ex auditu*, a fuera de su situación, sino a dentro, en un proceso de reconocimiento y apropiación (p. 109). Los caps. siguientes (V: *A revelación no seu acontecer orixinario*, pp. 134-203; VI: *A revelación cristiá como plenitude escatolóxica*, pp. 205-66) extraen las consecuencias de la tesis central indicada. TQ cree que es mejor llegar a la revelación desde abajo que desde arriba, sobre el supuesto teológico de que pensar el mundo sin gracia no tiene peso para Dios y, por ello mismo, tampoco debe tenerlo para el hombre (p. 209).

La revelación es de este modo concebida como realización última del hombre, cuyo lugar es Cristo mismo (p. 231); y esa realización se acompaña en un proceso de etapas sucesivas que por sí mismas tienden a ser totalizadoras de ultimidad, por lo cual resulta teológicamente legítima la *graduación* entre ellas. El hombre, «ser que consiste en construirse a sí mismo na liberdade, alcanza o senso último e a possibilidade máxima da sua realización» (p. 232). El A. llega con esta afirmación a bordear el inmanentismo modernista, que algunos parecen haberle reprochado. A ello debe, sin embargo, decirse que TQ 1º) no cree en ningún momento que el proceso revelador pueda ser autónomo en ningún momento por sí mismo, como posible resultado de la inmanencia de Dios en el mundo que comprometiera su trascendencia; y 2º) siempre —lo reitera una y otra vez— afirma con claridad que si la revelación acaece desde abajo, sucede de verdad como fruto del amor originario y gratuito del amor divino pues Dios es amor y ha querido comunicarse revelándose. Todo ello, 3º) no sin aclarar que el comportamiento mayéutico de Dios, al revelarse al hombre, pasa por la palabra de la Escritura como expresión de aquella particular densidad reveladora que representa la historia singular de Israel. Esta historia es además 4º) una historia de mediación de la presencia de Dios y de la universalización de su revelación al hombre.

Para explicar la concretísima presencia de Dios en la acción reveladora

de la Escritura y en la Iglesia dedica TQ el cap. VIII: *A revelación na Escritura e na tradición da Igrexa* (pp. 347-99). Dicha presencia viene dada en especial por el acontecimiento más instructivo del suceder revelador de la historia de Jesús: su resurrección provista de fuerza pedagógico-normativa para poder conducir a buen término la obra de los discípulos primero y la fijación del Canon de la Escritura después (pp. 237 s. y 354 ss.). El A., empero, que apura al máximo lo que él cree que de legítimo encerraba la apuesta modernista liberal de principios de siglo (Loisy, Tyrrell, Sabatier), no deja de arriesgar algunas aserciones de difícil alcance; lo que hace apoyándose en teólogos europeos de discutible aceptación, pero tal vez mejor evaluados de lo que sus teologías dan de sí (P. Schoonenberg, el último E. Schillebeeckx, entre otros). Como si la indole *escatológica* del acontecimiento revelador de Dios en Cristo no implicara también el juicio de Dios sobre el mundo y si tan sólo la potenciación de las posibilidades del hombre y de su historia. De lo cual resulta una cierta connaturalización de la gracia como imanentización de la misma no siempre clara.

Con lo dicho se aventura el A. en una comprensión de la *plenitud* de la revelación no exenta de un *actualismo* de igualmente difícil concepción; pues, aunque quiera apoyar la revelación en la experiencia de su apropiación, por parte del sujeto creyente del contenido revelador del acontecimiento de Cristo, el proceso *tradicional* que fundamenta dicho acontecimiento es ante todo *hermenéutico* y no revelador propiamente dicho. Es, pues, un proceso conducido por la fe en un evento que la precede y que de ningún modo se funda sobre ella. El A. es de hecho consciente de que debe ser así (cf. pp. 258 y 263), pero parece que lo acepta forzando su comprensión, motivado sin duda por su voluntad de validar el carácter revelador de la totalidad de la historia (cf. su desarrollo en el cap. VII) y a tenor del principio que parece regir toda su reflexión: que Dios se revela inevitablemente de modo suficiente en la historia entera de la humanidad, y si no lo hace mejor es porque no puede (cf. la historia parabólica de Tetragrammaton, pp. 271 ss.). Nos vemos así obligados a preguntar al A. por la razón de tal punto de partida y comprensión: ¿«optimismo teológico» tras la teoría de la revelación del A.?

