

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VII

1981

Núm. 13

INDICE

	Pág.
→ Salvador Albiñana Huerta: José Climent y la creación de la cátedra De Locis Theologicis en la Universidad de Valencia	1
Miguel Payá Andrés: La pastoral en la Iglesia: unidad analógica de sus distintas acepciones	27
Asunción Alejos Morán: El Verbo encarnado en la vida y escritos de Rusbroquio	39
J. Garrido: Ortega y Gasset, maestro de Zubiri	59
Salvador Castellote: Las relaciones humanas. Estudio metafísico-jurídico con especial consideración de la teoría de las relaciones transcendentales según Francisco Suárez ...	85
José Janini: La misa hispánica de Santa Marina	135
Recensiones	141
Crónica del Simposio Internacional de Cristología de la Universidad de Navarra	165

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

RECENSIONES

ANTISERI, DARÍO, *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*. Traducción de Miguel Ángel Quintanilla. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, 259 págs.

Desde que K. R. Popper negara el carácter científico tanto al marxismo como al psicoanálisis, es este un tema debatido y tópico en todas las controversias epistemológicas. Buena prueba de ello es esta antología que nos presenta Darío Antiseri precedida de un extenso ensayo relativo al tema.

Aunque ambas teorías, la marxista y la psicoanalítica, difieren en muchos aspectos de contenido, hasta el extremo de ser presentadas desde este punto de vista como inconciliables por muchos autores, sin embargo, son coincidentes en tres aspectos formales: son teorías holísticas, globalizadoras de la realidad, que pueden ser denominadas “metafísicas” en el sentido que dan al término los nuevos positivistas; son también métodos de análisis de la realidad histórico-social y psicológica respectivamente; se presentan, finalmente, como ciencias.

El primer aspecto me parece de sumo interés y muy olvidado por los estudiosos de esas teorías. Sin duda, la necesidad de construir discursos “metafísicos”, holísticos, se ha entendido, desde una gnoseología tradicional, como descripción de lo-que-es, y por tanto, con pretensiones de verdad última e incontestable. Pero esa misma necesidad totalizadora puede ser entendida de otra forma, como la necesidad de construir horizontes de significado, en dialéctica constante con el conglomerado de hechos a los que ese mismo horizonte presta unidad y sentido. Desde este punto de vista, esos discursos “metafísicos” pierden su carácter absoluto para formar parte de la dinámica de la construcción del mundo humano. En esta perspectiva, creo, hay que analizar tanto el marxismo como el psicoanálisis cuando se presentan como teorías globalizadoras de la realidad; por más que ambos, en sus fundadores, poseen la miopía, propia del siglo XIX, de creer que su carácter científico les da patente de absolutos.

El que el psicoanálisis y el marxismo nacieran primero como instrumentos de análisis, como método, y luego se configuraran como teorías, no es un dato de mera anécdota histórica. Indica, más bien, que es su aspecto metódico el que tiene más juego y vigencia; como instrumentos de análisis pueden ser de gran utilidad para el estudioso, pero sin olvidar que el método y la realidad a la que accedemos por él, se condicionan mutuamente.

El ensayo de Darío Antiseri *Proceso al marxismo y al psicoanálisis* (págs. 11 a 110), que sirve de primera parte al libro que comentamos, se detiene en el último de los aspectos coincidentes que he señalado: el carácter científico del marxismo y el psicoanálisis. En él Antiseri recoge, de forma sistemática y con

abundantes citas, las críticas que a partir de Popper y hasta la Teoría Crítica de la escuela de Frankfurt, se han hecho sobre el marxismo y el psicoanálisis como "ciencias". La posición del autor es clara: unas teorías que se autoinmunizan contra toda crítica y, por lo tanto, pretenden permanecer invariables en sus líneas fundamentales no pueden considerarse como teorías científicas; el papel que juega la experiencia y lo empírico en la construcción de la ciencia no es tan sencillo como el que le había asignado el inductivismo ingenuo; la experiencia no forma la sólida base a priori del edificio científico, sino el punto de toque que justifica la calidad de la construcción teórica. El marxismo y el psicoanálisis no permanecen incólumes a las críticas de esta nueva epistemología.

La segunda parte del libro recoge una serie de textos de autores muy varios: H. Albert, Y. Berlin, R. Carnap, H. F. Eysenck, P. Frank, G. Gozer, S. Hook, E. Nagel, A. Pap, K. Popper, B. Russell, M. Weber y L. Wittgenstein.

Es de agradecer al recopilador y a la editorial el ofrecernos tan valioso material para el estudio de un tema que va más allá de las cuestiones meramente académicas; el carácter científico o no de una teoría y el modo de entender este mismo carácter están en estrecha relación con el proceso dogmatizador que grupos interesados pueden hacer de una teoría en nuestra sociedad.

