

metidas al Pueblo de Dios en la edad venidera y para recordar a sus oponentes el juicio predicho contra el Pueblo escogido si fallaba en su fidelidad a Dios. El climax del mensaje de calamidades del vidente llega con la visión de la caída de Jerusalén como la ramera «Babilonia». El autor del Apoc era sin duda un judeocristiano y son los malvados e infieles de toda raza los excluidos de la ciudad de Dios (Apoc 21, 8.27).

Es probable que haya que trasferir a la polémica con el judaísmo algunas de las denuncias y símbolos del Apoc que suelen leerse en el contexto de su enfrentamiento con el mundo pagano. Merece atención el enfoque propuesto para la exégesis de Apoc 17-18. Pero, como suele ocurrir cuando se insiste en aspectos descuidados, la tesis fundamental de este estudio nos parece exagerada. El foco primario del Apoc no lo constituyen los juicios sobre Israel y Jerusalén. Quizá la mayor debilidad de la tesis quede en un fallo de método. El autor ha mostrado bien que el lenguaje de denuncias e imágenes del Apoc está tomado sustancialmente del de los juicios proféticos sobre Israel y Jerusalén. Deduce que el profeta cristiano los recoge precisamente por estar también enfrentado con el judaísmo de su tiempo. Pero la misma historia de la exégesis del Apoc muestra sobradamente que un lenguaje polémico tradicional (sobre todo si tiene el prestigio de texto sagrado y abunda en imágenes abiertas) se utiliza repetidamente para marcar adversarios muy distintos en contextos históricos, religiosos y políticos, muy diversos. La ramera, originalmente Jerusalén, pudo servir de imagen de la Roma imperial (¿o es un símbolo «tenso»?). Para intérpretes protestantes del s. xvi era la Roma papal. En las Cortes españolas de 1898 Vázquez Mella citaba Is 3, 4 contra el régimen de la regencia.

R. Trevijano

2) SISTEMATICA

S. N. Bosshard, *Erschaft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht* (Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1987²) 263 pp.

Uno de los términos clave de la actual teoría de la evolución es *autoorganización*: la vida y sus estructuras y sistemas habrían surgido espontáneamente desde sus premisas físico-químicas. Objeto de este libro es examinar la posible convergencia de las modernas investigaciones sobre la evolución y la teología de la creación.

El concepto científico de autoorganización tiene su paralelo filosófico en el de «historicidad del ser». Y en cualquier caso, el discurso científico contiene siempre implicaciones filosóficas. A su vez la filosofía cumple una función mediadora entre las ciencias y la teología. Con tales consideraciones, el autor esboza ya el esquema en tres partes de su libro: la primera recoge los datos y teorías científicas; la segunda versa sobre las implicaciones filosóficas del material inventariado en la primera parte; la tercera, en fin, reflexiona teológicamente acerca de la entera problemática. Bosshard formula su propuesta en los términos siguientes: «la doctrina cristiana de la creación y el concepto de autoorganización son fundamentalmente compatibles». Y ello porque, a su juicio, la categoría rahneriana

«autotranscendencia activa» es el equivalente teológico de la categoría científica «autoorganización».

La primera parte va pasando revista a las cuestiones referentes al origen del mundo, de la vida y del hombre. En cuanto a la cosmogénesis, se señala el consenso prácticamente unánime de que goza hoy la teoría del big bang. Lo que significa que el «modelo cósmico» que manejan los astrofísicos y cosmólogos actuales «supone un principio absoluto» del universo, por más que falten datos empíricos que confirmen «directamente» la hipótesis.

Puesto en marcha el proceso cósmico, «la naturaleza ha encontrado el maravilloso camino hacia las células originarias capaces de funciones biológicas». Las razones del origen de la vida permanecen aún oscuras; el encuentro *casual* de elementos que desencadenen su «surgimiento espontáneo» no tiene «gran probabilidad». Las notas distintivas de este nuevo fenómeno son el intercambio de materiales, la reproducción, la mutación y la selección.

La reproducción sexual permitirá una gran variedad de combinaciones, al facilitar la recombinación de genes; con ello se da luz verde a la diferenciación evolutiva de las especies. En su curso, sigue siendo válido el viejo principio «natura non facit saltus»; la evolución procede, en efecto, no por macromutaciones, sino por «topogénesis aditiva», esto es, por acumulación de pequeñas variaciones, sobre las que el medio ejerce una fuerte presión relativa.

Sobre la hominización son muchos los interrogantes aún pendientes; por el momento contamos tan sólo con «vagos puntos de apoyo». La aparición del hombre representa la emergencia de una «totalidad sistemática» de alto rango, en la que es muy difícil distinguir entre lo innato y lo adquirido, apta además para hacer gala de una cierta independencia del medio desconocida en el resto de los seres vivos, cosas todas que preparan y posibilitan el orto de la libertad. Las singularidades ostentadas en la estructura y la conducta propias del hombre legitiman la pregunta acerca del espíritu. El problema mente-cerebro ha dado lugar a diversos modelos explicativos, de los que Bosshard expone dos: el «modelo dualista» de Eccles y el «modelo monista» de Sperry, cuyo «interaccionismo emergente» se distancia tanto de Eccles como de las propuestas materialistas de los teóricos de la identidad mente-cerebro.

