# RECENSIONES

## 1) SISTEMATICA

G. Gismondi, *Fede e ragione scientifica. I limiti strutturali del razionalismo scientifico* (Rovigo: Istituto Padovano di Arti Grafiche, 1980) 367 pp.

Es esta una monografía particularmente útil para una buena información sobre algunos problemas de epistemología teológica actual. En el cap. I se ocupa el autor de la relación entre ciencia y pensamiento cristiano, para pasar luego al análisis de los elementos ideológicos del lenguaje y formulaciones científicas (cap. II). La subjetividad como fuente de la ideología incide sobre la filosofía racionalista, igual que sobre otras supuestas posturas científicas de la teoría de la ciencia, prejuiciosamente opuestas a la creencia religiosa. No es de extrañar que sobre este punto de partida el A. haya querido dedicar el cap III. a la relación entre ciencia y lenguaje y cultura, como explicitación de sus afirmaciones anteriores sobre el racionalismo, particularmente el popperiano. Se ocupa del criterio de verificación igual que del de funcionalidad, para pasar a mostrar la estrecha relación que se da entre pensamiento científico y cultura. El cap. IV está dedicado a la presencia estructural del símbolo y del mito en las teorías científicas, explanando de esta forma cuanto sugirió en el cap. II. a propósito de Ph. Franck sobre la ciencia y su relación con la expresión simbólica.

La condición cifrada de la realidad y los esquemas arquetípicos desde los que opera el hombre permiten al A. desmontar las condiciones ideológicas en las que aparece moviéndose con arrogancia excesiva el análisis científico. Esto vale igual para el interior de la fe, razón del pluralismo inevitable que asiste a la teología. El símbolo y el mito pertenecen a la cosmovisión y toda la cultura se sustenta sobre ella. El carácter simbólico de la ciencia —añade el A.— descansa sobre la condición *parcial* del análisis científico de la realidad, que rebasa cuanto abarca dicho análisis. El cap. V ve la ciencia como «metodología» de la interpretación naturalista de la realidad: relación entre método científico y positivismo, conciencia de los límites metodológicos de la ciencia; relaciones entre hipótesis y cálculo e hipótesis y prejuicio; dogmatismo en la ciencia; objetividad y heurística, etc., en las teorías. En el trasfondo del cap. entero se halla la pugna entre *convencionalistas y realistas*, como se pone de relieve en las reflexiones conclusivas del mismo. A la teolgía, pues, corresponde una dura tarea: «identificar los condicionamientos humanos, culturales y sociales; analizar sus paradigmas, lógica y elementos que constituyen sus modelos y teorías» (p. 229). Precisamente el cap. VI analiza los condicionamientos *sociales* de

Universidad Pontificia de Salamanca

las estructuras científicas (ciencia y valores sociales, ciencia y poder, crítica del mundo académico). El cap. VII atiende a la especialización como actividad científica, a sus límites y al significado de la concepción científica del mundo. El A. da cuenta del fundamento histórico-social de las especializaciones. Entre otras cuestiones, se ocupa de la pregunta: «¿retorno a la cosmovisión para superar el fraccionamiento especializado?». Con ello se plantea una dura cuestión: el problema *filosófico* implicado en la epistemología y metodología de la ciencia; con él la relación entre materialismo y ciencia. Se opta por 1) sacar las respuestas de la profundidad del hombre (fundamento antropológico); 2) inserir el descubrimiento y los valores científicos en síntesis coherentes conceptuales y existenciales; 3) unificar las experiencias científicas con las demás, en búsqueda de armonía profunda, refleja, contemplativa y operativa (p. 293).

En el cap. VIII se examinan los condicionamientos tecnológicos de la investigación científica; para pasar en el cap. IX y último a una confrontación del racionalismo crítico con el pensamiento cristiano. Uno a uno el A. va recapitulando los elementos del análisis realizado: el racionalismo representa una actitud científica, cuya ideologización es preciso desenmascarar; la dependencia entre el lenguaje y cultura mediatiza las construcciones científicas en símbolos y mitos inseridos en ellas; la ciencia se puede convertir en metodología de una interpretación naturalista; no se pueden ignorar los lazos entre ciencia y sociedad; etc. Corresponde al teólogo afrontar todos estos elementos de forma crítica, con miras a fundamentar una epistemología teológica válida.

Un libro, pues, muy útil para la docencia y la consulta del mismo alumno, de muy buena información y vigencia de actualidad. Se halla completado por una bibliografía bien seleccionada, de la cual merece destacar el fondo italiano, de indudable solvencia. Un índice analítico y otro onomástico dan cierre a la obra de Gismondi.

A. González Montes

José Mª de Miguel, *Revelación y fe. La teología de Juan Alfaro*. Presentación de Juan Alfaro (Salamanca: Secretario Trinitario, 1983) 421 pp.

Esta es una obra de estricto corte académico, pues es la tesis doctoral defendida por el Autor en la U. Gregoriana de Roma, en diciembre de 1982. Lleva el *Vidimus et approbamus* de los profesores O'Collins, SJ y Cartechini, SJ. Consta de *ocho* capítulos, un elenco bibliográfico y tres índices (bíblico, onomástico y general).

Sin duda ninguna que, entre los teólogos españoles de las últimas décadas, la figura intelectual del P. Juan Alfaro, SJ, es una de las más brillantes y de decisiva influencia sobre las generaciones de teólogos que ocupan hoy el espectro docente de España. Merecería, pues, un estudio en profundidad la obra de este español, tan paralela y en dependencia de la del desaparecido Carlos Rahner. Lo que nada merma a la originalidad del jesuita navarro. En Alfaro, como en el teólogo desaparecido, se han dado cita la documentada información de la tradición teológica escolástica (a cuyo esclarecimiento prestó tan valiosa contribución con su tesis doctoral el año 1952) tanto como la vigencia contemporánea de las traiciodnes filosóficas de corte trascendental y existencial, posteriormente enriquecidas. Es lástima

Universidad Pontificia de Salamanca

que queden fuera de análisis por el A., como la indica el propio Alfaro en la presentación de la obra, algunos escritos últimos del teólogo de la Gregoriana, pues representan una importante reformulación de algunos puntos de su trayectoria, o mejor, un enriquecimiento, como decimos, valioso.

El esquema que da cuerpo al trabajo del A. en los ocho capítulos indicados se despliega (así se indica en la introducción general) del modo siguiente: 1) Fundamento apriórico (antropológico) de la recepción de la revelación y de la gracia. 2) Gratuidad de lo sobrenatural o salvación. 3) Naturaleza y alcance de la autocomunicación divina al hombre. Se estudia aquí la identidad que Alfaro establece entre las nociones teológicas de revelación, encarnación y salvación. 4) Exploración de la fe en su mismo fundamento: Cristo como plenitud de lo humano ante Dios. 5) Epistemología teológica. 6) Alcance existencial y práctico. Bien puede ver el lector de esta tesis que donde más original resulta Alfaro es en la revelación. Las extraordinarias indagaciones del proceso creyente por parte del profesor español delimitan la mutua imbricación de trascendencia e inmanencia de la gracia, las cuales le han llevado a precisar con claridad la razón teológica que asiste al catolicismo fente a la Reforma (cfr. pp. 203 ss.) —sin renunciar por ello a la incorporar al propio pensamiento teológico el principio de soberanía de la gracia—; pues dichas indagaciones se hallan bien presentes en su obra de juventud sobre la tradición tomista.

