

comunidad de las iglesias, ¿expresaban o no de la manera más perfecta posible, no ya el anhelo de unidad, sino la unidad que de hecho existe entre las iglesias? Pues bien, si la respuesta ha de ser afirmativa, hay que extraer las consecuencias. Algo así sólo es posible en virtud de la naturaleza teológica y de la estructura de la Iglesia Católica. La forma de hacer Ecumenismo y la estructura que operativamente representa el Pontificio Consejo para la Unidad constituye, a juicio de L. Vischer, uno de los dos polos que catalizan la realidad del Ecumenismo en nuestro tiempo.

Se trata de observaciones que modifican algo los manuales de Ecumenismo que estamos retados a elaborar, rompiendo un poco el esquema clásico. En este caso el autor ofrece, ciertamente, algo nuevo: su aproximación a los diálogos teológicos, su objetivación de logros doctrinales y «obstáculos» del género están presentados en el contexto de un Movimiento ecuménico, que él entiende como realización histórica de la unidad de la Iglesia.

Observaciones menores pueden ser las siguientes. El libro depende mucho de una bibliografía, parcial aunque muy completa: la de ámbito latino y anglosajón. Está ausente toda la bibliografía de ámbito alemán, como fuente de inspiración del autor; aunque no falta lo importante, contar con ella hubiera sido enriquecedor, dado el papel que desempeña esa literatura en este campo. Veo, por ejemplo, que hay informaciones que dependen del Algermissen en algunos datos, o de obras del mismo tenor. La traducción española de la importante obra de Algermissen requeriría la incorporación de las correcciones de que fue objeto en la nueva edición alemana, que ya en 1969 era la octava. Enfoques como los de la obra de P. Lingsfeld (ed.), *Ökumenische Theologie* (1980) resultan muy enriquecedores. La estadística remozada de las Iglesias de la Ortodoxia bizantina y de las Iglesias orientales antiguas del nuevo *Handbuch der Ostkirchenkunde* 11 (1984), 2 (1989)I, de Nyssen/Schultz/Wiertz, ofrecen datos interesantes en la evolución de estas iglesias. El libro está acompañado de útiles referencias: una selecta bibliografía; un elenco de figuras del Ecumenismo, que silencia con toda modestia el nombre del propio autor; un vocabulario ecuménico muy útil; y una lista de centros ecuménicos católicos y no católicos, en Europa, América, África y Asia. Sólo me queda recomendar su lectura y desear un gran aprovechamiento de los conocimientos que ofrece.

Adolfo González Montes

EVANGELISTA VILANOVA, Para comprender la teología (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino 1982) 116 pp.

Es esta una obra breve y además profusamente salpicada de textos, ciertamente seleccionados y traídos *ad hoc* para ilustrar el discurso del autor, dom Evangelista Vilanova, quien recientemente ha dado término a esa monumental obra en tres gruesos volúmenes, que es su *Historia de la teología cristiana* (Barcelona 1987-1992). Por

otra parte, el autor es además corredor de fondo en la tarea de «hacer teología», aunque no siempre sus planteamientos hayan de coincidir con los del que ahora recensiona este nuevo título suyo, donde recoge y sintetiza su propia visión de la teología como carisma y cometido eclesial. Porque si algo deja muy claro su autor es que, en efecto, la eclesialidad de la teología es un elemento de su estatuto epistemológico. Vilanova ha seguido siempre muy de cerca al gran maestro Chenu, como para ignorar que es cierto que, «si la teología trata de la fe y ésta se reduce a creer como simple objeto de búsqueda, con distancia objetiva, se convierte en una especie de ciencia de la religión y deja de ser teología» (p. 58).

El libro (casi cuaderno) que quiere ser útil a los estudiantes, no deja de trazarse un esquema pedagógicamente progresivo para introducir en la teología. Así, después de un primer capítulo («¿Para qué sirven los teólogos?», pp. 11-17) denso y que tal vez los estudiantes tengan que saltar, porque además en él vierte su autor una serie de valoraciones que, al tiempo que ubican su pensamiento, no dejan de plantear algunos interrogantes. El *cap. 2* (pp. 19ss) se ocupa de la cuestión del lenguaje teológico, y sin duda en él se opta por su posibilidad. Asumir una convicción como la actualmente sostenida por Panikkar, del cual se recoge en la p. 29 el *Novenario* publicado en *El Ciervo* (dic. 1991), equivaldría no sólo a renunciar a saber nada sobre Dios, sino a situar a todas las religiones en la misma ignorancia con la pretensión niveladora de una teología de las religiones que hiciera justicia a lo que, al parecer, todas pero en distintos contextos de significación mental y lingüística, saben ya de Dios. Es claro además que Vilanova opta por un cristocentrismo que podemos llamar «integrador» y no excluyente, a la hora de establecer un principio rector del saber y hablar teológicos (*cap. 3*, pp. 31 ss), colocando la experiencia del objeto entre la percepción de la Palabra divina y el testimonio de su experiencia. En el *cap. 4* periodiza la historia de la teología, y ofrece una sinopsis aclaradora para el estudiante de las tradiciones teológicas cristianas (pp. 44-46).