La segunda parte desarrolla las implicaciones filosóficas de cuanto antecede. El universo determinista de la física newtoniana, con su imagen mecanicista de la realidad y la consiguiente «descripción positivista de la naturaleza», fue puesto en cuestión ya por el descubrimiento de la entropía, que recuperaba la historicidad y la temporalidad para los fenómenos naturales, y sobre todo por la teoría general de la relatividad (Einstein) y el principio de indeterminación de la física cuántica (Heisenberg).

Hoy los filósofos de la ciencia pugnan por elaborar modelos de comprensión de lo real que se sustraigan a la alternativa «azar-necesidad», combinando ambos factores en vez de oponerlos. Así, los mecanismos de autoorganización son situados en el marco de sistemas abiertos, o «estructuras disipativas» (Prigogine), que podrían ilustrarse plausiblemente con la analogía de una «teoría del juego». En esta «unidad dialéctica de azar y necesidad», la noción de causalidad no tiene por qué quedar abolida, sino sólo redimensionada; en vez de la causalidad determinista, entra en

consideración la «presencia y la co-operación de causas no necesarias, no definidas», objeto de «probabilidad estadística». La novedad surge como un resultado de discontinuidades y fases estacionales (transitorias) en puntos críticos del proceso evolutivo. Lo nuevo no sería «un simple fenómeno de emergencia» (esto es, de mera manifestación de lo ya latente), sino —como estima K. Lorenz— «una nueva creación». Concretamente, la psíquico es, a juicio del autor, indeducible de cualquier otro sistema inferior: «espíritu y conciencia no son el producto adventicio de la actividad celular, sino el *sentido* prorruptente de una dinámica formal que deviene cada vez más poderosa». Lo que, en opinión de Bosshard, no está lejos del aserto *anima forma corporis*.

La tercera parte desarrolla la tesis inicialmente propuesta; trata de situar la doctrina de la creación en el horizonte, hasta aquí diseñado, de la autoorganización, sirviéndose de las reflexiones de Rahner sobre la auto-trascendencia activa como relectura de la idea de creación en un universo evolutivo. Se ofrece una breve síntesis de lo que la exégesis actual propone sobre los modelos bíblicos de creación; se examina la temática de la culpa en el proceso de la antropogénesis y se ensayan un conjunto de consideraciones sobre la relación Dios-mundo desde la perspectiva de la autoorganización. La idea de «dirección» (Führung) del proceso es irrenunciable para la fe creacionista, pero no tiene por qué ser «descubierta» por las ciencias de la naturaleza. Con todo, «una mirada al curso fáctico de la evolución... permite reconocer sin dificultad una línea de desarrollo filético constante». La teleología del proceso no ha de concebirse al modo de una intervención extrínseca del *deus ex machina*, sino como una conducción por Dios de los acontecimientos en la mediación de los instrumentos de la misma naturaleza. En este marco, «la categoría *azar* se entiende como la experiencia intramundana de lo indisponible y lo no esclarecido».

El libro concluye con unas reflexiones sobre las consecuencias prácticas de la doctrina expuesta, que pueden dar origen a una «ética evolutiva».

Estamos ante un trabajo sumamente útil; la riqueza de materiales inventariados y el atinado proceso de elaboración y síntesis a que Bosshard los somete hace de este libro un excelente instrumento para cuantos se interesan por su temática. Como no podía ser menos, algún que otro pasaje no dejará de suscitar la perplejidad del lector. Así por ejemplo la definición de materia como aleación del clásico binomio materia-forma (pp. 126 s.); la afirmación de que «lo psíquico es a la vez material e inmaterial, monista y dualista, e incluso interaccionista» (p. 132), descripción cuyo abigarrado eclecticismo es demasiado ostensible para resultar convincente; en fin, la observación según la cual el que el hombre continúe ligado a la instintividad es una perversión que sugiere fenomenológicamente una «culpa originaria» (Urschuld) (p. 219).

J. L. Ruiz de la Peña

D. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung* (Stuttgart: Kreuz Verlag 1986) 212 pp.

No quiero ocultar, ni siquiera de entrada, la perplejidad en que me ha sumido la lectura de este curioso librito. La autora, ya conocida por anteriores publicaciones, manifiesta en el prólogo que pretende hacer «una teología feminista de la creación». Nada puede oponerse a tan loable in-

tención; nada sino la calidad objetiva del producto final y su grado de originalidad. Pues bien, lo que el lector encuentra a lo largo del doble centenar de páginas es un conjunto de reflexiones muy poco novedosas (creación y alianza; el hombre, con creador; historia y escatología; actividad humana y anticipación del *éschaton*; praxis cristiana y compromiso sociopolítico; amor y sexualidad; etc.), a las que quiere prestarse un aire de originalidad con afirmaciones gratuitas, juicios globales tan categóricos como infundados, apreciaciones de dudoso gusto y, en fin, una resuelta voluntad de meter en el mismo saco los más variopintos ingredientes del actual discurso progresista.