La explanación, p. e., del alcance doctrinal del I Concilio Vaticano (que permite ver en los signos de la credibilidad de la revelación el acceso racional al hecho como tal de la revelación) es realizada por Alfaro a la luz de la antropología infralapsaria o *post peccatum*, en la economía actual de la salvación, como a la luz del principio de la soberanía absoluta de la gracia. Haberlo explicitado así hubiera permitido al doctor De Miguel haber superado la excesiva hipoteca de su trabajo en la sola exposición, para alcanzar el marco hermenéutico de Alfaro (cfr. p. 249 ss.). Sustanciosa síntesis resulta la ofrecida, sin duda, en el cap. quinto sobre la naturaleza de la teología como inteligencia de la fe, pongamos por caso. A través de la exposición puede percibirse el talante teológico de Alfaro, fiel a las intuiciones más válidas de la trayectoria escolástica, pero, como decimos, capaz de incorporar elementos de la reflexión filosófica de la modernidad, sin por ello dejar de trazar los límites debidos. Con todo, el método *genético-progresivo* que arranca de la Escritura y que fue estimulado por el II Concilio Vaticano ha dejado ver sus limitaciones, con las cuales no se acierta a medir el A. al afrontar el punto de vista de Alfaro. Máxime cuando éste es tan particularmente sensible a las mediaciones filosóficas de la dogmática cristiana. El análisis formal de las cuestiones teológicas no termina en la indagación de la inteligencia y de la volición como estructuras de la humano determinantes de la apertura del hombre a la gracia. *La ineludibilidad* de la fe sustentada por Alfaro, como momento teológico irrenunciable para la consideración de la teología como ciencia, requiere un análisis asimismo de las condiciones en que se da la experiencia de la realidad. De lo contrario difícilmente se podrá dar salida a la tensión entre realidad y fe. He escuchado personalmente a Alfaro decir que siente no haber abordado lecturas filosóficas, que ha realizado en los últimos años, mucho antes. El planteamiento esbozado cambiaría, como se ve, el corte de la tesis de De Miguel, incorporando referencias externas al pensamiento de Alfaro, pero a cuyo margen éste no se entiende: al tiempo que haciendo posible una práctica intelectual hoy inevitable al aproximarnos a un autor: su con-

Universidad Pontificia de Salamanca

textuación por contraposición con los elementos que le son extraños, pero que condicionan su pensamiento.

A. González Montes

R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe*. Trayectoria, cometidos y prospectiva de la Teología Fundamental (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981) 361 pp.

La Teología Fundamental ha experimentado un fuerte corrimiento de perspectivas en las últimas décadas; y no sólo como consecuencia del II Concilio Vaticano. Más aún, algunas direcciones de esta importante disciplina teológica no parecen haber sido previstas por el mencionado concilio. Tal es el caso de la irrupción de la disputa filosófica sobre la teoría de la ciencia sobre la epistemología teológica, llevada a cabo en las condiciones duras del racionalismo filosófico, y una vez corregidos los excesos del neopositivismo fuerte de los primeros tiempos.

La obra de Sánchez Chamoso quiere afrontar sobre todo el estatuto científico por el cual pueda transitar hoy la reflexión teológico-fundamental; y privilegia sin duda alguna, en un largo tratamiento, una cuestión tan importante, para la determinación del método científico de la TF y el diálogo que ésta debe llevar adelante con la filosofía contemporánea, como es la cuestión de la *experiencia* (II/. Fe, teología y experiencia: pp. 85-153). Pero, ¿cómo se puede hacer esto hoy al margen de una exploración suficiente de los diversos modelos de racionalidad filosófica y de los supuestos hermenéuticos, a los cuales poder remitir por contrarte o por asimilacion —¡este es el problema!— la peculiaridad de la experiencia cristiana? Se percibe la información fundada del Autor en lo que se refiere a los problemas del lenguaje (su imbricación en la cuestión del sentido), en clara dependencia del tratamiento que del tema hace Ed. Schillebeeckx, de cuya trayectoria intelectual es extraordinario conocedor. Esto, sin embargo no le exime de no haber entrado en el debate sobre los modelos de racionalidad tal y como se desarrollan en el marco de la teoría de la ciencia hoy. La postura adoptada por el A. trata tan sólo de paliar con un correctivo hermenéutico el rigor infundado del recurso neopositivista a la experiencia controlada.

La obra está concebida en cuatro partes: I.-Balance de la situación (pp. 13-40). II.-Debate interno y esclarecimiento de cometidos (pp. 41-153). III. Una apologética para nuestro tiempo (pp. 155-265). IV.-Una teología fundamental en marcha. Perspectiva y retos (pp. 267-338). Además un Apéndice sobre el lugar y el papel del teólogo (pp. 339-345). Completa la obra un par de índices (de citas bíblicas y onomástico (pp. 347-356).

Se trata de un trabajo, cuya naturaleza queda determinada por el tratamiento del método en TF (cfr. II/5., pp. 67-84 y III/10., pp. 267-288). Si se reconoce con acierto que a la TF compete una *epistemología y metodología* de la teología como ciencia (p. 72), no se puede de ninguna manera renunciar al tratamiento formal de la fundamentación de su objeto; esto es, de la revelación y de la recepción en la fe de la misma. En este sentido no parece suficiente que la TF elabore un tratado teológico sobre la revelación; pero esta es la opción del A. Si sólo se hace así difícilmente podrían abordarse las «diversas cuestiones de la teología» indicadas en la p. 73: elementos de cristología y eclesiología fundamentales, y otros pertenecientes a la intro-

Universidad Pontificia de Salamanca

ducción a la Sagrada Escritura. Les faltaría también el momento formal que debe venir exigido por la misma naturaleza de la epistemología teológica. De hecho, en parte, así lo reconoce el A. al tratar la trascendencia formal de la cuestión de la experiencia.

Por lo demás, la obra quiere servir a una reconstrucción de «una apologética para nuestro tiempo», algunas de cuyas dificultades se diagnostican y tratan muy bien en la III parte. El A. cree que es la cuestión de la *credibilidad* del cristianismo la que debe articular esta reconstrucción, y de tal afirmación no estamos nosotros lejos. Precisamos tan sólo la naturaleza del proyecto como acabamos de hacerlo. El A. parece percibir muy bien la obligada teodicea implícita que el proyecto de su TF conlleva (pp. 240 ss.), pero no remite en ningún momento a otro marco de referencia (a pesar de enumerar bien las corrientes modernas) de la racionalidad filosófica que a la elaborada por la apologética de la inmanencia, con su importante alcance antropológico. ¿No cabría explorar otros esquemas filosófico-religiosos, que incluyeran tanto la determinación del uso de la razón como la aquilatación del alcance experiencial del acontecer histórico en su positividad, así como el problema de la comuniccaión y sus condicionamientos? Con esta observación amistosa no desmerecemos una obra, que tiene el mérito indudable de abrir camino a un debate importante para la teología en el panorama español. Prolija en algunos momentos, la obra es rica en sugerencias y lecturas.

A. González Montes

R. Latourelle, *El hombres y sus problemas a la luz de Cristo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984) 458 pp.

La traducción al español del original francés de 1981 pone al alcance del lector hispano una obra más del ya bien conocido profesor romano. Se trata de un ensayo de fuerte cuño padagógico-docente sobre el hombre, realizado mediante la exposición, en una primera parte, del pensamiento de tres importantes pesadores cristianos de los tiempos modernos: Blas Pascal, Mauricio Blondel y Pedro Teilhard de Chardin. Una exposición sintética de la obra apologética de los mismos (pp. 49-200) da paso a una segunda parte, después de algunas delimitaciones entre el estilo y contenido de los tres (pp. 241-263).

En esa segunda parte (pp. 265-447) el Autor recoge un elenco de constantes del existir del hombre sobre la tierra, que son matizadas por su experiencia actual: soledad y alteridad destacan como elementos estructurales de análisis antropologético, que articulan la fundamentación de una solución a su problematicidad en Cristo. El A. ha practicado el método que el mismo II Concilio Vaticano postuló en la *Gaudium et spes*: indagación del marco empírico de la fenomenología de la vida, con sus problemas, e iluminación de la misma mediante la luz de la revelación cristiana (p. 33). Se trata de una utilización más existencial que ontológica del método de correlación de P. Tillich; aunque no falta una aproximación trascendental a las estructuras de lo humano en el sentido dicho. El A. incorpora asimismo algunos elementos de la que se llamó impropiamente «teología de las realidades terrenas», tales como el trabajo y el progreso; sin olvidar los problemas clásicos del mal de la muerte. El tema —hoy ta importante desde el punto de vista de la condición secular del mundo y socie-

Universidad Pontificia de Salamanca

dades actuales— de la tensión entre autonomía y heteronomía del hombre es tratado por el A., como todos los demás indicados, bajo la perspectiva apologética de la fe cristiana como respuesta válida y definitiva a la problematicidad del hombre.