J. A. TALENS

SOBRINO, J., S. GALILEA, A. CASTILLO, *Oración cristiana y liberación*, Ed. Descleé de Brouwer, Bilbao, 1980, 125 págs.

Oración cristiana y liberación es un pequeño libro de 125 páginas donde se recogen cuatro artículos publicados en la revista mejicana *Christus*. Son los siguientes:

- Alfonso Castillo, S. J., *La espiritualidad latinoamericana emergente.*
- Segundo Galilea, *La espiritualidad de la liberación como espiritualidad política.*
- Segundo Galilea, *El exilio como "noche" de la liberación.*
- Jon Sobrino, S. J., *La oración de Jesús y del cristiano.*

El libro, en su conjunto, pretende ser una presentación de la espiritualidad correspondiente a la teología de la liberación y que podríamos clasificar como "tercera espiritualidad", por retratar el proceso espiritual que se está viviendo en un sector muy concreto del tercer mundo: la América Latina.

Característica peculiar de esta espiritualidad y que la diferencia de las líneas clásicas de espiritualidad que han venido siguiéndose y se viven actualmente en Oriente y Occidente, es su presentación como *espiritualidad política*. Para la teología de la liberación "espiritualidad" no quiere decir huida del mundo, sino todo lo contrario: el seguimiento de Jesús sólo puede hacerse en este mundo, en tanto que para el cristiano la historia y los acontecimientos —sociales, políticos, económicos, etc.— son una llamada a salir de su egoísmo y a revestirse de Cristo, a fin de vivir para los demás. La espiritualidad cristiana no puede nunca dejar de ser *histórica*.

Dado este presupuesto, en nuestra sociedad, donde la acción política es tan determinante en la marcha social, la eficacia de cualquier acción liberadora no puede desentenderse de una acción política. De tal manera que la acción sociopolítica del creyente es una ocasión de practicar las exigencias de la fe y aplicar los postulados de la caridad y, por tanto, un camino válido de seguimiento de Cristo y de experiencia de Dios.

Así, la *conversión* —tema clásico de toda espiritualidad— es vista no como una mera actitud interna, sino como una llamada a la conversión de la sociedad. A la conversión personal debe seguir una acción sobre la sociedad, para hacerla mejor.

Igualmente la *caridad*, alma y fruto de toda espiritualidad, es vista en clave política: caridad eficaz que lleva a elegir los medios sociales, culturales, económicos y políticos conducentes a la liberación de los pobres. La caridad no es algo místico o puramente espiritual, sino que tiene una concretización muy real: la *solidaridad* con los pobres.

Reproche frecuentemente hecho a esta espiritualidad ha sido que, al poner el acento en la dimensión práctica, olvida la contemplativa. Sin embargo, no falta esta dimensión en la espiritualidad liberadora, sólo que aquí lo contemplativo no significa pura “contemplación” de Dios, sino hacer de la experiencia de lo profano y de lo político una experiencia de Dios. Es decir, saber ver a Dios en la actividad secular.

Así, la *oración* ocupa un lugar preeminente en esta espiritualidad —¿acaso puede haber espiritualidad sin oración?—. La oración del cristiano ha de ser como la de Jesús: oración posibilitada por la realidad de ser “hijo”, y en la medida en que se es hijo, y oración que se hace a partir de la vida real. En esta oración se oye la palabra de Dios a través de la situación histórica concreta que nos interpela, para hacer lo que se ha escuchado; de esta manera nuestro “hacer” se convierte en oración y brota de nosotros una palabra de acción de gracias o de petición de perdón, según haya sido nuestro hacer.

La oración brota de y remite a la realidad cristiana: a la entrega del yo en la praxis del amor, de la cual vive la entrega del yo en la oración. No es algo autónomo en el cristiano, sino relacional, cuyo sentido radica en potenciar aquello que es absolutamente central en la fe: el servicio del amor. Amor que en la situación actual de nuestra historia se muestra privilegiado, aunque no exclusivamente, en la acción por la justicia. Por ello, el modelo adecuado para describir la oración del cristiano sería el de “contemplativo en la acción”.

MIGUEL NAVARRO

TREBOLLE BARRERA, JULIO C. *Salomón y Joroboam. Historia de la recensión y redacción de 1. Reyes, 2-12, 14*. Ed. “Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica”, Valencia, 1980, 524 págs.