Sirvan como ilustración unas cuantas frases. «El Dios trascendente, en su absoluta libertad, es una proyección de la cosmovisión patriarcal, con su ideal del rey guerrero y héroe autónomo» (p. 26). «Si postulamos la absolutez de Dios, el acto creativo deviene pura y simple decisión arbitraria» p. 28: lo mismo había escrito Teilhard cuarenta años antes, sólo que con más comedimiento). «Yo rechazo airadamente una tradición religiosa que adscribe todo el poder al Alfarero/Creador y degrada su imagen/vasija» (p. 38: cuándo y dónde se haya dado esa tradición es cosa que la autora se reserva). «Mi intento... es hacer una teología materialista» (p. 46); antes se había proyectado hacer «una teología feminista» (p. 7), «una teología procesual» (p. 39) y a renglón seguido se nos propone (p. 47) «una teología corporal». Que «yo sea de la tierra» significa que «zum Beispiel menstruieren ich» (p. 47); sobre la relevancia teológica de tal fenómeno, bastante común en el sexo femenino, no se nos ofrecen ulteriores precisiones. «La parábola del joven rico (Mc 10, 17-22) es una historia sobre la depresión anímica y sus causas» (p. 49).

Para no alargar desmesuradamente este muestrario, sirva una última cita, característica del talante puerilmente provocativo del libro: «Doy las gracias particularmente a tres 'Padres de la Iglesia', que han purificado mi esperanza de ilusiones y la han puesto a salvo de la desesperación: Pablo, Agustín y Karl Marx» (p. 204).

Como nota curiosa, cabe destacar la valoración positiva que le merece a la autora la enciclica «Laborem exercens», pese al «abierto sexismo de su autor polaco» (pp. 121 s., 137).

El abajo firmante está persuadido de que sería una bendición de Dios contar con una teología feminista con tal de que (claro está) el adjetivo no tenga por qué desnaturalizar al sustantivo; pues con ello nada ganarían ni la teología ni el feminismo. Cree incluso que ya hay muestras bien logradas del género. Desgraciadamente no le parece que entre ellas se encuentre la obra que acaba de reseñarse.

J. L. Ruiz de la Peña

R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca: Sígueme 1987) 407 pp.

La obra de R. Hotz es una buena aportación al diálogo ecuménico, desde un mejor conocimiento de la teología sacramental, tanto de Oriente como de Occidente. El método seguido por el autor es histórico positivo y comparativo en relación con las dos Iglesias. Su intención es «revitalizar la conciencia simbólica, por medio de la exposición de los fundamentos y de la

historia de la evolución de la comprensión de los sacramentos ortodoxa. Lo que une y lo que separa en la comprensión de oriente y occidente, será sacado aquí a la luz» (p. 12).

El cap. I está dedicado a estudiar el concepto de «misterio-sacramento» (p. 21 ss.) en el A.T., el N.T., los Cultos de los misterios, los Padres. Tiene en cuenta las interpretaciones de diversos autores: católicos (K. Rahner), protestantes (E. Jüngel), ortodoxos (M. F. Yastrebov, N. Trembelas). Destaca la similitud con la concepción de los cultos de los misterios en los aspectos de eficacia, presencia y participación, unión con la divinidad por la resurrección, por alimentos y bebidas bendecidas (pp. 28-31). Así como la posible influencia de esta concepción en Padres como Clemente de Alejandría, Orígenes, quienes, apoyándose en su concepción neoplatónica, vinieron a ofrecer una visión de gran trascendencia en la teología posterior (pp. 35 ss.).

Los Padres explicaron el concepto platónico «mysterion» de forma diversa; mientras los Orientales (deudores de una visión eclesiológica más mística, mistagógica, sobrenatural) acentúan el ver, la contemplación del misterio... los Occidentales (deudores de una visión eclesiológica más terrena, inclinada hacia el mundo, la actividad) acentúan el escuchar, la acción... Hotz ve en la misma traducción de «mysterion» por «sacramentum» esta doble visión. No obstante, todavía no se emplea como término técnico para indicar unas acciones sagradas exclusivas de los siete sacramentos. Se utiliza en sentido amplio para referirse a diversidad de realidades. Ni el concepto de sacramento ni el septenario estaban determinados. De cualquier forma, los Padres griegos entienden «misterio» en sentido más místico y mistagógico (como aparece en la teología del Pseudo Dionisio, s. iv), mientras los Padres latinos presentan una visión más significativa y realista (Tertuliano, Agustín). Estas diferencias se acentuarán a partir de la Escolástica (pp. 72 ss.).