En efecto, la obra de TQ está fuertemente condicionada por un afán de diálogo con la cultura racionalista de nuestros días, y por la pretensión de mostrar la conveniencia humanista del Evangelio. Esto le pide de entrada la explícita renuncia al lenguaje del sobrenatural y la cuidadosa empresa de adentrarse a pesar de ello en sus contenidos, haciéndolo, sin embargo, a tenor de los parámetros de la razón crítica e ilustrada del tiempo que vivimos. De ahí su voluntad de recuperar el frustrado ensayo modernista de principios de siglo, en lo que de legítimo tuvo, cosa que en gran medida consigue. La obra en este sentido no sólo es laudable, es teológicamente valiosa y bien construida. Para llevarla a cabo TQ ha contado con un conocimiento amplio de las diversas corrientes de la teología contemporánea y de la exégesis bíblica, si bien sin claro parangón con el mismo conocimiento de la teología histórica cristiana (véase para su comprobación el índice de autores). Yo, empero, no puedo participar del entusiasmo del A. por el proyecto que representa su obra, porque el precio pagado me parece alto en algunos puntos, que no en otros. Expresaré algunas de mis reservas en tal sentido:

1º) El *extrinsecismo*, es cierto, ha llevado a la fe al borde de la mitología, pero no tanto como se supone; y así se propuso demostrarlo, p. ej., A.

Gardeil contra el modernismo de Loisy. Quiero con esto decir que el extrinsecismo no es del todo soslayable, a riesgo de leer de entrada de forma creyente la totalidad de la fenomenología de la existencia intramundana e interpretarla como obra de Dios que en ella se revela, lo cual no me resulta menos «milagroso» que los elementos de extrinsecismo inevitable que representa la sobrenaturalidad del evento revelador cristiano. Se trata, sí, de una solución al problema de la sobrenaturalidad de la historia particular de la salvación, y de la experiencia singular de Dios de determinada mentalidad racionalista, pero no a un racionalismo consecuente. Para éste con esa salida no se soluciona nada, antes bien le parece más coherente el agnosticismo y casi más que éste el ateísmo.

2º) González Faus ha hablado ya del «leibnizianismo» de TQ y antes de saberlo yo tenía la misma impresión. Aunque no es que TQ sea leibniziano, sino que el problema del mal lo trae a vueltas, como nos trae a todos y a todos cuantos nos precedieron trajo, con el devaneo de la mente creyente. Ahora bien, si se silencia el pecado (por miedo, le dice TQ a González Faus, a no «recuperarlo» de forma que no pueda sernos malentendida la fe por los hombres que hoy tenemos como interlocutores) nunca llegarán éstos, racionalistas y menos racionalistas, a saber de verdad con quién dialogan y qué creemos. No se puede hacer teología condicionados tan sólo —o principalmente, o sobre todo; incluso en primer lugar, por confesadas razones pastorales— por el poder del *logos* siempre híbrido (= desmedido) del saber contingente, justo cuando el *Logos de Dios* es el de la *crux*. Dios se revela a un mundo que lo rechazó culpablemente; y me imagino que TQ me aceptará de buen grado que Rom 1. 18-22 ss. es Escritura canónica, a la cual corresponde asimismo una función mayéutica insoslayable. La espantosa verdad del mal es el pecado y esta instancia hermenéutica de la revelación cristiana es central para la comprensión de la *oconomía salutis*. Sin ella no es posible interpretar el significado *redentor* de la muerte de Cristo y el verdadero alcance de su resurrección; incluso aunque las categorías de muerte vicaria y expiatoria deban ser releídas, que no suprimidas, ni silenciadas (y se están haciendo algunas lecturas poco felices, según mi parecer). Ni el dolor es reductible del todo a imperfección (Rovira Belloso lo ha expresado con gran acierto), ni tampoco el pecado es reductible a impotencia.