Cada apartado va seguido de un breve elenco bibliográfico que descubre las fuentes del A., y facilita asimismo la profundización del lector en las materias tocadas que se le ofrecen a la reflexión.

A. González Montes

A. González Montes, *La gracia y el tiempo*, (Madrid: Edic. Narcea, 1983) 334 pp.

El título parece conducirnos a un nivel heideggeriano (Ser y tiempo). Sin embargo, aquí el sentido del tiempo es diferente; no se trata de la temporalidad de la existencia abierta al ser sino de un tiempo de revolución que, a través de cambios económico-políticos, nos han llevado a una forma diferente de vida y relación social; se trata de un tiempo de cambios ideológicos que han introducido a la iglesia española en la dinámica de la nueva ilustración; en el fondo, la gracia de que trata el Prof. González Montes se halla ligada al cambio eclesial.

Significativamente, el autor no ha definido lo que entiende por gracia. A mi juicio, sin embargo, la sitúa en tres líneas de apertura. Hay una apertura política, que se centra en el tema de la incidencia social y la manifestación pública del cristianismo y de la iglesia. Hay una apertura estrictamente eclesial, en nivel suprapolítico, que lleva a descubrir aquello que podríamos llamar la sacramentalidad escatológica de la gracia. Hay, además, una apertura racional: el Prof. González Montes ha situado la gracia en el lugar donde se confrontan la fe y el pensamiento, allí donde el creyente se abre hacia una racionalidad de carácter científico.

Pasamos ya al contenido, diremos que el libro lo forman catorce trabajos que el autor ha ido publicando a lo largo de 12 años (de 1971 a 1982) en diferentes revistas: Incunable, Diálogo Ecuménico, Seminarios, Naturaleza y Gracia, Salmanticensis, Lumen etc. Algunos artículos han sido completados en el plano bibliográfico, pero siguen conservando su tenor original. A mi entender, esos trabajos se pueden dividir y se dividen en tres épocas, que reflejan momentos teológicos distintos del autor.

Hay una *primera época* que va de 1971 a 1974/1975; está centrada en torno a temas de teología política. Al fondo se advierte el influjo de Metz y la urgencia de un primer diálogo con los teóricos de la teología de la liberación: Assmann y Alves. En estos mismos años, el Prof. González Montes está elaborando su libro sobre *Razón Política de la Fe Cristiana*, Biblioteca Salmanticensis XV, Salamanca 1976. De esa forma rompe los moldes de una tradición escolástica y accede a la modernidad teológica a través del tema religioso-político. Pienso que este es un momento de ingenuidad juvenil, tomada por el mejor sentido de la palabra; ofrece una especie de esperanzada ruptura con lo anterior, un tipo de optimismo claro que permite valorar el proceso de la teología de una forma confiadamente acrítica, aunque ya profunda. Así lo reflejan los cuatro primeros trabajos del libro.

La *segunda época* (1974/1975 a 1978) está caracterizada por un largo diálogo con el luteranismo político. Consta de siete trabajos, de tema basicamente dogmático que ofrecen una pequeña suma del misterio cristiano,

Universidad Pontificia de Salamanca

abordando temas como el de Jesús, la Iglesia, la misión, los sacramentos. En este momento aparece muy claro el interés por llegar a la raíz del pensamiento católico, a la luz de una cuidada discusión y superación de lo que podríamos llamar el motivo fundamental del protestantismo. Así se advierte en la obra unitaria que el Prof. González Montes escribe durante estos años: *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Bibl. Salm. 51, Salamanca 1982. Frente a lo política destaca la realidad cristiana como pura gracia. Frente al principio protestante de la sola fe acentúa la exigencia de la encarnación; de esa manera supera, al mismo tiempo, el riesgo de interpretación del cristianismo en clave puramente ideológica.

Finalmente, hay un *tercer período* que está determinado por la búsqueda de racionalidad. Ofrece tres trabajos a los que sigue un apéndice de tipo pneumatológico. Ha cambiado nuevamente el ritmo. Nos hallamos ante los que podrían ser principios básicos de una teología fundamental: fe y conocimiento natural de Dios. Es aquí donde la reflexión personal del autor alcanza un grado más alto de precisión y autonomía. La dimensión específica del cristianismo aparece así a la luz de un diálogo con la racionalidad en cuanto tal. De esta forma, tenemos la impresión de que el Prof. González Montes viene a desligarse de las vinculaciones sociopolíticas de los momentos anteriores para buscar la clave de lo cristiano, en un camino de profundización creyente.

Estos son los momentos del libro. Gran parte de los teólogos actuales se descubrirán en ese proceso. Pero, siendo una reasunción del pasado, el libro ofrece un poderoso ritmo de búsqueda: aparece como expresión de un camino que sigue abierto; nos ayuda a plantear unas cuestiones, a iluminar unos problemas; en este aspecto, tiene la ventaja de presentar, en síntesis apretada y sugestiva, algunos de los filones más significativos y profundos del pensamiento católico de los últimos decenios.

A modo de conclusión, y de forma puramente indicativa, quiero plantear algunas preguntas. ¿No ofrecerá este libro un principio de repliegue? Se pudiera pensar que el Prof. González Montes se ha batido en retirada, dejando de lado los problemas sociales; eso me parece peligroso; las cuestiones siguen ahí y quizá sea preciso abordarlas de nuevo, con mayor radicalidad y hondura. Pienso, también, que el Prof. González Montes debería establecer un diálogo en profundidad con el pensamiento filosófico; domina a Rahner y a Metz, a los autores de la Escuela de Franckfurt, quizá a los personalistas; pero esto todavía me parece insuficiente. Si quiere elaborar una verdadera teología fundamental, el autor tendrá que aquilatar mejor sus fundamentos teóricos. Evidentemente, esto no quita ningún mérito al conjunto de la obra que juzgamos valiosa, importante.

X. Pikaza

J. Espeja, *La Iglesia, memoria y profecía* (Salamanca: Ed. San Esteban, 1983) 366 pp.

La intención del libro, que supone el anterior del autor *Jesucristo, palabra de libertad* (Salamanca) —como en general la cristología y sus acentos suponen la eclesiología y sus perspectivas— «es descubrir la oferta de gracia para una realidad social determinada» (p. 119). No le interesan al autor «nuevas adquisiciones de alta especulación para engrosar el tratado eclesiológico (p. 26); juzga que ha llegado «la hora de que vayamos haciendo



Universidad Pontificia de Salamanca

una teología desde la fe vivida en nuestro propio suelo» (p. 17), y por esto prescinde en lo posible de bibliografía y referencias extranjeras. Su interés reside en articular la experiencia cristiana de la Iglesia ante los anhelos de la sociedad española. Mundo e Iglesia avanzan juntos y son entidades dinámicas inseparables en esta coyuntura histórica, como de hecho lo fueron en el pasado. En este itinerario común de la Iglesia y del mundo debe éste ser realmente servido y debe aquélla mostrar en concreto su identidad. En este sentido el presente libro posee un clara intencionalidad misionera. El autor, dominico y profesor en el Instituto Superior de San Esteban (Salamanca), trabaja pastoralmente en Vallecas; por esta razón son un complemento concorde las páginas de Mons. Alberto Iniesta «Hacia un proyecto pastoral», que se añaden al final del libro (pp. 313-360).

El desarrollo de la obra es coherente con la intención señalada. Antes de relacionar temáticamente la oferta salvífica de la Iglesia con la realidad social de España, presenta en sendas partes— «un mundo que se interroga» y «la experiencia cristiana»— las magnitudes que deben encontrarse para mutua fecundidad. El método seguido es claramente ascendente y de «correlación». En la primera parte interesa especialmente al autor determinar las que él juzga tres demandas fundamentales que se perciben a flor de piel en nuestra sociedad: libertal, igualdad y participación; asimismo hace ver el difícil trayecto en la afirmación de las mismas, ya que la libertad está amenazada por la alienación, la igualdad y comunidad por las desigualdades sociales y el impulso a la participación se ve frenado por el desánimo y el desencanto. Estas aspiraciones de la sociedad son un desafío a la Iglesia, y al mismo tiempo le sugieren dónde debe ofrecer su colaboración.