El cap. II estudia el «desarrollo de una teología general de los sacramentos» durante la Edad Media en Oriente y Occidente. Mientras en Oriente la división de las Iglesias (después del gran cisma del 1054) marca la doctrina sacramental, orientada según concepciones neoplatónicas (N. Kabasilas), en Occidente se impregna de la nueva filosofía aristotélica, llegando a una sistematización con la gran Escolástica (H. de San Víctor, P. Lombardo, Tomás de Aquino) (pp. 79-103). A esto hay que añadir la «comprensión existencial de los sacramentos en Martín Lutero», donde se destaca la triada integrante de signo, significado y fe, así como su oposición al concepto «opus operatum», y su insistencia en la palabra como acontecimiento sacramental (pp. 103-113). El capítulo termina con la exposición de la doctrina sacramental de Trento que, como reacción a las tesis protestantes, defiende y precisa la doctrina católica en los respectivos cánones. Es la doctrina que perdura hasta el Vaticano II (pp. 113-27).

El cap. III lo dedica el autor a exponer la «teología sacramental ortodoxa» (pp. 133 s.). Después de unas consideraciones en el plano político-eclesiológico, se centra en la evolución que se produce en Oriente, a partir de la caída de Bizancio en 1453. Se analizan las «Confesiones» aparecidas en el ámbito ortodoxo, entre el s. xvi-xvii, en donde se desarrolla una doctrina sacramental con influencias de inspiración católica occidental (respuesta del patriarca Jeremías II a los teólogos de Wittenberg) (pp. 144 ss.). El análisis de las herejías del patriarca Cirilo I, influenciado por las ideas reformadoras-calvinistas, muestra cómo en la reacción contra su doctrina (Sínodo de Constantinopla de 1638) se clarificaron no pocos aspectos sacra-

mentales: septenario, transustanciación etc., que encontraron su mejor defensa en la «Confessio Orthodoxa» de Pedro Mogila (a. 1640). El Concilio de Jerusalén de 1672 confirmaría esta nueva doctrina sacramental (pp. 166 ss.). A continuación analiza Hotz las semejanzas y diferencias de esta doctrina sacramental ortodoxa con la teología escolástica latina (pp. 173 ss.), destacando el influjo de esta en aquella, como puede apreciarse en las definiciones ortodoxas de los «mysteria», en la explicación de los elementos sensibles al modo hilemórfico, en la utilización del concepto «causalidad» para explicar su eficacia, en las condiciones requeridas tanto en el ministro como en el sujeto para el efecto salvador de los mysteria (pp. 174 ss.).

El cap. IV, dedicado a la eclesiología y pneumatología de los mysteria (pp. 207 ss.), comienza con una introducción sobre la evolución proorientalista del pensamiento ortodoxo, que se produce sobre todo en los teólogos rusos del s. XIX (v.gr. A. Jomyakov, 1804-1860), inclinados hacia una manera más mística de considerar la teología. La doctrina de los «sobornost» supondría un auténtico viraje eclesiológico hacia la valoración del misterio interior sobre la institución externa, y de la «unidad en la multiplicidad», siguiendo el pensamiento de Jomyakov en su reacción contra el racionalismo escolástico (p. 216 ss.). Por otro lado, el estudio sobre el fundamento dogmático de la doctrina sacramental ortodoxa, llevado a cabo por S. Ostroumov (a. 1717) supondrá una clarificación y profundización en los sacramentos. El Congreso de teólogos ortodoxos en 1936 supondrá un retorno a la teología sacramental patristica, reivindicado sobre todo por el teólogo G. Florousky (nacido en 1893).

En esta misma línea se desarrolla una eclesiología eucarística ortodoxa de gran importancia: la eucaristía no es un mysterion de la Iglesia, sino el mysterion de la misma Iglesia, en el que se concentran todos los demás (asi Evdokimov, Afanasiev, Schmemann...: pp. 230 ss.), y donde se manifiesta y realiza la Iglesia en toda su plenitud. Otra línea de enriquecimiento de la doctrina sacramental será la seguida por los discípulos de Afanasiev: Meyendorf y Schmemann quienes, frente al individualismo occidental preocupado por la justificación, se fija en la transformación del hombre y de la creación entera, en un proceso cósmico de deificación o theosis. La Iglesia es un «misterio cósmico», una «leitourgia en servicio» por la palabra, el testimonio y el culto. Y la eucaristía será la expresión de esa transformación cósmica en la peregrinación de la Iglesia (pp. 253-58).

En cuanto al aspecto pneumatológico de los sacramentos, se destaca cómo el proceso de deificación que se realiza en la Iglesia sólo sucede por la fuerza y obra del Espíritu Santo, continuador de la obra salvífica de Cristo. La Iglesia, lo mismo que la liturgia, son acción y extensión salvadora de la SS. Trinidad. Teólogos como G. Florovsky o V. Lossky insisten en estos principios, desarrollando una verdadera pneumatología sacramental, que se condensa sobre todo en la epiclesis (pp. 267 ss.), elemento más desarrollado en la liturgia oriental que occidental. El puesto que ocupa el mismo ministro está determinado por una visión más pneumatológica (in virtute S. Sancti: Orientales), o más cristológica (in persona Christi: Occidentales). De cualquier forma, la epiclesis es un «componente esencial de la acción sagrada, que en su estilo deprecativo y acompañada del gesto de la imposición de manos, indica la acción transformante del Espíritu, aunque de forma propia en cada sacramento (pp. 289 ss.).