3º) La categoría de «experiencia» como topos de revelación es muy aprovechable y útil, pero tiene sus límites importantes. Aun contando con lo que dice TQ (y aquí resulta insuficiente la concepción mayéutica de la revelación bíblica), Dios no aparece siempre en el horizonte de la experiencia humana, sino también contra ella (¡como instancia, sí, *crítico-corredentora*, según la expresión de la teología de Metz!). La Biblia misma lo atestigua (¡y su recuerdo al respecto es asimismo desestabilizador!), desautorizando la interpretación de la acción de Moisés en relación con su pueblo como acción sólo catalizadora de un anhelo y nostalgia comunes de liberación. Moisés tendrá que afrontar una misión de liberación contra «anhelos y nostalgias comunes» en dirección opuesta a la mente de Dios. Moisés violentará con su dolor (figura del dolor del Redentor) la mente de su pueblo (contra pp. 43 ss.), como de hecho parece reconocerse en otra parte (p. 103 s.). Por eso la interpretación subsiguiente del caudillo del Exodo y de los profetas, mediadores de la revelación, no puede reducir a éstos a sólo «hombres extraordinarios» por su particular sensibilidad religiosa. Una teoría que ya consideró H. Dumery en sus trabajos de filosofía de la religión. El riesgo mayor de esta concepción estriba en que al fundar la revelación de forma

positiva acaba por hacer que la fe preceda a la revelación (la conciencia creyente acaba por crear la revelación como propio objeto).

No se puede prescindir de la aportación que la reflexión teológica sobre la experiencia cristiana viene realizando; y yo mismo he elaborado un trabajo largo al respecto. Lo que ocurre es que la categoría de experiencia se halla en el cristianismo condicionada por la doble verdad del misterio de Dios oculto y revelado al tiempo, misterio y patencia para el hombre. Para ser experiencia de Dios la experiencia humana ha de quedar rebasada por la aceptación del misterio como instancia de comprensión de Dios, que pone en juego la libertad del hombre para su afirmación y encuentro con Él en la fe.

Baste lo dicho hasta aquí. Con estas anotaciones insuficientes no quiero contribuir a otra cosa que a lograr del colega A. de este valioso volumen la reconsideración de algunos puntos de su trabajo.

A. González Montes

G. Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)* (Torino: Editrice Elle Di Ci 1985) 527 pp.

Como el largo título indica, estamos ante un texto de antropología teológica que abarca las materias comprendidas desde la doctrina de la creación hasta la del pecado original. Debido en cinco capítulos, cada uno de ellos contiene cuatro apartados: teología del AT; teología del NT; historia de la doctrina en la tradición, el magisterio y la teología; reflexiones teológicas. Todo ello viene precedido de una introducción en la que se fijan —con acierto, a mi juicio— los criterios de demarcación de la *protologia* en el ámbito de la antropología teológica general.

El primer capítulo (*L'uomo creatura di Dio nel Cristo Gesù*) desarrolla, pese a su título, la temática de la creación propiamente dicha. Particularmente útiles me han parecido las páginas que recogen las enseñanzas magisteriales del Vaticano II y las posteriores al concilio, hasta nuestros días. Es también en este capítulo primero donde se plantea el problema natural-sobrenatural.

El capítulo segundo (*L'uomo simbolo, od essere relazionale ed unità dei diversi*) es el que aborda la temática antropológica específica, que será prolongada por el capítulo tercero (*L'uomo storia e libertà nella sofferenza*). El autor destaca cuestiones como la relación constitutiva a Dios, «relación fundante»; la unidad materia-espíritu; la dialéctica persona-comunidad; la dimensión cósmica de lo humano; la libertad en la historicidad, etc. De notar la posición adoptada en la problemática de la inmortalidad del alma: ésta, para existir, depende de la materia, que le da su especificidad e individualidad (de ahí la imposibilidad de la preexistencia de las almas). Pero, una vez en la existencia, puede persistir en ella aun sin el cuerpo: es «principio incorruptible de la entera positividad del hombre». Mas incluso entonces no pierde su «corporeidad» (=su referencia a la materia). Dicho brevemente; según el autor, el alma puede subsistir sin *cuerpo*, pero no sin *corporeidad* (pp. 164-66). Por todo ello, Gozzelino cree posible la afirmación del alma separada entre la muerte y la resurrección; en ese estado «falta el cuerpo sin que falte la virtualidad del cuerpo» (p. 166).