La parte segunda, donde se resume con buen sentido teológico de forma trinitaria la experiencia cristiana, presenta cómo la Iglesia nace del acontecimiento Jesús y debe proseguir su causa. El carácter cristiano de la Iglesia está en estrecha conexión con su origen; Jesús, el Hijo de Dios y presente entre nosotros por el Espíritu, fundamenta permanentemente la existencia de la Iglesia y le da su criterio de identidad y de misión.

El cuerpo del libro está formado por las tres partes siguientes (pp. 125-312). Articula de modo original y sugerente las tres virtudes teologales (fe, amor y esperanza) con las tres demandas mayores que había percibido antes de la sociedad española: libertad, igualdad y participación para crear el futuro. Las tres virtudes no son compartimentos estancos. «Vienen a ser como tres perspectivas de la única experiencia cristiana, que rebasa cualquier intento de sistematización» (p. 123). La articulación de virtudes y aspiraciones sociales suena de esta forma: «comunidad de fe y libertad», «comunidad de amor y opción por los pobres» y «comunidad de esperanza y transformación social»; esta articualción recuerda la operada por J. Moltmann en *La Iglesia, fuerza del Espíritu,* (Salamanca 1978) a propósito de las notas características de la Iglesia: Unidad en la libertad, catolicidad y toma de partido, santidad en la pobreza y apostolado en el sufrimiento (pp. 393-419). En los momentos oportunos se hacen reflexiones teológicas pertinentes y aproximaciones atinadas a la realidad social de nuestro pueblo.

Es un libro claro, intencionadamente aligerado de reflexiones teóricas, fuertemente inclinado hacia la praxis colectiva. Refleja una sensibilidad fina por los problemas sociales. Reclama insistentemente que la experiencia cristiana se traduzca en quehacer intrahistórico de fraternidad y de amor

Universidad Pontificia de Salamanca

eficaz en favor del marginado (p. 93), y advierte que si no se deja espacio libre a Dios y a su intervención por amor gratuito «fácilmente (los cristianos) diluyen y reducen su fe al entramado sociopolítico» (p. 94).

Toda teología conducida consecuentemente según el método de «correlación» tiene su fuerte en mostrar la relevancia del cristianismo; en el libro que presentamos esta relevancia será político-social según los acentos del autor. Pero está sometida inevitablemente al interrogante de si no se ha funcionalizado la verdad cristiana, de si la experiencia cristiana, retomando la expresión del P. Espeja, no se ha encarrilado de antemano hacia una determinada meta. Dios, Jesucristo, la Palabra, la Iglesia, los sacramentos... no son únicamente respuesta a nuestras búsquedas y a nuestras aspiraciones; no responden exclusivamente a nuestras necesidades. Al mismo tiempo que responden abren preguntas nuevas y al mismo tiempo que colman una necesidad crean otras. Dios en su gracia trascendente no se deja acotar previamente el terreno. Creemos, sin embargo, que J. Espeja, aunque acentúa ciertamente la relevancia coyuntural de la Iglesia en nuestra sociedad española, ha conservado la originalidad de la «experiencia cristiana».

R. Blázquez

P. Grelot, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*. (París: Éd. Du Cerf, 1983) 282 pp.

El ministerio ordenado es, desde el Concilio Vaticano II, uno de los centros más atendidos por el estudio teológico, y al mismo tiempo uno de los lugares primordiales de inquietudes y esperanzas para la Iglesia. Ha sido como una caja de resonancia donde han repercutido los estudios bíblicos, la investigación histórica sobre todo desde los orígenes cristianos, el diálogo ecuménico, las nuevas orientaciones conciliares, la crisis de una forma determinada de existencia sacerdotal, las pequeñas comunidades cristianas, la secularización avanzada de nuestras sociedades etc. En un principio fue cuestionada sobre todo la imagen social del ministro; pero poco a poco las preguntas tuvieron más calado teológico. En este campo los problemas teóricos y las realizaciones históricas del ministerio se cruzan fácilmente. Un exponente de ello ha sido el libro de E. Schillebeeckx sobre el ministerio en la Iglesia, publicado en 1980. (Hay traducción española en Ed. Cristiandad Madrid: 1983). Pues bien, este libro, que intenta legitimar teológicamente la praxis ministerial alternativa de algunas «comunidades críticas», constituye el objeto de estudio de P. Grelot. No es desproporcionado dedicar un libro, tan extenso o más, al de Schillebeeckx. En nuestra «nota bibliográfica» de Salmanticensis XXXI (1984) pp. 113-135 aparecen las razones de esa conveniencia.

P. Grelot ha tratado en repetidas ocasiones el tema del ministerio ordenado: En 1968 publicó su libro «*Le ministère de la nouvelle alliance*» (Hay traducción en Herder, Barcelona (1969); en 1973 apareció un estudio largo en el volumen «*Ministères et célébration de l'eucharistie*», que recoge las actas del Coloquio organizado por la sección de teología sacramentaria del Ateneo de San Anselmo en Roma; numerosos artículos... Especialista en Sda. Escritura, tiene siempre un interés especial en mostrar la inspiración bíblica para la teología sistemática, en la que a veces se interna, y para la teología práctica, aunque reconozca que se requieran otros ingredientes en su determinación. El presente libro presenta claramente estas características.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ha afrontado este estudio porque el libro de Schillebeeckx le pareció «una mezcla de verdades y equívocos, de razonamientos justos y de sofismas inconscientes» (p. 13). Ya que Schillebeeckx remite al Nuevo Testamento como a la fuente primera de reflexión, ahí se centrará ante todo; y dado que Schillebeeckx pensó su estudio como histórico», en este terreno se sitúa también Grelot (p. 68). Recoge el reto lanzado por el teólogo de Nimega: «a los argumentos históricos sólo pueden oponerse argumentos de la misma naturaleza».

Desarrolla su estudio en cuatro capítulos: Cuestiones de método; en los orígenes de los ministerios; celebración eucarística e interpretación sacerdotal de los ministerios; y conclusión y prospectiva.

Desde el punto de vista sistemático nos ha parecido de especial interes el capítulo primero, en el que se trata el carácter normativo de la Iglesia apostólica y el problema hemenéutico. Aunque en muchos detalles, a veces importantes, los dos autores están de acuerdo, no obstante el marco de comprensión es muy diferente. Por esta razón es inevitable, como acertadamente hace Grelot, estudiar las cuestiones fundamentales. El primer punto capital (p. 197) se refiere a la apostolicidad de la Iglesia. A juicio de Grelot utiliza Schillebeeckx un concepto vago, impreciso e insuficiente de apostolicidad «reducida a la comunidad de fe y a la «praxis» de la «sequela Jesu» (p. 103). Aparece «siempre la apostolicidad sin base institucional» (p. 201). Le parece que se diluye la apostolicidad de la Iglesia (pp. 71ss; 80; 83; 87; 95; 100 etc.). Este aspecto es fundamental. El texto siguiente lo expone con claridad: «En breve, para definir la «apostolicidad», no es necesario separar el anuncio del Evangelio y la fundación de una Iglesia sólidamente estructurada. Ni Iglesia sin Evangelio, ni Evangelio sin Iglesia: las dos realidades son correlativas. La fundación de las comunidades locales —que son «la Iglesia de Dios» presente en tal lugar— es una tarea *apostólica* al mismo título que la predicación evangélica. Ahora bien, ella da un rostro *institucional* a la expansión de la fe» (p. 27). Con unas u otras palabras se repite constantemente la misma crítica, fundada desde el estudio del Nuevo Testamento.