Seguidamente, estudia el autor otro punto donde se muestra la diferencia y convergencia de la teología oriental y occidental en los siguientes puntos:

el «septenario sacramental» que a partir del simbolismo de totalidad y perfección que encierra es comúnmente aceptado, pero mientras en Oriente se interpreta de modo más elástico y amplio (se distingue entre mysteria, consagraciones-bendiciones, y simples bendiciones), en Occidente se interpreta de modo más fixista y aritmético. La distinción entre sacramentos y sacramentales no aparece tan clara en los teólogos orientales como en los occidentales (pp. 319 ss.).

Hotz presenta como conclusión el «momento crítico de evolución» en que se encuentran las dos teologías, con una apertura mayor para una síntesis más integral promovida por el Vaticano II y el movimiento ecuménico. En concreto, la teología postvaticana ha venido a tener en cuenta elementos importantes de la teología oriental en la renovación de los sacramentos, como se ve en las plegarias eucarísticas, en la confirmación, en la unción de enfermos...

En resumen, puede decirse que la obra de R. Hotz es una buena aportación, al conocimiento y encuentro de la teología oriental y occidental sobre los sacramentos, al mutuo enriquecimiento y revisión, al impulso ecuménico. El autor trata con competencia los puntos centrales de la sacramentología fundamental, mostrando las convergencias y divergencias entre ambas teologías. Se da una preferencia al desarrollo del pensamiento ortodoxo en sus diversas fases, sin tener en cuenta algunas aportaciones (además de las alemanas) importantes para este encuentro en otros teólogos católicos. Consideramos también importantes los «excursus» que el autor introduce en diversos momentos. Si bien el método seguido (teológico comparativo) resta a la obra un poco de coherencia en su desarrollo, sin embargo abre a perspectivas o aspectos con frecuencia olvidados en el tratamiento ordinario de la sacramentología.

D. Borobio

G. H. Vorgrimler, *Sakramenten - Theologie*. Leitfaden Theologie 17 (Düsseldorf: Patmos 1987) 355 pp.

H. Vorgrimler, conocido por diversos trabajos en materia de sacramentos, presenta en esta obra un compendio de teología sacramental, en el que desea integrar la problemática y cuestiones actuales, la relación liturgia sacramentos, la sacramentología general, y el estudio de cada uno de los sacramentos en particular. Desde el principio sitúa los sacramentos en la dinámica de una estructura sacramental de la Historia Salutis, y confiesa su preocupación ecuménica por evitar una instrumentalización de la gracia. El mismo autor caracteriza su teología sacramental con estos rasgos: es una teología ecuménica, abierta al judaísmo, con orientación litúrgica, y con fundamento místico (p. 5).

En la *primera parte*, Vorgrimler sitúa la sacramentología en los diversos contextos de comprensión: el mundo simbólico o la antropología del símbolo (pp. 16-32), la liturgia o celebración sacramental (pp. 33-41), la estructura sacramental de la Historia Salutis con sus centros de sacramentalidad: creación, Cristo, Iglesia, signos sacramentales (pp. 41-58). En cada uno de estos puntos se explica la verdad sacramental desde sus distintas perspectivas: bíblica, histórico-positiva, teológica, litúrgica, ecuménica. A continuación propone el autor un desarrollo más sistemático de la «sacramentología general», primero estudiando el concepto de sacramento en su evolución histórica positiva (pp. 58-85); después ordenando de forma coherente los

diversos aspectos para una teología sacramental: origen e institución, septenario sacramental, estructura y eficacia del sacramento, realización histórica y comunitaria del mismo (pp. 86-120).

El autor tiene en cuenta no sólo los resultados de las investigaciones sobre la historia y evolución del sacramento, sino también las nuevas aportaciones de la teología actual, con su punto de referencia en el Vaticano II (pp. 83-85). Trata los puntos fundamentales, pero la obligada síntesis le lleva a una presentación limitada de algunos aspectos, que necesitarían mayor desarrollo, como son el de la «fe y sacramento» (pp. 100-106), el de la eficacia de la gracia (pp. 106-109), el de la «dimensión eclesiológica y el carácter» (pp. 111-114)... Con todo, esta primera parte ofrece un desarrollo coherente y actual de la sacramentología fundamental, que puede ser una excelente ayuda para una buena síntesis y formación al respecto.

En la *segunda parte* Vorgrimler presenta cada uno de los sacramentos (pp. 121 ss.) en particular, ofreciendo una síntesis de alta divulgación sobre sus puntos centrales, y teniendo siempre en cuenta la perspectiva bíblica, histórica, teológica, litúrgica, ecuménica. Merece la pena destacar el tratamiento dado a la eucaristía (pp. 151-222), por la atención prestada a aspectos de actualidad antropológica y social, y por el desarrollo que adquieren sus aspectos fundamentales: bíblico-histórico, teológico-magisterial. También cabe señalar el estudio sobre la penitencia, en la que el autor es investigador cualificado, y donde se recogen las ideas centrales ya expresadas en otros lugares (pp. 223-250). El sacramento del orden ofrece una buena síntesis de aspectos: situados en el marco de la eclesiología, se analiza con particular atención el origen y configuración progresiva del ministerio, el sentido de la «sucesión apostólica», la relación del ministerio ordenado con otros ministerios y con la comunidad, su problemática pastoral... (pp. 261-309).