El cuarto capítulo (*Il contesto creaturale transumano: angeli e demoni*) desarrolla con inusual extensión la angelología. El autor estima que el embarazoso silencio (cuando no la repulsa) sobre esta área de la doctrina cristiana obliga a un tratamiento detenido de la misma. En cuanto a su posición, entre la negación pura y simple de la existencia de ángeles y demonios y la mera reiteración de las tesis clásicas, el autor opta por la vía media, consistente en reelaborar los datos vinculantes teniendo en cuenta las actuales instancias críticas. El carácter normativo de la enseñanza de Letrán IV al respecto le parece indiscutible.

El quinto y último capítulo de la obra (*L'uomo dia-bolo, o l'antiumano nell'uomo: il peccato originale*) sintetiza las conclusiones a que ha llegado en nuestros días la teología del pecado original. Se destaca el carácter análogo del mismo y se subrayan las premisas de su inteligibilidad: el carácter interpersonal, histórico y social de la condición humana. Como nota curiosa, y a propósito de la general repulsa de la tesis del limbo de los niños, el autor advierte que ni siquiera en el Ritual italiano de exequias por los niños no bautizados se menciona tal tesis. En fin, se pone de relieve cómo la afirmación del pecado original *originado* postula inexcusablemente la del pecado original *originante*, aunque, claro está, dejando abierta la cuestión de su sujeto. Más perplejidad suscitará sin duda la opinión de Gozzelino sobre la existencia *in re*, o *de facto*, del estado de justicia original (p. 511).

De un tiempo a esta parte, la teología italiana está dando a luz enciclopedias, diccionarios y manuales de teología notables tanto por su cantidad como por su calidad media. En esta línea se inscribe el presente libro. Bien escrito, apoyado siempre en una información sólida (en la que, a veces, se echa en falta la literatura de lengua alemana), con criterio ponderado y, a la vez, abierto, el libro cumple con creces el objetivo del autor: ofrecer a sus lectores una relectura actualizada del viejo tratado «De Deo creante et elevante».

Al margen de cuestiones de detalle (alguna de las cuales ha sido aludida ya), el único reparo de fondo que me atrevo a hacer a esta valiosa obra es la extensión del capítulo de angelología: ciento veintiocho páginas, en un total de quinientas veintiséis, parecen demasiadas, incluso si Gozzelino se cura en salud concediendo que la suya es una opción «contra corriente». La dificultad, como es obvio, radica en que las páginas consagradas a este tema son páginas hurtadas a otros que, en principio, parecerían más pertinentes. Pienso, por ejemplo, en cuestiones como la dialéctica actual fe-ciencia, las negaciones contemporáneas de la personalidad o la libertad, el debate mente-cerebro, etc.

Con todo, nada de esto empaña los logros de la obra, que prestará un óptimo servicio a cuantos se interesen, en palabras del autor, «por el tema del hombre considerado a la luz de la fe» (p. 6).

J. L. Ruiz de la Peña

J. del Río Martín. *Santidad y pecado en la Iglesia. Hacia una Eclesiología de San Juan de Avila* (Córdoba: Caja de Ahorros de Córdoba 1986) 268 pp.

El presente estudio fue presentado como tesis doctoral en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 1984, bajo la dirección del Prof. A. Antón. El autor enseña actualmente en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.