Si es cierto que los estudios bíblicos gozan de mayor atención cuanto más cerca tratan el hecho de Jesús, no lo es menos que en los últimos decenios se

está acentuando el interés por todo lo referente al Antiguo Testamento. Y ello ha producido una espiral —harto peligrosa— que algunos lectores rehúyen por temor a quedar presos en ella.

La historia de los manuscritos de Qumrán ha contribuido enormemente al desarrollo de la crítica textual sobre todo en lo referente a los libros históricos. En esa línea ha crecido el estudio de la historia de la redacción. Conclusiones totalizantes amenazan desde el estudio de la tradición deuteronómica a todos aquellos libros que nos traen tradiciones históricas del Antiguo Testamento. La lectura de los significados, el lenguaje simbólico, el núcleo o paradigma de lo narrado, es la otra orilla de esa otra enorme corriente crítica que arrastra a los estudiosos de los libros veterotestamentarios.

Por eso es de agradecer un libro como el del profesor Trebolle, Rector de la Casa de Santiago, en Jerusalem, que establece un amplio puente entre esas dos disciplinas que últimamente discurrían por cauces diversos: la crítica literaria y la crítica textual, la una definiendo la transmisión histórica y recensión del texto, y la otra ocupándose primordialmente de la historia de la composición y redacción del libro de los Reyes.

El profesor Trebolle analiza simultáneamente los dos tipos básicos del texto según los cuales se ha transmitido el libro de los Reyes. El cliché que merece mayor atención es la doble versión de la historia de la división política y religiosa entre Israel y Judá. La supremacía de Judá sobre Israel, que clásicamente se reconoce en la actual versión, queda en entredicho tal como apunta el autor al estudiar el origen y valor de las glosas LXX (IRE 2,35a; 2,46a). La idea misma de la historia hay que revisarla desde el concepto "misdrash" y hay que atreverse a leer el texto sabiendo que cabe el dilema "Vorlage y Targum" —texto original y lectura interpretada—.

Sin llegar a conclusiones definitivas, el autor apunta un interrogante serio sobre la importancia de Siquem en la historia bíblica. ¿Fue la Asamblea de Siquem la que consagró la historia de Israel? ¿Qué papel juegan los santuarios del Norte frente al Templo proyectado por David? Y añadimos que el libro de Trebolle apunta entre líneas temas tan sugestivos como la idea que la rebelión no basta entenderla como de las tribus del Norte. ¿Quizá hubo cierta presión por apoderarse de ellas por parte de David?

Con números abundantes y citas suficientes el autor ofrece un libro de gran calidad en el campo de las dos críticas: textual y literaria, aportando datos serios para un esclarecimiento de la verdad histórica del primer libro de los Reyes.

VICENTE COLLADO

CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos*. 2.^a ed. Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Valentia, II. Valencia, 1979, XV, 372 págs.

F. Cubells consagró la mayor parte de su actividad investigadora al pensamiento griego. Comenzó estudiando a Aristóteles, pero desde muy pronto los filósofos presocráticos fueron acaparando su interés. Recordemos que algo pareci-

do les había ocurrido a un gran número de filólogos, historiadores y filósofos, sobre todo a partir de los últimos años del siglo XIX. No en vano Nietzsche lanzó graves acusaciones contra Sócrates y sus seguidores, propugnando una vuelta a los estadios más antiguos del pensamiento griego. Pero los motivos de este creciente interés por los presocráticos son en realidad más profundos. Y uno de ellos, tal vez el principal, y que está explícitamente presente en los planteamientos de Cubells, es la crisis de identidad que desde mediados del siglo XIX viene sufriendo la filosofía. En tales circunstancias, se consideró necesario fijar de nuevo la mirada en los orígenes del filosofar, con el fin de aclarar lo específico de la reflexión filosófica. De ahí que casi todos los estudios actuales sobre los presocráticos sean, más que una historia erudita de la filosofía, auténtica filosofía. Y, en cualquiera de los casos, esto es verdad de este libro de Cubells.

En la intención de Cubells este trabajo debía evitar dos de los defectos en los que históricamente se había caído: primero, la excesiva preponderancia de la filología, la cual, con su abrumadora erudición, corría el peligro de ocultar el verdadero sentido de los textos; y, segundo, la libre e incontrolada especulación filosófica, que tomaba los textos de la primitiva filosofía como mera ocasión para elevarse a construcciones intelectuales ajenas a ellos. Cubells siempre pensó que debía ser el filósofo quien historiara el filosofar, pues, en su opinión, la historia de la filosofía era ya filosofía. Pero, además, sostuvo que, al menos para el período antiguo, la filología era un instrumento imprescindible. Sólo quien a la vez fuera filósofo y filólogo estaba en condiciones de responder de forma adecuada a la preocupación que latía bajo el movimiento de retorno a las fuentes. Sólo así podía quedar garantizado el trabajo filosófico y la objetividad del mismo.