En *resumen*, H. Vorgrimler nos ofrece una excelente síntesis de teología sacramental, en la que cabe destacar su intención de tratamiento unitario integral, su concisión y claridad expositiva, su atención a las cuestiones y planteamientos teológicos actuales, su referencia bibliográfica abierta a las diversas aportaciones teológicas europeas. Tal vez su limitación «de facto» este en la escasa atención prestada a la dimensión litúrgica (a pesar de las intenciones), y en la rara explicitación de las implicaciones y aplicaciones pastorales de los planteamientos, así como en un cierto «pudor crítico» en algunas cuestiones. La obra merece, con todo, una valoración positiva.

D. Borobio

D. Sartore - A. M. Triacca (ed.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*. Adaptado a la Edición Española por J. M. Canals (Madrid: Ed. Paulinas 1987) 2140 pp.

Se trata de una gran obra, realizada principalmente por autores italianos (1974), y que ahora aparece en español, adaptada y completada por autores españoles, teniendo como motivo fundamental la conmemoración de los 20-25 años de la promulgación de la *Sacrosanctum Concilium*. La intención de la obra es clara: ayudar a una mejor comprensión de las «riquezas teológico espirituales de la liturgia renovada», y promover la calidad de la celebración y la participación (p. 5). En cuanto a la metodología, se indican tres directrices fundamentales que se tienen en cuenta: una comprensión de la teología de la liturgia fundada en la cristología, la pneuma-

tología y la eclesiología, que después se refleja en la espiritualidad, pastoral y catequesis; una apertura a la interdisciplinariedad, que atiende especialmente a las ciencias humanas; y una atención esmerada a los problemas de actualidad que marcan y condicionan la experiencia litúrgica (p. 7).

Como indica la introducción, la finalidad del Diccionario es «informativa y formativa», para todos cuantos desempeñan funciones ministeriales o se interesan por el tema: pastores de almas, agentes pastorales, profesores de liturgia, teólogos, laicos... La edición española asume estas finalidades, y señala cómo se ha enriquecido el volumen con quince voces nuevas, mientras se han sustituido y adaptado otras, de modo que se correspondan mejor con la situación española. Asimismo se ha realizado la importante tarea de ofrecer para cada voz una «bibliografía selecta publicada en castellano» (p. 10).

Si bien es preciso indicar la variedad de tratamiento y de calidad en las diversas voces, también hay que reconocer que en conjunto el Nuevo Diccionario de Liturgia ofrece un estudio completo de los distintos aspectos litúrgicos (el número de voces no deja espacios vacíos), sigue un método unitario y coherente (Escritura, Tradición litúrgica, teología, renovación vaticana, actualidad y aplicación pastoral), profundiza en cada momento en la relación «misterio - celebración - vida» (una teología litúrgica especialmente acentuada en Italia), forma e informa de modo bastante completo sobre cada uno de los aspectos (el contenido y la bibliografía responden fundamentalmente a este objetivo), afronta los problemas de fondo y las cuestiones pastorales con realismo (aunque la óptica es lógicamente de marca italiana), y ofrece material de síntesis, orientación y estímulo para una renovación adecuada.

Por otro lado, el Nuevo Diccionario de Liturgia ofrece tres elementos auxiliares de gran importancia para el estudio, la formación litúrgica y la localización temática. En primer lugar se ofrece, unas «Propuestas de lectura sistemática» (pp. 23-32), en donde se ordenan las voces según un plan formativo que tiene diversas posibilidades: I. La liturgia como realidad eclesial. II. Estudio sistemático de la Liturgia. III. Enseñanza de la Liturgia según la «Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios». IV. Naturaleza propia de la Liturgia y sus características. V. La Liturgia y las condiciones de vida de los miembros del pueblo de Dios. VI. Actualidad de la Liturgia. VII. La Liturgia como tarea pastoral. VIII. La Liturgia como celebración. IX. La Liturgia celebrada por una asamblea concreta. X. Relectura de la constitución SC y de los documentos de la reforma litúrgica.

En segundo lugar, se ofrece un «Pequeño vocabulario litúrgico» (pp. 2083-2111), que recoge los vocablos más importantes con una pequeña y muy útil explicación sobre su sentido, y con referencia a los lugares donde puede encontrarse una más amplia explicación.

En tercer lugar, se recoge un «Índice analítico» (pp. 2113-2135), donde en torno a las palabras litúrgicas claves se indican las correspondientes voces en que se explica su contenido. Es un elemento complementario del «pequeño vocabulario», para una mejor y más fácil utilización de la obra.

En resumen, el Nuevo Diccionario de Liturgia no puede merecer sino una amplia acogida y alabanza. Creemos que, aún constatando una diferencia de tratamiento y calidad en las diversas voces, el trabajo es más que meritorio, y su servicio a la renovación litúrgica es grande. Merece también nuestro reconocimiento la adaptación española, realizada por J. M.