La figura señera de Juan de Avila ha sido estudiada desde diversos ángulos: eucarístico, sacerdotal, mariológico, bíblico, reformista... El trabajo, que presentamos, se ha propuesto extraer de la amplísima producción literaria del Maestro Juan de Avila su doctrina eclesiológica. Con un dominio sorprendente de las fuentes tan heterogéneas (cartas, sermones, pláticas, comentarios a la Sda. Escritura, tratados, memoriales de reforma, obras catequéticas, otros escritos menores) ha recogido y articulado sistemáticamente las variadísimas indicaciones sobre el misterio de la Iglesia. En un estilo correcto, pulcro, transparente y ágil va emergiendo ante el lector la hondura y grandeza de la visión avilista sobre la Iglesia. La precisión técnica se aúna con una sobria belleza literaria; también en la forma ha sido fiel al Maestro estudiado.

Juan de Avila es inseparablemente predicador, director de almas, reformador..., teólogo que podríamos calificar de pastoral. En él acontece una síntesis admirable de sólido conocimiento teológico y de actividad pastoral desbordante; la vida y la doctrina se hermanan en su fecundo magisterio. Los escritos prolongan la predicación y la inquietud celosa del director espiritual. No es un maestro de Universidad sino un maestro espiritual con profundos conocimientos teológicos, patristicos y bíblicos. La dimensión teórica, la vibración espiritual y la praxis pastoral se interfieren recíprocamente haciendo del Maestro Juan de Avila un personaje de primera magnitud en su tiempo. Todas estas perspectivas están reflejadas con naturalidad en la investigación de Juan del Río.

Como el autor estudiado es un predicador, un reformador y un director de almas sin solución de continuidad, ha sido un acierto que la clave desde la que se presenta su eclesiología haya sido la santidad y el pecado en la Iglesia. Desde este prisma se trazan las líneas mayores y se detallan los elementos particulares de la eclesiología avilista en un arquitectura bien diseñada y bien conducida. No se trata de esbozar simplemente el carácter eclesial de la vida espiritual sino de estructurar la eclesiología a partir de las realidades pecado y santidad en la Iglesia; desde esta profundidad queda enriquecida la eclesialidad de la espiritualidad cristiana.

La obra está estructurada en tres partes, a las que precede una introducción y a las que siguen unas reflexiones conclusivas, donde se ofrecen quizá de manera extremadamente concisa las líneas maestras del estudio. Se echa de menos en general un esfuerzo de síntesis, que recogiera en los diversos tramos del itinerario los resultados de los análisis muy ricos y muy documentados tanto por las fuentes como por otros estudios en general pertinentes.

La primera parte desarrolla el misterio de la Iglesia. Esta hunde sus raíces en la Trinidad divina. Dios se comunica por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo. El misterio de Dios es su raíz, su centro está en el misterio de Cristo y su vitalidad y dinamismo permanentes residen en el misterio del Espíritu. Todo arranca de «Dios que es amor, predica amor, envía amor» (p. 253). «Para Avila, esta 'Compañía', 'Congregación', 'Cristiandad' estará constituida por aquellos que tienen la condición de Cristo, es decir, que viven del amor del Padre manifestado en el Hijo por el Espíritu» (p. 34). Esta primera parte nos ha parecido sencillamente grandiosa. Su lectura actual por su contenido permanente y actualizada por el estilo del autor ilustra y corrobora lo que el último Sínodo de Obispos escribió en la Relación final: «Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describió de diversos modos la Iglesia, como pueblo de Dios, cuerpo de

Cristo, esposa de Cristo, templo del Espíritu Santo, familia de Dios. Estas descripciones de la Iglesia se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo» (II, A, 3). La lectura de la eclesiología avilista ayuda simultáneamente a vislumbrar las dimensiones místicas de la Iglesia y su historicidad concreta; ni se pierde en las nubes ni se disuelve en creación humana o en sociología.

También las dos partes siguientes presentan una sintonía muy actual con los acentos del último Sínodo. El misterio de la redención, que es victoria sobre el pecado y el misterio de iniquidad, y la llamada a la santidad como existencia incorporada al morir y vivir de Jesús son puestas de relieve vivamente por Juan de Avila (cf. II, A, 4). Conocer la visión de Juan de Avila sobre la Iglesia, que es tan bíblica tan armónica, tan amplia y realista, tan reformadora (donde predominan las propuestas constructivas sobre el criticismo amargo), tan pastoral, tan evangelizadora... puede prestar un servicio inapreciable a los cristianos de hoy. En la segunda parte que trata del proceso de santificación en el interior de la Iglesia, y la tercera, que estudia cómo en los miembros de la «Compañía» o de la comunidad cristiana acontece la realidad del pecado, desciende el autor a cuestiones más concretas: María como miembro eminente del Cuerpo de Cristo y como imagen de los cristianos, la Palabra de Dios y la Eucaristía como constitutivas de Iglesia, el pecado y la reforma de los pastores, el pecado y la reforma de los seculares...