Por el carácter apostólico de la Iglesia se comprende la importancia irremplazable de la tradición, que Grelot llama «fundadora» (p. 28) a diferencia de la tradición «receptora». La hermenéutica debe manifestar una voluntad inequívoca de «*comunión en la fe y en la 'praxis' eclesial*, con la experiencia de la Iglesia apostólica, *según las formas estructurales* fuera de las cuales el deseo de la «sequela Jesu» perdería su autenticidad» (p. 49). De la normatividad de la época apóstolica, en su doble vertiente de «doctrina» y de «práctica», deduce Grelot dos consecuencias de largo alcance. Por una parte, el Nuevo Testamento como texto de aquella historia primera y primaria constituye una unidad, por más que sus escritos fueran ocasionales, fragmentarios etc.; aquí se ha sedimentado la experiencia de la Iglesia. Por ello seleccionar una hipotética articulación ministerial, por ejemplo la de las Iglesias de Mateo o de Pablo, y convertirla en modelo de configuración actual es improcedente. «Las cuestiones eclesiales suscitadas en nuestra época deben, evidentemente, ser confrontadas *con la totalidad de esta experiencia fundadora*, para que su solución esté en consonancia con la Tradición apostólica. Imaginar que se podría hacer revivir ciertas virtualidades que se cree descubrir, por ejemplo, en las iglesias paulinas o mateanas, injertando directamente en ellas estructuras adaptadas a nuestro tiempo, es nutrir una doble ilusión» (se le apoya en reconstrucciones hipo-

Universidad Pontificia de Salamanca

téticas y se va contra el «principio de totalidad») (p. 52). Shillebeeckx privilegia las comunidades de Mateo. H. Küng había seleccionado las de Pablo (p. 109) por lo que se refiere a su estructura carismática, que hoy desea promover.

Para la concepción y estructuración de los ministerios es importante tener en cuenta otra advertencia de Grelot. Esta es la segunda consecuencia. Entre el período sub-apostólico, donde se tuvo la preocupación de recoger los escritos apostólicos prolongando su mensaje original para mantener su tradición, y el período siguiente «no hubo ninguna ruptura práctica», salvo en los grupos que los últimos escritos neotestamentarios condenaron con vigor (p. 38). De esta continuidad se debe tomar nota cuidadosamente al reflexionar sobre los ministerios. No fue dejado a la improvisación ni a la articulación coyuntural según cada Comunidad. Hay algo esencial: «la relación de las comunidades... a los depositarios de la «sucesión apostólica» (p. 206).

Al resumir Grelot los resultados de su crítica en el último capítulo antes de intentar una prospectiva enumera dos puntos capitales que deben ser clarificados: la noción de apostolicidad y la cuestión del origen de los ministerios (p. 197). De la primera ya hablamos. Veamos brevemente la segunda.

La elección de los responsables locales y la acreditación de los predicadores itinerantes está en conexión con la apostolicidad de la Iglesia. Hubo participación de las comunidades y reconocimiento oficial para integrar a los elegidos en la «sucesión» apostólica (p. 198). No basta la emergencia espontánea de candidatos carismáticos, que la comunidad reconoce y sin más son sus presidentes, o a lo sumo tienen que ser recibidos por los dirigentes de la Iglesia. La vinculación directa o indirecta de los ministerios a los apóstoles por la misión comunicada es esencial a la apostolicidad de las iglesias mientras viven los apóstoles. Y conserva este principio un valor idéntico en la época siguiente (p. 87). Es arbitrario sustraer la «institucionalización» de los ministerios a la norma «apostólica» (p. 100). La comunión en la fe con el apóstol constituye ciertamente una condición necesaria para acceder al ministerio y para ejercerlo. Es ciertamente condición necesaria, pero no suficiente. «La apostolicidad está inscrita a la vez en el Evangelio transmitido y en la estructura misma de la institución eclesial» (p. 83). Hablar de «carisma ministerial» como equivalente de aptitudes reconocidas a una persona para cumplir las funciones eclesiales antes de la ordenación por la que recibe una misión, que está en la línea del envío de los apóstoles por Jesucristo resucitado, con los consiguientes «poderes», es una ambigüedad (p. 204). Entre carisma e institución hay una conexión originaria.

En la lectura de Grelot aparece repetidas veces la necesidad de un discernimiento más preciso al hablar Schillebeeckx de «*ilegalidad*» a propósito de la praxis alternativa de las «comunidades críticas». Hay ilegalidad e ilegalidad. No es lo mismo cuando la ilegalidad quebranta ciertas determinaciones del derecho positivo que cuando se rompen elementos fundamentales de orden sacramental o eclesial (p. 243 ss.). Así por ejemplo hay confusión de planos cuando a propósito de la participación de la comunidad en la elección de los responsables se diluye lo estructural de la sucesión apostólica en la variedad de formas que puede revestir aquella participación (p. 121; cfr. 55; 58; 200). Esta distinción de Grelot recuerda aquélla elaborada por Y. Congar entre «reforma de estructuras» y «reforma de vida». Esta es necesaria; aquélla atenta contra la identidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

Los dos primeros capítulos están dedicados a los puntos esenciales de la apostolicidad y del origen de los misterios, que no son simplemente carismáticos sino que están conectados con la sucesión apostólica. Para enfocar la relación entre Eucaristía e Iglesia, que trata en la primera parte del capítulo tercero, retorna Grelot de nuevo a la apostolicidad. «El problema encontrado más arriba a propósito de la *apostolicidad* de los ministerios reaparece así a propósito de la celebración de la eucaristía. En un caso como en el otro, *la relación eclesial con Cristo resucitado y la presidencia del Banquete pasan por la mediación de sus enviados directos, los apóstoles*» (p. 133). La «memoria» colectiva de la muerte y resurrección de Jesús no suple, por sí sola, la ausencia de sucesión apostólica en aquel que tomara la «presidencia» por delegación de la comunidad (p. 136).

Grelot prefiere hablar de «*ministerio sacerdotal*» a la expresión «sacerdocio ministerial» (p. 193). La postura de Grelot y la de Schillebeeckx están en este punto de la dimensión sacerdotal próximas; con la diferencia de que Schillebeeckx cuestiona la «sacerdotalización» del ministerio mientras Grelot la encuentra sólidamente fundada (p. 181). La dimensión sacerdotal del ministerio pastoral es concebida por Grelot, como en otras ocasiones había sostenido, no como participación «ontológica» en el sacerdocio de Jesús sino como servicio a Jesús en su sacerdocio (p. 177; 180; 192...).

Se comprende que nos hayamos detenido en los aspectos más sistemáticos. Debemos, sin embargo, recordar que éstos son explicitados por nuestro autor en coherencia con la presentación de los datos bíblicos y con el planteamiento metodológico. Muchas cuestiones de detalle pueden ser discutidas, pero el conjunto nos parece mucho más convincente que el ofrecido por Schillebeeckx.

Grelot al final de su estudio hace un *ensayo de prospectiva*. No basta refutar unas tesis, si no se aborda el problema que las tesis intentaban resolver (p. 195). Hace ver la inspiración que en la situación presente nos proporcionan las perspectivas bíblicas sobre la estructura de las comunidades cristianas, sobre las condiciones requeridas para ser llamado al ministerio y sobre la participación de la comunidad. Expresa su opinión personal con respeto y libertad; es consciente de que un «juicio práctico» sobre esas cuestiones abiertas debe tener en cuenta todas las circunstancias concurrentes, y sobre todo somete su parecer a la última palabra que recae en la autoridad pastoral de la Iglesia.

Era de suponer, cuando apareció el libro de Schillebeeckx, que sería sometido a una crítica profunda, y que al mismo tiempo desencadenaría una reflexión sobre las cuestiones tratadas. He aquí un libro, el de Grelot, que ha realizado lo uno y lo otro.

En Francia la misma editorial ha publicado la traducción del libro de Schillebeeckx y el original de Grelot; así los dos dialogantes están en cierto sentido más cerca. Nos gustaría que en España Ediciones Cristiandad, que tradujo la obra de Schillebeeckx, tradujera también la de Grelot. Haría un buen servicio a los cristianos españoles. Ambos autores merecen estar juntos para ser escuchados con atención y ser contrastados con honradez.

R. Blázquez

Universidad Pontificia de Salamanca

J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, (París: Éd. Beauchesne 1983) 283 pp.

El autor, recientemente fallecido, es conocido por sus estudios sobre el ministerio. En 1957 publicó «*Le sacerdoce dans le Mystère du Christ*», el mismo año «*Prêtres du Christ, Le Sacrament de l'Ordre*», en 1964 «*Études sur la collegialité épiscopale*», etc. ya en su tesis doctoral, defendida en 1939 en la Pontificia Universidad Gregoriana, trató el tema sacerdotal: *La sacerdoce du Christ d'après les premiers commenteurs de l'Epître aux Hebreux*. En la obra que presentamos se aprecia ese contacto prolongado con el tema.