La teología (*cap. 5*, 51ss) es, dice el autor con Barth y al tiempo con Chenu, *ciencia de la fe*, y ofrece una comprensión moderadamente dialéctica de la relación entre ambos términos. Pasa con esta definición, que el autor no contrasta sin embargo, con la moderna filosofía de la ciencia, a la división regional de los saberes teológicos y a la clasificación de las «teologías» (pp. 61-62). Algunas de esas rápidas definiciones son logradas (las más académicas quizá), a mi entender, pero otras tal vez resulten reductoras y un poco ideológicas. Si me permite un ejemplo el autor, ¿por qué es «expresión polémica» la calificación luterana de la teología católica medieval como «teología de la gloria» y, sin embargo, no le parece polémica y sí «crítica» la teología feminista actual? El *cap. 6* (pp. 63ss) se dedica a la relación entre teología y vida eclesial. He dicho que para el autor no hay una sin la otra, y la crítica presentación de su relación es una prueba de esta convicción del autor. Comunidad y tradición de fe y de vida eclesiales como referencias normativas de la teología son coordenadas de un

quehacer que parte de la condición de la Iglesia como testigo y por eso como transmisora del saber sobre Dios. Los caps. 7 (pp. 77ss) y 8 (pp. 85ss) están dedicados a la referibilidad de la teología a la acción pastoral de la Iglesia y a la defensa de una plural formulación de la misma. El cap. 9 (pp. 95ss) se ocupa de la situación de la teología; mientras el cap. 10, con el que el autor concluye, ofrece unos consejos a los estudiantes de teología que les coloca ante la tarea y persona creyente de sus profesores con tino propio de quien tiene la experiencia de años de docencia, de quien hace una síntesis así de su propia tarea y del don que representa en la Iglesia.

Un libro muy útil, porque viene de una trayectoria docente larga y de una experiencia acreditada. Sin embargo, como decía, por sugerente y «definido» no deja de plantear algunos interrogantes. He aquí algunos.

1) Por lo que se refiere a lo que dice sobre los medios de comunicación y su universalización de la crítica de la fe: ¿no estamos aún muy condicionados por esa crítica a la hora de proponer la misma fe y la reflexión teológica? Es decir, ¿cabe no desenmascarar el «interés» que guía dicha crítica, como parte de la «fundamentación de la fe»? La relación entre interés y conocimiento (Habermas) rige para la teología, pero rige para sus críticos. De lo contrario, de un quehacer teológico orgánico eclesial (trabajar sólo para apuntalar al Magisterio) el teólogo pasaría a integrarse orgánicamente en la ideología social de cada momento histórico, sobre todo en virtud de lo que esa ideología implica de crítica de la religión y de la fe.

2) Por otra parte, ¿no salta el autor demasiado sobre la plural y compleja realidad, que él conoce muy bien, de la tradición escolástica, uniformando su consistencia sistemática precisamente desde la crítica de la modernidad a la misma? He de confesar que eso de la «ortopraxis» no lo acabo de entender bien, porque me sugiere siempre un cristianismo puritano de difícil comprensión para mí. Rahner nos enseñó a considerar la doble realidad existencial del hombre puesto bajo el signo del pecado por Adán, pero colocado por el designio amoroso de Dios, manifestado en Cristo, bajo el existencial de gracia. Claro que la confesión de fe sufre con el pecado, pero el pecado no es *heteropráctica*, sino desprecio de la gracia y oposición a Dios, huida de su amor y opción por la propia nada. La *heterodoxia* es otra cosa; está bien paralelizar ambos conceptos, pero sólo diría yo conciliarmente *juxta modum*. Hay demasiada carga ideológica en este asunto y es una reliquia ya de uno de los principios rectores de la que fue concepción marxista de la realidad, a cuyo tenor es la primacía de la práctica la que rige la teoría. ¿Permite algo así la revelación divina? A mí no me lo parece. Por eso, tiene razón el P. Vilanova cuando reivindica la identidad oriental entre ortodoxia y «correcta alabanza», pero me parece que no acierta al mantener esa otra equiparación al uso de las dos últimas décadas. Alguno verá enseguida los peligros de mi observación, pero yo también los veo y no me asusto, porque nada excluyo del amor debido como mediación de la fe y «sacramento» de la salvación que en ella viene al hombre.

3) No estoy tampoco tan de acuerdo con esa «extensión» de los *loci theologici*, porque no ha de confundirse el contenido de la revelación (y no digo que el autor lo confunde, de ningún modo) con las instancias de su interpretación. Por eso me parece mejor mantener las cosas en su sitio, epistemológicamente hablando. Luego están los recursos de la interdisciplinariedad moderna y de la sociología del conocimiento y de la filosofía de la ciencia. Por eso tampoco estoy de acuerdo con la propuesta de Ladrière sobre el lenguaje teológico, que según dice no es ontológico, como es el caso del lenguaje filosófico, sino de valor. Después de Popper esto ya no es sostenible. La creencia es instancia hermenéutica de la realidad, pero también resultado de un juicio de síntesis (crítica del juicio) sobre la realidad del mundo.