La figura de Juan de Avila, su dinamismo apostólico y su eclesiología son ejemplares especialmente en nuestra situación, como hace notar el autor, en muchos aspectos semejante a la del siglo xvi. En el proceso de recepción del Concilio Vaticano II donde nos encontramos, es una ayuda valiosa para no olvidar cómo toda reforma eclesial parte «desde dentro», de la renovación personal de los cristianos (cf. pp. 167, 156, etc.), cómo sin arraigo en el misterio fundante no hay alimento para el camino, cómo el futuro de la Iglesia depende de sus raíces y de su patria en Dios, cómo la palabra evangelizadora no tiene fuerza sin interiorización por el Espíritu...

Felicitemos cordialmente al autor por el trabajo realizado; tanto la forma literaria como el contenido teológico están conseguidos. El Apóstol de Andalucía y el Patrono del clero secular español ha encontrado un buen investigador de sus ideas eclesiológicas.

R. Blázquez

A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, BAC Maior 26 (Madrid: Editorial Católica 1986) XXXVII-893 pp.

Es para mí, discípulo del P. Angel Antón, motivo de especial satisfacción presentar este tomo de su monumental obra eclesiológica. Antón enseña Eclesiología Sistemática en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma desde 1964. De esta actividad docente han surgido, a parte de otras muchas publicaciones, los dos tomos sobre *El Misterio de la Iglesia en la evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. El que ahora presentamos llega hasta la eclesiología de San Roberto Belarmino. El segundo, cuyo título es *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teo-*

logía de la Iglesia-misterio en el Vaticano II, en el momento en que escribo está a punto de aparecer.

Esta obra de índole histórico-teológica se inscribe en un plan ambicioso, y ya en el último tramo de su realización. Este plan comprende tres momentos: bíblico, histórico y sistemático. La primera parte apareció también en la BAC Mayor en 1977 con el título *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*. En la unidad esencial de la revelación vetero y neotestamentaria se traza la teología bíblica sobre la Iglesia. Aquí se aprecian ya las dimensiones de la trilogía: extensa, rigurosa, prácticamente exhaustiva. La segunda parte de la obra presenta el desarrollo histórico de las ideas eclesiológicas en el segundo milenio. Falta una parte dedicada a la reflexión teológico-sistemática. Confiamos que pronto podamos beneficiarnos de magisterio tan maduro en todo el itinerario de la magna obra.

¿Por qué se ha limitado la exposición del desarrollo de la eclesiología al segundo milenio? El autor ofrece una doble respuesta. En primer lugar porque el despuntar del segundo milenio señala un momento crucial en la historia de la Iglesia (Cisma de Oriente, consolidación de la teocracia papal...) y de la doctrina eclesiológica (aparición de los primeros tratados eclesiológicos...). La segunda razón es ésta: «P. Th. Camelot e Y. Congar han descrito, con competencia indiscutible, la doctrina sobre la Iglesia en los Padres y en la teología monástica hasta el cisma de Oriente. Apenas cien páginas, con todo, ha dedicado Y. Congar al desarrollo de las ideas eclesiológicas en el segundo milenio. Mi obra, por tanto, colma un vacío imperdonable en la historia de la eclesiología» (p. XX). Efectivamente, la proporción de las colaboraciones para la historia de la Eclesiología en la *Historia de los Dogmas*, cuya publicación en alemán continúa y está cortada lamentablemente en la BAC, no es equilibrada. Camelot en el cuaderno 3 a-b dedica a la Patristica hasta San Agustín las páginas 175-283 de la edición castellana. E Y. Congar dedica en el Cuaderno 3 c-d las pp. 1-180 al estudio desde San Agustín hasta el Cisma de Occidente, y en cambio al tiempo que transcurre desde el Cisma de Occidente hasta nuestros días destina solamente las pp. 181-300. Del espacio concedido al segundo milenio se resentía inevitablemente la presentación de la eclesiología. A nuestro siglo, llamado significativamente «el siglo de la Iglesia», no pueden bastar obviamente 13 pp.; ni al siglo XIX, 30. La calidad del tratamiento no satisfacía la extensión del campo por presentar.