La investigación está dedicada a un aspecto concreto y bien delimitado del ministerio: ¿Confiere el rito de la ordenación una gracia estable a quien lo recibe? La ocasión para tratar este punto es la siguente con las palabras del autor: «El fin de las páginas que siguen es muy simple. Desde hace algunos años, un cierto número de teólogos, ponen en cuestión certezas que parecían pacíficamente adquiridas, desde el Concilio de Trento, en el seno de la Iglesia católica, sobre el tema de los ministerios. Se ha atacado especialmente la Ordenación como sacramento que confiere un «carácter», es decir un don del Espíritu Santo dado de manera definitiva a aquellos que son ordenados. Se ha sostenido que esta doctrina es extraña a la tradición de las Iglesias de Oriente, y que, incluso en Occidente, no aparece antes de San Agustín, para adquirir su presentación sistemática en el siglo doce. Me ha parecido útil revisar las fuentes que, sobre este punto, nos hacen conocer la fe de la Iglesia» (p. 5). Esta finalidad es perseguida con fidelidad, sin entretenimientos innecesarios, con sobriedad y claridad admirable. Al terminar su estudio concluye el autor: «Según la fe cristiana, tal como se expresa desde el período apostólico, la ordenación es un *sacramento*, en el sentido que la Iglesia católica da a esta palabra. Es por tanto, un rito litúrgico, a la vez gesto y palabra, que produce, y esto de manera definitiva, un efecto espiritual, una gracia o un don gratuito de Dios, en aquel que es ordenado» (P. 271). El trabajo no es polémico, pero tampoco es impreciso ni ambigüo.

El estudio consta de dos partes. La primera «Investigación histórica desde el siglo I al siglo IV» es la más extensa e importante. La segunda «Hacia una síntesis - Fe y teología» desarrolla algunos aspectos sistemáticos a partir del recorrido histórico. En el estudio histórico se investiga, según el objetivo prefijado, la ordenación en los primeros siglos, desde el comienzo del siglo III hasta el Concilio de Nicea, en el Concilio de Nicea y en sus repercusiones inmediatas, en torno al patriarcado de Antioquía desde 360 a 460, en Egipto en los siglos IV y V, en Occidente antes y en tiempos de San Agustín, y por último en San Agustín. El término de la investigación es la obra de quien ejercerá en Occidente un influjo determinante en nuestro tema. El ámbito del estudio está constituído, como se ve por el enunciado de los capítulos, por las diversas Iglesias de Oriente y Occidente. Se tiene en cuenta la liturgia, la teología, la espiritualidad, la legislación, la praxis eclesial etc. Es una investigación, en su nivel, completa.

Permítasenos recoger algunas conclusiones del estudio. C. Vogel, a quien siguieron otros, ha invocado varios textos del Concilio de Nicea contra la idea de un «carisma» permanente conferido por la ordenación. Pues bien, según nuestro autor, no basta que aparezca la palabra «inválida» para que en aquel momento se trate sin más de la ordenación nula. Se debe estudiar con más detenimiento el alcance de una imposición de manos a los que retornan a la comunión de la Iglesia para ver si en lugar de ser «nueva ordena-

Universidad Pontificia de Salamanca

ción» no se trata más bien de un rito de reconciliación (L. Ligier) (p. 62). «Se precisará, por tanto, los casos en que un obispo o un sacerdote es legitimamente establecido en su cargo y actúa según el derecho; si sale de este derecho, puede ser depuesto, es decir no puede ya ejercer legítimamente su ministerio; esto podrá expresarse diciendo que no es obispo o sacerdote. Tal afirmación no significaría que el «carisma» recibido por la ordenación cese de existir, del mismo modo a como el «sphraguís» recibido en el bautismo no desaparece en el bautizado que es excluído de la comunidad laica (excomunión)» (p. 90). Por lo que se refiere a Antioquía, ya en la historia compleja del cisma ya en la enseñanza de sus grandes teólogos, aparece claramente que la ordenación, en los siglos IV y V, es considerada como un rito sagrado que produce en quien lo recibe un afecto espiritual estable y destinado al ejercicio de ciertos ministerios estables en la Iglesia (p. 128). En San Agustín asistimos a la formulación de la distinción, todavía inacabada, entre dos efectos en los sacramentos: «Se puede tener la Eucaristía, el bautismo, la ordenación sin tener la realidad fundamental que están llamados a producir, es decir, la vida del Espíritu Santo en la unidad del Cuerpo de Cristo» (p. 205).

De la segunda parte sólo resaltaré cómo el «carisma» recibido en la ordenación, que supone y es distinto del recibido en el bautismo (p. 212), permanece a pesar de la infidelidad y del pecado, a pesar de la ordenación irregular, a pesar de la deposición o renuncia, y a pesar de la incapacidad para ejercer los poderes recibidos. En este capítulo (pp. 235-255), sin duda el más importante de la segunda parte, vuelve a disentir de C. Vogel a propósito del Decreto de Graciano. «Nosotros nos separamos, por consiguiente, decididamente de la interpretación dada por C. Vogel; nos parece evidente que Graciano no piensa en absoluto en negar la permanencia del orden recibido, sino que se trata únicamente del derecho y del poder de ejercerlo o de recibir un nuevo orden» (p. 251). A nuestro autor inquieta, además, cuando, afirmado el carácter de la ordenación, se le niega todo estatuto «ontológico» (cfr. p. 265; 213); pero es sensible a las dificultades ecuménicas que algunas presentaciones católicas del «carácter» han podido suscitar en los hermanos luteranos.

Concluyendo diremos que el autor juzga que su estudio confirma la fe y la teología de la Iglesia católica.

R. Blázquez

R. Arnau-García, *El ministro legado de Cristo, según Lutero* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983) 208 pp.

He aquí un estudio interesante, actual y serio. En la renovación de los estudios teológicos sobre el ministerio tratar el pensamiento de Lutero es insoslayable, ya que la dimensión ecuménica —junto con los problemas exegéticos del Nuevo Testamento, los orígenes históricos y las nuevas experiencias eclesiales— es un punto de referencia obligado. En este sentido es un libro muy oportuno. Es un estudio riguroso y está alejado de la polémica, que en otro tiempo tanto enardeció los espíritus y dificultó el diálogo sereno. El talante es ecuménico. Sigue un método analítico desentrañando con precisión el tenor y el alcance de cada afirmación de Lutero. El lenguaje es técnico. Está salpicado de expresiones latinas y alemanas, que hubiera sido preferible quizá haber puesto siempre en notas (cfr. p. e. p. 109 ss.).

Universidad Pontificia de Salamanca

El estudio, aparecido el año del quinto centenario de Lutero, sigue un tratamiento peculiar del tema. Busca un «diálogo con Lutero desde la actualidad» (p. 16). Este procedimiento lleva consigo varias dificultades. Unas derivan del modo de hacer teología Lutero, que nunca se plantea las cuestiones «con la frialdad sistemática del mero especulativo»; ya se sabe que en muchos momentos la dosis de polémica es altísima. Otras dificultades proceden de los comentaristas de Lutero; en medio de estas corrientes de interpretación se mueve el prof. Arnau presentando su opinión bien contrastada. Por fin, nuevas dificultades surgen porque el estudio está sostenido por la preocupación de entrar en diálogo ecuménico con la teología luterana sobre el ministerio. Comprender a Lutero, abrirse camino entre las diversas interpretaciones de Lutero y promover con profundidad un diáloo teológico son las tres aspiraciones del presente trabajo.