Hacer historia es intentar comprender, y comprender, se nos dice hoy, es interpretar. Toda interpretación, además, se hace desde un horizonte determinado y desde una óptica particular. En el caso de Cubells, hay una clara preocupación epistemológica. Él mismo nos dice que lo que pretende con su libro es "exponer la epopeya del origen y constitución del saber racional", y que por ello destacará, siempre que ello sea posible, la conciencia epistemológica que presidió el quehacer de los filósofos presocráticos. En mi opinión, la originalidad y profundidad de su interpretación del pensamiento de Parménides y de Heráclito se debe, en gran medida, al hecho de haberlo abordado desde esta perspectiva.

Los filósofos presocráticos que ahora presentamos es una reimpresión facsímil de la única edición de 1965. No se ha cambiado nada. Constituye el primer volumen, y va desde Tales hasta Heráclito. Pero se han añadido dos trabajos inéditos: "Empédocles", que debía ser el primer capítulo del volumen segundo, y "Sobre los orígenes de la ciencia ética", que es probablemente lo último que escribió el autor.

GONZÁLEZ GIL, M. *Cristo, el Misterio de Dios* (2 vols.). B. A. C., Madrid, 1976, 476 + 674 págs.

La obra es tan importante que justifica la demora con que presentamos esta recensión: ni hay peligro de que acabe pronto su vigencia, ni se puede leer con la debida atención sin tomarse muchos meses por delante.

Esta cristología, la más extensa y completa que ha aparecido en lengua castellana, tiene ante todo la ventaja de su universalidad, sin duda debida a su corte clásico. En efecto, puede sorprender que la obra de un profesor que explica en el Japón se esté leyendo en España (en el mundo entero) con perfecta inteligencia, lo cual viene a derrumbar el manido tópico del condicionamiento espacio-temporal de todas las obras humanas. Digamos que ese supuesto *particularismo* no debería contar para el teólogo que confía en que su palabra sea conductora eficaz de un mensaje tan común y universal, tan permanente, como es la palabra revelada de Dios; pero además, la mera obra humana llega a vencer los límites del espacio y el tiempo cuando llega al nivel de lo clásico. Este libro lo es por su claridad, por su ambición de síntesis general de la cristología y por su cuidadoso (casi exhaustivo) acopio de bibliografía contemporánea.

El autor justifica su planteamiento vertical: a partir de las misiones trinitarias, es decir a partir del Padre Eterno, porque ese es el orden que profesamos en el Credo (y no estará demás decir que su ortodoxia es intachable).

Aunque no abunda en aspectos originales, tiene cierta novedad el tratamiento de los misterios de la vida de Cristo, al menos por la amplitud que les dedica, si bien parece artificiosa la identificación de los atributos cristológicos con los acontecimientos de su vida (por ejemplo: la mesianidad con el Bautismo, la santidad con las tentaciones), de modo que el lector se puede preguntar si Cristo no era santo o impecable antes de tales acontecimientos, o si es necesario servirse de éstos como *ocasión* para tratar de un atributo permanente.

Presentemos, ante todo, el esquema del tratado:

Libro I, La fe de la Iglesia: Nuevo Testamento, Tradición dogmática, Teología (historia).

Libro II, Jesucristo en sus misterios: Infancia, Bautismo, Tentaciones, Vida pública, Predicación, Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión.

Libro III, Síntesis teológica: Obra del Padre, Obra del Hijo, Obra del Espíritu Santo.

Este es el programa del tratado, que, habiendo ya recomendado, pienso que requiere, con todo, alguna crítica sobre sus puntos oscuros, que, a mi entender, son los siguientes: 1, sobre la *inmutabilidad de Dios*; 2, sobre la función del *Espíritu Santo* en la Encarnación y en la Iglesia; 3, sobre la *conciencia humana* de Cristo y 4, sobre la relación entre los dos misterios de *Encarnación y Pascua*. Vayamos por partes:

1. En las páginas 276-80 del I vol. se muestra el autor un tanto inseguro al tratar de conciliar la inmutabilidad esencial de Dios con su condescendencia salvadora de los hombres. Llega a decir que el devenir, ausente de la divina

encia, se traslada a la persona del Hijo, como si el devenir pudiera caber en lo estrictamente relacional, que es lo único que distingue a las personas, y no fuera más bien una afección de la sustancia, inadmisibles por tanto en las personas divinas. Creo que G. G. habría explicado mejor la condescendencia divina (antropomórficamente revelada como pasión de alegría y tristeza) desde una liberalidad gratificante del Padre (transmisión por el Hijo en el Espíritu), que es totalmente *activa* en Dios, aunque, por elevar a su diálogo la libertad humana, se haya querido constituir en término de la respuesta humana.