Por otra parte, los estudios de Congar y de Antón se complementan. Congar es más conciso, con abundantes alusiones a aspectos que su riquísimo conocimiento histórico despliega ante nosotros, muestra más la complejidad y multiplicidad de la historia. Antón ha seleccionado con más claridad las líneas de fuerza; es extenso en la presentación de los hitos claves; por ejemplo, a Lutero dedica más de 50 pp. A lo largo de la lectura se van decantando los grandes temas eclesiológicos: Infalibilidad de la Iglesia y del Papa, la distinción entre potestad de orden y de jurisdicción, relaciones entre el Papa y el Concilio, Concepto de Iglesia... Nos encontramos con un instrumento muy útil para ser introducidos desde la historia en la sistemática. Ante este servicio posible es de lamentar que no tenga el volumen unos índices tanto de autores como de materias. Aunque la disposición de la materia es transparente y objetivamente bien trazada, dichos índices hubieran resultado muy prácticos.

El estudio está realizado a partir de las fuentes, de las monografías de cada tema y de otras obras que a veces desbordan el tratamiento históri-

co para recalar en la perspectiva sistemática. Cada capítulo se termina con una bibliografía al mismo tiempo abundante y selecta.

El volumen consta de tres partes. En la primera se ofrecen unas «Reflexiones fundamentales en torno a la evolución histórica del dogma eclesiológico y de la eclesiología». Son en parte coincidentes con las páginas del capítulo de *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*; esta primera parte sitúa perfectamente al lector en las perspectivas bajo las cuales debe internarse en el desarrollo de las ideas eclesiológicas. Presenta los rasgos que unifican todo el plan diseñado por el autor y del cual sólo falta el estudio sistemático. La realidad de la Iglesia como misterio confesado en la fe, arraigado en la historia y participado personalmente por cada cristiano en comunidad es la percepción abarcadora y unificante. Desde el principio pone de relieve el nexo existente entre el desarrollo de la Iglesia, realidad trascendente y encarnada en el mundo, y la evolución de la doctrina teológica sobre la Iglesia. Por ello en cada etapa de la historia el dogma eclesiológico transcurre por un doble cauce: existencial y doctrinal. Por la misma razón avanzan en sintonía constante la historia de la Iglesia, la historiografía eclesiástica en perspectiva teológica y la eclesiología.

Las partes siguientes presentan amplios tramos del itinerario. La segunda, «La herencia eclesiológica en el magisterio eclesiástico y en los teólogos y canonistas de la Edad Media», estudia los primeros tratados «de Ecclesia» elaborados «espada en mano», los orígenes de la infalibilidad del Papa, ampliamente el origen y evolución del conciliarismo, etc. La tercera, «La eclesiología de la Reforma y de la Contrarreforma», gira en torno a la Reforma protestante y a la respuesta católica que fue una auténtica Reforma. Extensamente se estudian Lutero, Melanchthon, Zwingli, Calvino y los precursores de la Reforma: Wyclif, Hus... Es un acierto que se hayan dedicado sendos capítulos a los temas eclesiológicos en los decretos de Trento, en los Catecismos que nacieron en su entorno y en los contraversistas. El capítulo XXII se dedica a la «Idea de Iglesia que inspira la restauración católica y la renovación teológica en la España del siglo XVI». Nos permitimos dos pequeñas indicaciones para la segunda edición: La Eclesiología de Juan de la Peña, editada por R. Hernández en San Esteban de Salamanca, merece algunos párrafos; y las páginas dedicadas a Sta. Teresa de Jesús ganarían con los estudios de T. Alvarez y algunas colaboraciones del Congreso Internacional Teresiano celebrado en Salamanca del 4 al 7 de octubre de 1982.