A lo largo de cuatro capítulos van apareciendo los diferentes aspectos teológicos, aunque algunas ocasiones la distribución de la materia no es totalmente clara. El ministerio en Lutero se comprende siempre sobre el fondo del sacerdocio de todos los bautizados, ya que «la comprensión sacerdotal de la Iglesia y la justificación por la fe son los dos pilares insustituíbles en que asienta toda su elaboración teológica» (p. 156). Quizá hubiera sido conveniente haber explicitado más la relación entre la justificación por la fe, la concepción de la Iglesia y la comprensión del ministerio. Poco a poco se va tratando con sobriedad y hondura la diferencia entre sacerdocio y ministerio, objetividad de las acciones ministeriales y «carácter» del ministro, las ordenaciones absolutas, la institución divina y la fundamentación eclesiológica y cristológica del ministerio, el rito de la ordenación, efectos de la ordenación etc. con las necesarias alusiones a la teología escolástica de donde procede Lutero.

Todas las cuestiones son perseguidas hasta el final y reciben su iluminación al ser situadas en un «proceso perfectivo». Lutero ha madurado y desarrollado su pensamiento; entre las diversas etapas no se da simplemente cambio de acento ni las diferencias son únicamente atribuíbles a las diferentes situaciones con las que tuvo que enfrentarse (Roma, los fánaticos «Schwärmer», la consolidación de la Reforma). Esta es la tesis del trabajo: sin negar el planteamiento inicial existe un desarrollo perfectivo en Lutero (pp. 48 ss.; 136). En torno a 1520 cuaja una primera expresión de su pensamiento en los escritos «*De captivitate babylonica Ecclesiae*» (1920),» «*Que una comunidad cristiana tiene derecho y poder para juzgar toda doctrina, para llamar, instituir y destituir a los maestros*» (1523)... El año 1528 se cierra un ciclo y comienza otro, el definitivo. El gozne está constituído por los sermones predicados sobre el evangelio de San Juan. Pero ni las obras de la primera época ni las últimas recogen todo el pensamiento de Lutero; los dos momentos deben ser tenidos en cuenta, y vistos en un desarrollo enriquecedor.

El sentido de éste «proceso perfectivo» va desde la consideración del ministro como delegado de la comunidad a su comprensión como enviado por Cristo. «Leer a Lutero con este criterio (cambio en la formulación expresa evolución doctrinal), depara la sorpresa de comprobar que en escritos de épocas distintas cambia el léxico para fundamentar el ministerio, y que en un momento dado deja de emplear la frase *an der Gemeinde statt: en lugar de la comunidad* y comienza a usar *an Christus statt: en lugar de Cristo*. Esta interesante observación, que de ningún modo podemos pasar por alto, nos obliga a investigar lo que dice Lutero con cada una de estas

Universidad Pontificia de Salamanca

formulaciones, y nos apremia a establecer tanto la diferencia como la relación que se dan entre la una y la otra» (p. 129). Esta clave sirve inicialmente para explicar cómo Lutero, que en el comienzo de la Reforma sólo está preocupado de afirmar la igualdad de todos los cristianos, al tomar consideración explícita del aspecto estructural de la Iglesia precisa las competencias del sacerdocio espritual y del ministerio público (p. 49). Esta misma clave actúa para fundamentar el ministerio en la Iglesia: «Pensamos que Lutero elaboró su doctrina sobre el fundamento del ministerio público en un proceso mental perfectivo que tiene como punto de arranque el sacerdocio común de los cristianos y como culminante el reconocimiento de la *institución inmediata por Cristo en la misión... Esta mutación idiomática* («en lugar de la comunidad», «en lugar de Cristo») es reflejo del cambio conceptual que hace pasar la fundamentación del ministerio desde la comunidad que delega a Cristo que envía» (pp. 155s.). Y al tratar de la ordenación sostiene que se debe considerar el pensamiento de Lutero «partiendo del proceso evolutivo que en él se da al fundamentar el ministerio. Este procedimiento, al que consideramos rigurosamente objetivo, permite constatar que así como en Lutero se da un desarrollo perfectivo en la fundamentación del ministerio, que va desde las cateorías eclesiológicas a las cristológicas, desde el «en lugar de la comunidad» a «en lugar de Cristo», así también en la comprensión del rito de ordenación hay un desarrollo que va desde la llamada de la comunidad a la ordenación propiamente dicha» (p. 180, cfr. 189).

Con la fundamentación cristolóica del ministerio aparece la misión como elemento constitutivo del apostolado y por ello del ministerio. Por la ordenación el mitente es siempre Cristo. Aquí, precisamente en este punto capital del ministerio, se hace posible el diálogo ecuménico. «Porque si se reconoce que lo esencial del misterio es la participación en la misión de Cristo, se alcanza la categoría teológica que permite plantear la afinidad entre la concepción católica y la concepción luterana del ministerio. Es éste un planteamiento que, si no queda interferido por consideraciones extrañas a las verdaderamente teológicas, puede dar gran juego en el diálogo ecuménico sobre el ministerio» (p. 175). De esta forma la categoría bíblica de «misión» nos ofrece la posibilidad de proseguir el diálogo con Lutero. Recordemos que el Concilio Vaticano II ha partido de la misión de Jesús para fundamentar el ministerio en a Iglesia (cfr. *Lumen Gentium* 28 a; *Presbyterorum Ordinis* 2 *a*).

Arnau apunta con razón cuál es la gran aportación de Lutero en la comprensión teológica del ministerio, a saber la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios (p. 203); fue muy sensible a la fraternidad cristiana y denunció todo lo que pudiera oscurecerla. Pero apunta el autor también cuál es a su modo de ver la limitación principal de Lutero: no considerar el ministro como «instrumento al servicio de la unidad eclesial» (p. 191). «Desvincular al ministerio de la unidad visible de la Iglesia» (p. 91). «Desvincular al ministerio de la unidad visible de la Iglesia, equivale a cercenar uno de los aspectos fundamentales de su servicio eclesial» (p. 204); este oscurecimiento de Lutero deriva de su concepción de la «Iglesia escondida» e «invisible» (pp. 32 s.), y a su vez se refleja en la carencia de organicidad en la concepción del ministerio (igualdad de obispos y presbíteros) (pp. 85 ss.); como consecuencia de que en esta comunidad espiritual e invisible la organización externa queda restringida al ámbito del derecho humano el «Prín-

Universidad Pontificia de Salamanca

cipe» es «obispo por necesidad» (p. 93) para procurar esa organización de la Iglesia (cfr. pp. 64 y 190).

Antes de terminar quiero expresar una interrogación y una sorpresa. La interrogación es la siguiente: ¿Es clara la distinción en Trento de dos tipos de sucesión apóstólica, una «sacerdotal-eucarística» y otra «episcopal-apostólica»? (p. 91). ¿Asume el Vaticano II esta distinción? (p. 99). ¿Hay distinción entre «ser sucesores de los Apóstoles en el sacerdocio y suceder en lugar de los Apóstoles»? No se ve clara esta distinción. El Vaticano II, que ha tratado el ministerio en su organicidad, en su relación de obispos-presbíteros, ha dicho más bien: «Enviados los Apóstoles como El fuera enviado por su Padre, Cristo, por medio de los mismos Apóstoles, hizo partícipes de su conservación y misión a los sucesores de aquéllos, que son los Obispos, cuyo cargo ministerial, en grado de subordinado, fue encomendado a los presbíteros, a fin de que constituídos en el Orden del presbiterado, fuesen colaboradores del Orden episcopal para cumplir la misión apostólica confiada por Cristo» (P.O.2 b; cfr. L.G.26; 28). No puede desvincularse teológicamente de la presidencia de la Iglesia de la presidencia de la celebración eucarística. El Vaticano II ha afirmado la convergencia entre sacramento y derecho.

La sospresa nos la proporcionan las siguientes líneas de la introducción: «Pero, ¿tiene sentido que desde la latitud hispana, tradicionalmente católica, donde la reforma ha dejado tan poca huella, se integre al potente coro tudesco una débil voz casi aislada?» (p. 9). Esta sensación de soledad le hubiera desaparecido al autor, si al menos hubiera tenido noticia de dos congresos habidos en Salamanca en el centenario de Lutero. El primero los días 26-30 de septiembre, precisamente luterano-católico; y el segundo los días 9-12 de noviembre. Las Actas de los congresos han aparecido bajo los títulos respectivos: «*Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*» (Salamanca, Bibliotheca Oecuménica Salmanticensis, 1984), y «*Martín Lutero (14381583)*» (Salamanca, Universidad Pontificia, 1984).