2. Más grave creemos ser su defecto de visión del Espíritu en el misterio de la Encarnación y, consecuentemente, de la Iglesia. En las páginas 285-88 del mismo volumen primero, llega a decir que el Espíritu Santo no “viene” en la Encarnación, que su venida se reserva para después de la glorificación de Jesús... sin que esto le impida declarar que el Espíritu Santo, en virtud de la *perikóresis*, está allí donde se muestra el Padre enviando y el Hijo viniendo, o sea en la Encarnación. Aparte de estas afirmaciones, que parecen casi del todo contradictorias, insiste también en la ya superada sentencia de que la Encarnación, como obra *ad extra*, es inseparablemente común a las Tres Personas (o sea que no ofrece presencia activa distinta de cada una de las tres)... aunque después, con cierta tendencia modalista, viene a decir que la presencia del Espíritu consiste en ser el Amor personal divino (como si el mismo Padre no fuera Amor). No explica además por qué, si el Hijo encarnado tiene el Espíritu sin medida, sólo reciba poder pleno en la exaltación para transmitir el Espíritu a los demás. Todo el tema resulta, pues, tan inseguro, que requiere por fuerza aclaración. La brevedad del comentario presente sólo permite apuntar esto:

El Espíritu Santo viene al mundo en otra misión realmente distinta de la del Verbo, viene siempre del Padre y del Hijo, pero se adelanta o anticipa a la Encarnación para prepararla por la voz de los Profetas y por la receptividad del ser lleno de Gracia de María (se distingue también esta misión por no ser puntual en el espacio y en el tiempo, como la del Verbo, o por estar referida a la de Éste). El Espíritu se concentra *en torno a* Cristo, pero (sin dejar de proceder o depender de la persona del Verbo) tiene ya como campo distante de su operación la humanidad *kenótica*, paciente y vicariamente sometida al pecado, de Cristo, a la cual guía al Sacrificio, como *obligándola*. De modo que, sólo una vez obtenido el perdón de los pecados, penetra el Espíritu como dominio pleno en la Humanidad de Cristo exaltado, quien ya lo puede en consecuencia repartir a sus hermanos, en la medida en que éstos son liberados del Pecado y del Demonio (incompatibles con la presencia del Espíritu). Viene, pues, el Espíritu reiteradamente: vino ya antes y para la Encarnación de modo excepcional (concentrado en María), y redonda de la Pascua de modo general (Iglesia de Pentecostés).

Es de notar que en el II vol., p. 484 ss. (“Por qué antes no había Espíritu”) reitera el autor esas inmaduras y vacilantes explicaciones.

3. Con respecto al problema de la conciencia humana de Cristo, G. G. aporta preciosos análisis, que me han llevado a variar en parte mi opinión sobre la ciencia infusa de Cristo; es igualmente digno de encomio el distinguir el

tema en dos capítulos (ciencia y conciencia), ocupándose el primero de la naturaleza, y el segundo del contenido del saber de Cristo (ver I, 405-450).

Pero notamos que ya en las páginas 417-20 insiste en la teoría, procedente de Rahner, que afirma en Cristo un conocimiento aconceptual de Dios (del tipo de *visión*) que sería permanente y previo a un conocer conceptual que, a partir de aquél, se desarrollaría en su existir de este mundo. A esto arguyo que la visión de Dios, si, como parece, es directa, entonces es perfecta y no admite por tanto desarrollo conceptual, como no lo admitirá en la esperada Visión Beatífica: lo perfecto no puede ser imperfecto.

En cuanto a las afirmaciones que aparecen a partir de la página 436 (el problema psicológico), creo que, sin negar sus valores meritorios, ofrecen la dificultad de no aclarar quién es (para nosotros) el sujeto inmediato de atribución de la conciencia de Cristo: ¿es el *hombre asumido* en su misma subjetividad por el Verbo? ¿es el Verbo divino que *se hace* hombre? G. G. opta, aunque no siempre, por lo segundo, y con ello se arriesga a incurrir en *peligro* de negar la inmutabilidad divina del Verbo de Dios: Éste no puede, estrictamente hablando, vivir una experiencia humana como una novedad en su ser divino, al cual nada nunca se le podrá añadir ni con nada se enriquece o complementa. Creo que se debe retener como criterio metodológico imprescindible el partir siempre del sujeto humano, al cual sí se puede *añadir* lo divino, con tal identificación o con tal dependencia hipostática, que la conciencia humana (no suprimida con la asunción) posea perennemente el dato interno de su divinidad personal.