He aquí una obra que marca sin duda el tiempo. Es la coronación de un trabajo prolongado e intenso. Colma un vacío, como justamente señala el autor. Es un acierto el haber detectado los nervios mayores y haberlos expuesto con claridad, precisión y amplitud. Por todo esto hemos contraído con el P. Angel Antón un deber de agradecimiento.

R. Blázquez

J. Auer, *La Iglesia*: J. Auer - J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática*, t. VIII (Barcelona: Herder 1986) 496 pp.

Se hacen imprescindibles al menos unas pinceladas sobre el contexto, la estructura y el contenido de este tomo VIII del *Curso de teología dogmática*, dedicado a «La Iglesia». La generalidad de la serie lleva la doble firma del conocido dogmático Johann Auer y del actual prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, pero la mayor parte de los volúmenes publi-

cados deben su redacción al primero. Una característica de los trabajos de Auer suele ser el planteamiento histórico de los problemas, o más bien histórico-teológico, especialmente en el terreno de la doctrina de la gracia. Pero en este terreno de la historia de las doctrinas tiene Auer también una aceptable capacidad de síntesis, sin que a cada momento tenga que aparecer una farragosa carga de citas que innecesariamente quiten agilidad a la exposición. Muchas de las exposiciones del volumen tienen tras de sí el respaldo de un gran dominio de la bibliografía, aunque ésta se cite casi siempre sólo de modo general al comienzo de las distintas secciones. Gran parte de esta bibliografía tiene carácter histórico o de historia de la teología.

Otra observación puede tener importancia en cuanto a la estructura de la obra: a falta de aparecer el volumen I, de introducción general a la dogmática, la cuestión metodológica, nunca bien resuelta, desde hace decenios, de la porción que en teología fundamental o en dogmática debe corresponder a la eclesiología, en el presente tomo de Auer se *disuelve* más que se resuelve. Este tratado sobre la Iglesia, escrito por un dogmático, contiene al mismo tiempo no sólo los datos históricos oportunos —a veces centrándose bastante en la teología de habla alemana—, sino también los aspectos de la eclesiología referentes a los fundamentos de la Iglesia y a la Iglesia como base de partida de la actividad cristiana y de la teología. Se exponen a la vez los fundamentos en que se apoya la Iglesia de qué manera es ésta el soporte de la acción de los cristianos en el mundo. Por poner ejemplos, ello es muy visible en los capítulos I («Vías para la recta comprensión de la Iglesia»), II («Vías para un concepto teológico») y IV («Tareas y caminos para que la Iglesia se realice en este mundo»). En estos capítulos se unen temas que pertenecerían a la teología fundamental con un sentido muy vivo de lo que es la misión de la Iglesia. En ello se incluye también, a propósito de la unidad de la Iglesia, lo referente al ecumenismo «como tarea esencial de la Iglesia en nuestro mundo» (pp. 389-412).

De todas maneras, el tratado de Auer no es ni pretende ser exhaustivo, puesto que sólo busca ocupar un espacio entre los manuales para la enseñanza de la teología. Con esta finalidad, sin embargo, la obra cumple bastante bien su objetivo. Más discutible puede ser otro aspecto del planteamiento general y que, no obstante, me parece secundario y en absoluto le resta valor al conjunto. Me refiero a la insistencia en que se quiere estudiar la Iglesia como *sacramento* (pp. 9 ss.) y, más concretamente, como «sacramento universal de salvación». Pero en los desarrollos concretos del libro esto se convierte más en una intención que en algo determinante del tratamiento de las numerosísimas cuestiones concretas. De hecho, la mayor parte de las veces se desenvuelve todo sin un excesivo cuidado de esa perspectiva, aunque se la mencione con frecuencia. Desde luego, todo ello no impide que nos encontremos ante un manual bastante valioso y, en general, muy concreto en sus diversos temas.

C. Elorriaga