Sinceramente nos felicitamos del estudio sobre el ministerio en Lutero realizado por el prof. Arnau-García, de la Facultad de Teología de Valencia.

R. Blázquez

J. Eyquem, *Transparente et mysterieuse Eucharistie* (Paris: P. Lethielleux, 1983) 139 pp.

El libro, fruto del congreso eucarístico de Lourdes, pretende explicar la eucaristía desde el mismo acontecimiento de Jesús, sobre todo desde su sacrificio y muerte en la cruz, a partir de las afirmaciones de la misma Escritura al respecto. En la *primera parte* se quiere explicar la eucaristía desde lo que Cristo mismo entiende por eucarístia antes de su muerte: «ha llegado su hora», «sangre de la nueva alianza», «Pan de Dios» .Se trata de recordar los aspectos fundamentales del misterio cristológico-trinitario y pascual-sacrificial en su estructura de alianza liberadora en orden a explicar el sentido de la afirmación: «Jesús es el pan vivo venido del cielo» y la continuación del misterio en la eucaristía. La eucaristía plantea la divinidad de Jesús y el misterio de la salvación por la muerte de Cristo (pp. 14-76). En esta parte Eyquem no hace sino resumir y comentar brevemente numerosos aspectos del misterio de la salvación, pero sin aportar ni profundizar apenas nada en el tema central.

Universidad Pontificia de Salamanca

La *segunda parte* la dedica el autor a una explicación de la eucaristía, mostrando cómo Jesús inscribe la «memoria» de su muerte en signos transparentes y misteriosos, sencillos y pregnantes a la vez (p. 85). El pan y el vino son el sacrificio sacramental del único sacrificio de sangre que Dios ha querido. El significado natural del pan y el vino se une el significado soteriológico: pan de vida. Y este significado se entiende desde la divinidad de Cristo, desde la presencia encarnada, desde el poder del Espíritu y la palabra eficaz. Pan y vino, en cuanto símbolos reales, ocultan y revelan al mismo tiempo la presencia de Cristo, De aquí viene el autor a valorar la «legitimidad» de la exposición y las procesiones eucarísticas (92-95). No obstante esto, la presencia de Cristo en las especies, la «transustanciación», son un misterio de fe. Misterio que se comprende mejor desde la resurrección y existencia gloriosa de Cristo. El pan y el vino son los signos sacramentales de la muerte y la resurrección gloriosa de Cristo, son al mismo tiempo el sacramento del sacrificio de Cristo y del sacrificio de la Iglesia (96-108)... Finalmente el autor propone algunos temas complementarios como el de las «dos mesas»: la de la Palabra y el Pan (109-111), el del «sacrificio real de los fieles y el ministerial de los sacerdotes» (112-118), el de las relaciones filiales con Dios y la eucaristía (119-123), el de las relaciones fraternales entre los hombres desde la eucaristía (124-132), el de María y la eucaristía (134-138).

En el libro presentado J. Eyquem ha hecho un buen resumen temático para una divulgación y presentación catequética. La obra toca demasiados temas con demasiado poca profundidda. Más que un estudio de investigación se trata de un comentario catequético-espiritual sobre la eucarístía, que puede ayudar a comprender y vivir el ministerio que se celebra.

D. Borobio

H. J. Auf der Maur, *Feiern im Rhytmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft, 5 (Regensburg: Friedrich Pustet) 230 pp.

La obra que presentamos corresponde al primer volumen de la parte quinta (Teil 5. I), publicado por H. J. Auf der Maur, de lo que quiere ser un gran diccionario sobre la ciencia litúrgica, cuyo título general es «La liturgia de la Iglesia». Este primer volumen aparecido (que no corresponde al primero en su orden lógico) está dedicado al año litúrgico o «celebración en el ritmo del tiempo», pero en aquello que se refiere a las «fiestas del Señor en la semana y durante el año» (1ª parte), dejando para otro volumen lo que respecta al «tiempo ferial» (2ª parte).

El estudio está dividido en cinco capítulos. El *primero* trata sobre las «cuestiones fundamentales de la configuración del tiempo litúrgico» desde la antropología y la fenomenología religiosa (pp. 16-26). El *segundo* se centra en la fiesta primordial de la historia salutis: «el domingo con su ciclo semanal», y en él se parte de la ordenación septenaria del tiempo en Israel, Grecia y Roma, para estudiar con más detención el «Sabbat» judío y el domingo cristiano, desde el que se ordena y celebra el resto de los días de la semana (pp. 26-55). El *tercero* está dedicado a la «pascua anual», tema que se estudia con emplitud y abundantísima documentación, recorriendo las diversas fases de formación y evolución (Pascua judía, pascua cristiana primitiva, desarrollo de la pascua en los ss. IV-V, pascua romana del ss. VI-XVI, celebración pascual en la Iglesia romana del s. XVII-

Universidad Pontificia de Salamanca

XX) hasta el Vaticano II (pp. 56-153). El *cuarto* capítulo estudia «otras fiestas del Señor», entre las que incluye Epifanía, Navidad, Presentación del Señor, Adviento, la Santa Cruz, Transfiguración del Señor, Anunciación del Señor, Preciosísima Sangre, Santísima Trinidad, Corpus Christi, Sagrado Corazón de Jesús (pp. 154-210). El *quinto capítulo* viene a estudiar como conclusión «la celebración del año como totalidad», situando en este momento los temas generales del nombre, la estructura general hoy, los elementos configuradores de esta estructura, el origen y desarrollo de la teología del año litúrgico, los problemas teológicos y prácticos que plantea (pp. 211-230).

Como aclara el mismo autor en su introducción (p. 11), esta estructura de desarrollo quiere poner el acento en las dos fiestas más importantes desde el punto de vista histórico-salvífico: la pascua semanal y la pascua anual, relativizando todo en función de estos dos centros «memoriales», hasta casi marginar la entidad de los otros tiempos litúrgicos, según deducimos de la lectura. El método que sigue Auf der Maur es un método genético, histórico y positivo, por el que recorre las diversas etapas de evolución configuradora complexiva, según unas fases: antecedentes histórico-culturales, tradición judía, primeros siglos, liturgia romana del VII-IX, Edad Media, Misal romano del 1570, desde el barroco hasta nuestros días, y Vaticano II (pp. 11-12).

La obra que presentamos nos merece una valoración muy positiva en cuanto compendio y ordenación de material para una información «completa» y para un estudio consiguiente. El autor no sólo nos ofrece una buena bibliografía diferenciada para cada punto concreto, sino que recoge y sintetiza (a veces con originalidad) los resultados de la investigación de los últimos años, dando muestras de una documentación realmente enciclopédica. Pensamos que el estudio es un excelente servicio sobre todo para profesores e investigadores, ya que sitúa perfectamente en el «status» de la investigación. En adelante tendrá que ser un punto necesario de referencia. Siguiendo un esquema semejante al planteado por A.G. Martimort en «L'Eglese en prière», el trabajo resulta más completo e ilustrado. Es realmente un «Handbuch der Liturgiewissenschaft».

Sin embargo, creemos que el libro resulta difícilmente manejable para los «estudiantes de teología, profesores de religión, asistentes de pastoral o laicos interesados», como se afirma en la presentación de la obra. A pesar de diferenciación tipográfica de contenidos, la lectura resulta pesada por la abundancia de datos y la poca viveza actualizadora. No se distingue suficientemente la pura «ilustración cultural» de lo fundamental y vertebral de contenido. El desarrollo de los temas, aún siendo «completo» desde un punto de vista genético-histórico, es incompleto desde un punto de vista teológica y pastoral, aspectos que aparecen relativamente poco tratados. Se echa de menos también un real desarrollo de las cuestiones que la modernidad o posmodernidad plantea al año litúrgico, y no percibimos una originalidad notable en los planteamientos. En lo que se refiere a la literatura hispana al respecto, el autor parece desconocerla casi por completo.

Con todo, nuestro juicio es en conjunto realmente positivo y, como estudiosos de la liturgia, debemos felicitarnos de esta rica aportación «ad modum germanicum».

D. Borobio

Universidad Pontificia de Salamanca