(Quiero aludir entre paréntesis al hecho de que G. G. ha tenido la gentileza de citar, con todos los apellidos, a G. G. G., servidor de ustedes, en la página 164, mencionando mi soteriología *Jesucristo*. Me habría sentido aún más honrado de verme citado también en mi anterior volumen de Cristología, *Uno de nosotros es hijo de Dios*, donde desarrollo largamente la cuestión de la conciencia de Cristo, ya que pienso que G. G. debe conocer dicha obra, porque sólo en ella, que no en la mencionada, aparecen mis dos apellidos).

4. Otro punto flaco se ofrece a partir de la página 87 del volumen II, que compara los dos misterios de Encarnación y Redención (cf. *etiam*, pág. 241, cita de Gregorio Nazianceno). Es falso que el realismo de la Encarnación exija encuadrarla *necesariamente* en la situación presente del Pecado y de la Muerte. La Encarnación no viene a consecuencia del Pecado, porque entonces sería tan accidental como éste en la Historia salvífica, y no aparece así a la luz de Col. 1 y Ef. 1. Más bien digamos que el hecho accidental, o al menos secundario, del Pecado *añade* a esa Encarnación ya prevista incondicionalmente la faceta restauradora o redentiva (no le da el carácter salvífico fundamental: adopción filial, ni tampoco le impone la necesaria orientación al sacrificio, sino la carga cruenta, expiadora, combativa del Mal, que ahora tiene el Sacrificio). Por el contrario, es el Pecado, en su valor teológico, el que *supone* con toda necesidad la Encarnación, ya que sólo ésta permite a nuestros actos morales una referencia directa a las Personas divinas de la Trinidad. (En cuanto a la necesidad de la Resurrección —ver II, cap. 32, págs. 522 ss.—, creemos que en todo depende

de la necesidad de la Muerte (su anverso inseparable), y ésta, según creo, no se habría *consumado* de no existir el Pecado).

A estos puntos oscuros que por amor a la verdad hemos tratado, tal vez crudamente, de denunciar, se pueden añadir algunos otros, como la falta de relieve de que adolece el tema (casi inexistente) de la solidaridad de Cristo con la raza humana que, al recibirlo, lo constituye en hijo (aspecto meriológico indispensable), o la ambigüedad de la diferencia entre natural y sobrenatural, que se detecta en la página 587 del volumen II. Pero, con todo, y aun poniendo en el platillo de los contras la pesadez del estilo literario y la escasa aplicación al tema de ciertas listas bibliográficas, que casi siempre parecen postizas, es cierto que la obra merece la pena de ser leída: es un inmenso panorama cristológico, o teológico centrado en cristología, que diluye en sus 1.100 páginas los puntos discutibles, detectables por el crítico (¿es cierto, por ejemplo, que Dios Padre no podía existir sin emitir su Logos?, ver II, 601). Si me he entretenido más en la crítica que en el encomio, es por creerla más necesaria y por dejar al lector que disfrute por sí mismo del hallazgo de las valiosas aportaciones que ofrece esta gran cristología en lengua castellana.

GONZALO GIRONÉS

FELLHAUER, DAVID, E., "The *consortium omnis vitae* as a Judicial Element of Marriage", en *Studia Canonica. A Canadian Canon Law Review*, vol. XIII, n. 1, 1979. Ottawa, 171 págs.

En el prólogo de este número de la Revista *Studia Canonica* se nos dice que, dada la importancia del trabajo del doctor Fellhauer, se ha considerado oportuno publicarlo *in extenso* apartándose de la norma habitual de recoger en cada número de la misma varios artículos de distintos autores. Personalmente estimo que ha sido un acierto si tenemos en cuenta la seriedad y actualidad de esta tesis doctoral. El estudio de Fellhauer analiza el debatido problema de la dimensión jurídica de la comunidad de vida y amor. Es un trabajo claro, conciso y sistemático.