Canals. Era necesaria, y se ha llevado a cabo de forma adecuada. Otras obras, de carácter más propiamente español también deberían ser promovidas para una mejor renovación litúrgica en España.

D. Borobio

M. Kehl, *Eschatologie* (Würzburg: Echter Verlag 1986) 370 pp.

El autor declara en el proemio que su libro ha nacido de las aulas y para las aulas. La nómina, ya larga, de tratados o manuales de escatología se incrementa, pues, con la presente obra, cuya contribución más destacada quizá sea el deliberado propósito de dialogar con las diferentes formas de esperanza y proyectos de futuro, tanto pretéritos como contemporáneos, presente en buena parte de sus páginas.

Así, el punto de partida es el análisis de unos cuantos modelos de esperanza vigentes en nuestros días. A tal análisis se consagra la primera parte. Desfilan ante nuestros ojos lo que nuestros contemporáneos esperan según las encuestas (supervivencia de un núcleo personal, aunque desligado del contexto de la esperanza cristiana), la forma que la piedad popular confiere a la escatología cristiana, («el cielo como patria», según reza un divulgado coral católico de pasados decenios), el canon tercero de la liturgia postconciliar (parusía en la eucaristía), el Dios vengador de una cierta «apocalíptica mariana» (supuestos mensajes de Fátima), la recuperación del viejo mito de la reencarnación (sobre la que se pone en evidencia su incompatibilidad con el cristianismo), las indagaciones parapsicológicas en torno a la experiencia-límite de la muerte (al hilo de las conocidas publicaciones de R. Moody), etc. Un excursus sobre «la esperanza escatológica en el Corán» concluye esta primera parte.

El «fundamento histórico de la esperanza cristiana» constituye el objeto de la segunda parte. Se trata de una escatología bíblica, en la que se pasa revista a la esperanza escatológica en el Reino de Dios, tal y como aparece en el Antiguo Testamento, y al cumplimiento de la misma en el Nuevo Testamento con la emergencia del hecho Cristo. Se estudia el origen del mesianismo profético, con la periodización del juicio y la salvación en los profetas del exilio y el problema de la «espera próxima» postexilica, el desarrollo de la literatura apocalíptica y el nacimiento de la fe en la resurrección. Como resumen, Kehl señala la variedad de las tematizaciones de la esperanza en el Antiguo Testamento, no fácilmente reducibles a un cuadro unitario. Singularmente diversas son, en particular, las concepciones de un estado intermedio. En todo caso, «un más allá trascendente-celeste tras la muerte del individuo no está en el punto de mira de esta esperanza» (veterotestamentaria). En cuanto al Nuevo Testamento, los temas tratados son: anuncio del Reino en Jesús y su singularidad («en lugar de la intimación apodíctica del juicio, intimación apodíctica de la salvación»); carácter presente y futuro a la vez de la salvación cristológica; el problema del retardo de la parusía, que «produjo una crisis, pero no una pérdida de identidad» en los primeros cristianos, al ser éstos conscientes de que la cercanía del Reino no era precisable en términos humanos, quedaba reservada a la libertad incalculable de Dios.

Un capítulo sobre la evolución de la doctrina en la historia de la Iglesia cierra esta segunda parte, con atención preferente a los movimientos milenaristas, en la patrística y el medievo, y a la teología de la liberación, «ejemplo de utopía cristiana actual». El autor advierte con razón que dicha

teología (salvo en las simplificaciones de E. Cardenal y algún otro) se guarda de identificar el Reino con los movimientos sociales de emancipación, sabedora de que la consumación *de* la historia no acontecerá *en* la historia.

La tercera parte desarrolla la reflexión sistemática sobre los contenidos concretos de la escatología. Tras señalar el carácter comunitario de la salvación (la Iglesia es «el sujeto social del Reino de Dios») y su extensión universal («la creación reconciliada») y aludirse a María como símbolo de la consumación, se abordan las dimensiones cósmicas y sociales del *éschaton* (parusía, resurrección, nueva creación), así como su repercusión en el individuo singular. La «resurrección en la muerte» le parece a Kehl que es objeto de un «consenso» en la teología católica actual. Aunque admite la pertinencia de ciertas observaciones críticas de Ratzinger a Greshake, el autor confiesa «no ver actualmente otra teoría convincente» alternativa. No obstante, agrega, «la tradición eclesial habla con razón de un *Zwischenzustand* de los muertos», dado que la consumación individual precisa de la de la comunidad y la entera realidad; sólo que especular sobre cómo viven los difuntos esa diástasis es «una ociosa especulación».

«Como «momentos del acontecimiento consumidor», el autor se detiene en el juicio («hallazgo de la identidad a través del amor justiciero de Dios»), la purificación (hallazgo de la identidad «a través del amor sanador-purificador de Dios», que acontece «en la muerte», esto es, en el momento del encuentro hombre-Dios) y el cielo («la definitiva y dichosa identidad del hombre y su mundo»). Unas reflexiones sobre la problemática del infierno cierran esta tercera parte: ¿hay algo así como una «consumación negativa»? Al menos, es una posibilidad; que se realice o no, es una cuestión abierta. Kehl rechaza la tesis de la aniquilación y expone con simpatía el pensamiento de von Balthasar, bien conocido desde los años cincuenta, sobre la viabilidad teológica de una reconciliación universal que (por supuesto) respete la libertad del ser humano.