4) Estoy enteramente de acuerdo con el autor en que la frontera entre el conocimiento simbólico y el conceptual no es tan clara. Por eso, me parece que el autor podría sostener la objetividad del conocimiento que símbolo y concepto vehiculan, cuando el contenido mediado en ellos viene de la revelación y se objetiva en las formulaciones teológicas. Estoy con quienes piensan que no es posible separar la historia del dogma de la teología. Aunque se distinguen, van unidos; de ahí que todas las formulaciones objetiven, aun parcialmente, la verdad. De lo contrario, no habría realmente conocimiento de la fe.

5) Finalmente, de los últimos capítulos, que exigirían pormenorizar la reflexión eclesiológica que implícitamente obra en ellos, resalto sólo la permanente referencia en la obra a la comunidad como instancia del saber teológico. Una vez más, tengo mis dudas. El *sensus fidelium* ha de incluir el momento normativo que lo constituye en tal, de lo contrario la fe sería creación de la comunidad, siempre anterior a su contenido y sujeto del mismo. Tanto Barth como Congar han precisado este punto. Barth subraya con entero acierto que el sujeto de la teología es el Espíritu Santo; es decir, entendiéndole bien, la fe es el principio director de la reflexión teológica, aun mediada en la comunidad eclesial, pero en tanto la comunidad eclesial confiesa esa fe que está llamada a vivir. De lo contrario la fe se diluiría en la experiencia de la misma (¿siempre ambigua y tentada de tantas cosas...!). De ahí que sea imposible contraponer un verdadero magisterio del pueblo de Dios al magisterio de los pastores, aun contando con la crítica debida a su ejercicio histórico. Ya lo dije a propósito de otro libro escrito en otro contexto, en el que también escribía el P. Vilanova.

Por lo que se refiere a Congar, en su clásica obra *La Tradición y las tradiciones* precisa reiteradamente, en el ensayo dogmático, que el sujeto trascendente de la Tradición es el Espíritu Santo, y que el que sea así permite ver, en efecto, en la vida espiritual de la Iglesia la norma de fe objetiva, el Evangelio. Mas esto quiere decir que si la comunidad se dejara de normar por el Evangelio que la precede siempre dejaría de ser Iglesia. ¿Cómo podría vivirse la fe en la cárcel y el destierro, bajo los totalitarismos y en la soledad de la increencia del medio entorno? ¿Dónde quedaría la experiencia de la

cruz de tantos grandes santos doctores, creadores del saber que rige la gracia divina?

Sé que la preocupación que expresan estas reflexiones la comparte el autor de este pequeño, pero sustancioso libro. Sólo quiero precisar quizá mi propio pensamiento y no el del autor del mismo, pues en nada empañan mis observaciones las brillantes páginas de este libro, que servirá no sólo a los estudiantes, sino mucho más a los profesores, y que es de agradecer al P. Vilanova.

Adolfo González Montes

P. GRELOT-M. DUMAIS, *Homilias sobre la Escritura en la época apostólica*. Versión española de Isidro Arias (Barcelona: Herder 1991) 304 pp.

Todo lo relacionado con la Iglesia primitiva tiene hoy un gran interés, ya por lo que hace a la investigación de sus genuinos orígenes ya por la revelación de la identidad de sí misma. En este sentido el incansable P. Grelot, con la colaboración del P. Marcel Dumais, profesor de la Universidad de Ottawa, en lo que se refiere al libro de los Hechos de los Apóstoles, nos ofrecen en este interesante estudio los frutos sobre sus investigaciones acerca de los indicios de la predicación oral que se puede detectar como trasfondo previo a la redacción actual de todos los libros del NT.

El estudio de la predicación sobre la Escritura en la Iglesia primitiva, en la época en que se pusieron por escrito los libros del NT, está plenamente justificado, puesto que la predicación precedió a la puesta por escrito tanto de los textos evangélicos como de los demás textos pastorales.

El estudio consta de tres partes: La *primera* (pp. 29-58) dedicada a la predicación sobre la Escritura en el judaísmo y sus rasgos específicos. La *segunda* (pp. 59-239) se centra en los orígenes de la Iglesia partiendo de las homilias de Jesús en la sinagoga de Nazaret, las discusiones sobre el sábado, las antítesis en el «sermón de la montaña» y los relatos cristológicos. Y si las dos primeras partes tratan de detectar la existencia y las formas de una predicación sobre la Escritura del AT (anterior, por tanto, a la redacción de los libros que han sido testigos directos de la tradición apostólica), la *tercera* parte (pp. 241-84) va de las homilias a la Teología, al objeto de ver cómo la referencia a la Sagrada Escritura y la predicación —a la cual ésta dio lugar—, constituyen la cuna de la teología cristiana, cando de este modo la formación del pensamiento cristiano, que hunde sus raíces en el judaísmo, pero que se va enriqueciendo con nuevos contenidos centrados en la Persona de Jesús y con características singulares.

Un índice de nombres y obras, y otro analítico cierran este interesante estudio.

A. Luengo