La obra se divide en seis capítulos y termina con las conclusiones, las fuentes y la bibliografía. En los tres primeros se hace una síntesis histórica del problema desde el derecho romano, pasando por la patristica y la canonística medieval, hasta nuestros días. En esta síntesis histórica nos hubiera gustado ver algunos nombres importantes, sobre todo de la escuela salmanticense, por ejemplo, Ponce de León. El capítulo cuarto está dedicado a exponer la doctrina del Codex, que no nos da una definición del matrimonio, si bien señala que el objeto del consentimiento es el derecho perpetuo y exclusivo sobre los actos sexuales en orden a la procreación. En el quinto se expone detalladamente los cambios introducidos por la doctrina conciliar y posconciliar (*Gaudium et Spes* y *Humanae Vitae*), así como el nuevo enfoque que da al problema el Nuevo Esquema de Derecho matrimonial propuesto por la Comisión que revisa la nueva redacción del Codex. El último capítulo analiza la Jurisprudencia Rotal más reciente en la que se

atribuye al *consortium omnis vitae* una cierta relevancia jurídica, si bien todavía hay muchos puntos oscuros respecto del alcance y exacto significado de dicha *communitas vitae et amoris*. Al parecer, Serrano y Anné son los dos Rotaes que llegan más lejos en este punto al identificar dicha comunidad con las relaciones interpersonales. El autor considera con razón que corresponde a la ciencia canónica y a la Jurisprudencia determinar con más exactitud la naturaleza de este *consortium*, su alcance y su dimensión jurídica.

ANTONIO MOLINA MELIÁ

DUCHÈNE, G., DEFOIS, G., *Faire vivre. L'Église catholique et l'avortement*, Editorial Le Centurion, Paris, 1979, 174 págs.

Desgraciadamente el problema del aborto está de actualidad. En la mayoría de países industrializados ha sido despenalizado, por lo que el episcopado católico se ha visto obligado a manifestar su condena y proponer al mismo tiempo algunas soluciones al mismo.

El libro de Duchène y Defois persigue como objetivo principal constatar que los fines previstos por la ley francesa de 17 de enero de 1975 sobre la Interrupción Voluntaria del Embarazo no se han cumplido, es decir, los males que pretendía resolver no los ha resuelto. Todo esto lo dice de forma sencilla, clara y concisa pensando en el gran público.

La obra se compone de la introducción, cinco capítulos, las conclusiones, unos apéndices y un suplemento. El primer capítulo se dedica a hacer un balance y a ofrecer unas estadísticas sobre el aborto desde 1975 hasta 1978 y llega a la conclusión de que el aborto ha aumentado y no ha eliminado los abortos clandestinos. En el segundo expone la decepción de muchos médicos y asistentes sociales respecto de dicha ley, señalando al mismo tiempo la ambigüedad de las conversaciones mantenidas por éstos con mujeres que deseaban abortar. El tercer capítulo —el más amplio— está consagrado al magisterio pontificio, desde Pío XI hasta Juan Pablo II, así como a las enseñanzas del episcopado mundial. Todo ello con brevedad. Al problema moral del aborto se destina el cuarto capítulo que, en mi opinión, mantiene una postura excesivamente centrada en las razones cristiano-religiosas. Creo que el autor hubiera podido acudir a otros razonamientos muy útiles en estos casos. Estimo que los abortistas en general están de acuerdo en reducir el problema del aborto a una problemática religiosa o a un problema de conciencia personal, por lo que el Estado debe respetar el pluralismo ideológico sobre este punto, sin imponer a sus ciudadanos las creencias religiosas que no comparten. El quinto y último capítulo hace un elogioso esfuerzo al intentar ir más allá de la simple condena de las prácticas abortivas. En este sentido Defois propone una serie de alternativas muy certeras para reducir o terminar con la tragedia del aborto, que pesa como una losa sobre la conciencia de los países industrializados. En los apéndices se relatan una serie de interesantes experiencias sobre el particular. Finalmente, el suplemento recoge la Declaración del Consejo Permanente del Episcopado francés a los católicos de su país sobre la "Acogida del niño todavía no nacido".

ANTONIO MOLINA MELIÁ

LOHSE, EDUARD, *Teología del Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, 286 págs.

Aparecido ya hace algún tiempo, este libro es en realidad una síntesis breve, prácticamente sin aparato crítico de los temas fundamentales contenidos en la teología de los diferentes escritos del Nuevo Testamento. Para el lector algo experto es un libro sumamente sencillo, y bastante asequible para personas sin formación especializada, pero de una cultura media. Cada apartado o capítulo —cuarenta en total— va precedido de un resumen del contenido que sintetiza de modo acertado lo que se va a exponer.