«Diálogos con extracristianos»: he ahí el título de la cuarta y última parte. En ella el autor nos ofrece breves panorámicas del pensamiento de Apel, Kant, Hegel, Marx, Benjamín, Bloch y Nietzsche, con una rápida evaluación crítica en cada caso. El libro concluye con unas reflexiones sobre «teología y praxis de la esperanza».

La escatología es sin duda una de las áreas de la sistemática más favorecidas por la renovación teológica postconciliar. La obra comentada no desmerece en absoluto del alto nivel medio que alcanza al día de la fecha el discurso escatológico cristiano. Según se advirtió más arriba, la aportación más destacada de Kehl estriba en la sostenida atención que presta a las diversas versiones de una lectura esperanzada (o des-esperada) de la historia y la condición humana, con síntesis generalmente bien logradas en su concisión y con atinadas observaciones críticas. Si algún reparo puede ponerse a estas páginas es quizá el de no exponer más detenidamente lo que atañe a cada uno de los contenidos concretos de la escatología cristiana. Pero es claro que la opción del autor resulta legítima y, habida cuenta de la relativa abundancia de buenos manuales, probablemente acertada.

Dos observaciones puntuales, para terminar. El autor adjudica a la teología protestante actual, sin más precisiones, la tesis de la muerte total, o *Ganztod*, y consiguientemente la comprensión de la resurrección como *creatio ex nihilo*. Como he tratado de mostrar en otro lugar, esta posición nunca ha sido unánime entre los teólogos de la Reforma y en este momento puede decirse que es decididamente minoritaria. Otra cosa: el lector

desearía haber encontrado una descripción más matizada y precisa sobre la «resurrección en la muerte». Pues, contra lo que pudiera deducirse de la exposición de Kehl, tal teoría se formula hoy al menos con tres variantes. Ya Ratzinger había incurrido en el defecto metodológico de homogeneizar estas diversas posturas; es lástima que tal proceder se generalice. La opción del propio Kehl, a causa sin duda de esta confusión, resulta también confusa; no se sabe si piensa al respecto como el primer Greshake (vid. pp. 275-279) o como Boros (p. 250). Tal vez su convicción (compartida sin restricciones por quien esto escribe) de que el *status* de los difuntos queda entregado a «eine müssige Spekulation» (p. 250) le haya hecho desinteresarse por una descripción más afinada de las variables que hoy se ofertan.

J. L. Ruiz de la Peña

3) MORAL

G. Otte, *Derecho y Moral*; F. Böckle, *Valores y fundamentación de las normas*; G. Condrau - F. Böckle, *Culpa y pecado*; D. Mieth, *Conciencia, Fe cristiana y sociedad moderna* 12 (Madrid: Ed. SM 1986) 224 pp.

Con el estilo y la calidad de alta divulgación a que nos ha acostumbrado la colección «Fe cristiana y sociedad moderna», este volumen nos introduce en cuatro temas inesquivables en el estudio de la moral fundamental que van desde las afinidades y diferencias entre los ámbitos tutelados por el derecho y por la moral hasta las preguntas sobre la conciencia, pasando por la cuestión, siempre actual, de los valores y la fundamentación de las normas y la problemática relativa a la culpabilidad y el pecado.

En el primero de los trabajos Gerhard Otte intenta un acercamiento al mismo concepto del derecho, desmenuzando cuatro ideas comúnmente difundidas según las cuales la diferencia entre el derecho y la moral se centraría en alguna de estas notas características: el derecho sería el ordenamiento de la conducta externa mientras que la moral se referiría a las actitudes interiores; el derecho articularía un ordenamiento de lo imprescindible para la convivencia dejando para la moral los comportamientos opcionales más generosos y de carácter más individual; el derecho se referiría a los mínimos éticos; y, por fin, se limitaría a un ordenamiento positivo de la sociedad. Más allá de esas habituales asunciones, el autor identifica la especificidad del derecho en su fuerza coercitiva. Tras un segundo apartado sobre la vigencia del derecho, resulta francamente interesante su reflexión sobre las coincidencias y divergencias entre el derecho y la moral. Esta vieja cuestión, a la que Tomás de Aquino, dedicó una minuciosa atención (S. Th I-II 96), se hace especialmente actual en las sociedades pluralistas contemporáneas en las que el derecho no siempre cubre todo el ámbito de los valores morales. «El problema de las normas jurídicas contrarias a la moral no surge mientras sólo se da una oposición de contradicción entre el derecho y la moral, es decir, mientras lo único que ocurre es que el derecho no decide garantizar con sanciones jurídicas una exigencia moral o entra en esferas que la moral deja libres». Pero la cuestión se torna más complicada cuando se da una oposición de contrariedad, caso en el que únicamente puede ser obligatoria la norma de un sistema normativo o la del otro. Ahí