Una primera pregunta que puede hacerse es la de dónde encuadrar este libro dentro de la variedad de corrientes de la teología bíblica protestante del presente siglo. Si bien hoy día —así me parece al menos— esas corrientes tienen entre sí unas fronteras más diluidas, hay que decir que estamos con este libro, no demasiado voluminoso, ante un biblista postbultmanniano, es decir, alguien que hace más o menos suya la crítica de Käsemann a Bultmann (E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico: Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, 159-189. Cf. el libro que comentamos, págs. 30 ss.), pero que no por eso convierte su libro en un simple alegato polémico (de Bultmann acaba de aparecer la edición castellana de su célebre y discutida *Teología del Nuevo Testamento*, que en el momento de escribir estas líneas no la he podido consultar todavía). El libro de Lohse adopta a menudo tomas de posesión claras, pero sin perder en ningún momento la calma ni abandonar el tenor expositivo de los problemas. Una convicción fundamental del autor, que creo que responde a una realidad básica del Nuevo Testamento, es la de que la base sobre la cual están afianzados los diversos escritos no es otra que el Evangelio, el kerygma y la realidad de una salvación en Jesucristo constantemente anunciada desde el comienzo de la Iglesia. Para comprenderlo son importantes tanto el capítulo 2 (“El Evangelio, fundamento de la Iglesia”) como la segunda parte de las seis de que el libro consta (“El kerygma de la comunidad primitiva”, que abarca los capítulos 10-15). Desde esta perspectiva se aborda la solución al problema de la unidad del Nuevo Testamento y de si hay un “canon dentro del canon”, cuestión que, si bien creemos que está planteada con imprecisión,¹ sirve a Lohse para expresar brillantemente una de las ideas fuerza de este libro y parece que también de su actividad docente: “La unidad del testimonio pluriforme que se ha conservado en los escritos del NT como predicación que fundamenta a la Iglesia, sólo aparece cuando el Espíritu vivifica la letra y hace que se escuche el único evangelio: que, en Cristo, el Dios oculto se reveló y reconcilió al mundo consigo (2 Cor 5, 19). En la cruz de Cristo se hizo patente al mundo el amor de Dios, de modo

¹ Así, no vemos, por ejemplo, contradicción entre las afirmaciones de Sant 2, 14-26 y la afirmación paulina de la justificación sólo por la fe, puesto que la carta de Santiago no habla de que “la fe y las obras producen la justicia en cooperación recíproca” (Lehse, p. 267), sino de que por las obras se manifiesta la fe.

que desde ese momento la predicación da testimonio del Cristo crucificado como el Señor viviente. Cuando se analizan los textos del NT para descubrir cómo han desarrollado ese mensaje, se comprueba que la fe no se fundamenta sobre sí misma, sino en el acontecimiento Cristo, ocurrido una vez para siempre, que se ha narrado antes y fuera de nosotros como fundamento de nuestra salvación. Sólo a la luz de ese acontecimiento proclamado a todas las gentes se hace patente el designio de Dios sobre el mundo, es decir, sobre nosotros. La palabra predicada nos comunica la salvación y descubre a la vez nuestra perdición; el evangelio que nos afecta juzgándonos y alentándonos, pone de manifiesto que el amor de Dios se ha dirigido a nosotros por Cristo. En este mensaje encuentra su centro y su unidad la diversidad de las afirmaciones del NT." (p. 269).

Desde un punto de vista confesional el libro no discurre por caminos de polémica con el catolicismo, aunque al lector católico le sobrevengan dudas sobre la suficiencia de ciertas afirmaciones sobre la Eucaristía, las cuales, sin embargo, ofrecen base para iniciar un diálogo. Uno de los capítulos más ambiguos del autor es el 35, dedicado a "la herencia apostólica". Habría que tener en cuenta, más de lo que lo hace el autor, que la Iglesia primitiva recibió la concreción de sus servicios ministeriales —la estructuración jerárquica, tal como la conocemos actualmente— a través de la asistencia del Espíritu Santo. La presunción, en cambio, de un "catolicismo primitivo" (suponemos, en alemán, *Frühkatholizismus*) está ya muy manoseada por demasiados investigadores del NT.

Por lo demás, con ayuda de un profesor, el libro puede ser útil a estudiantes de teología que quieran adquirir una idea global de la teología neotestamentaria. El orden de la exposición de los temas es aproximadamente el orden cronológico en que se fueron presentando las fases de la revelación neotestamentaria. Para el teólogo dogmático el libro resulta en general útil, especialmente capítulos como el 19 ("El hombre, criatura de Dios"), o el 20 ("Pecado, ley y muerte). Uno se pregunta, a la vista de lo que se dice en ese capítulo 19, por qué el teólogo dogmático, especialmente al hablar de la cuestión del pecado original y de sus consecuencias, no convierte más en objeto de su reflexión temas como la relación entre el pecado, la imposibilidad que éste acarrea para el cumplimiento de la ley (y el sentido de este término) y la muerte a que todo ello lleva. En el fondo es que todas las teologías bíblicas reclaman —aunque, como la presente, sean de factura sencilla— una penetración cada vez mayor del mensaje bíblico en los fundamentos de toda teología y en la predicación y catequesis de la Iglesia.

CARLOS ELORRIAGA

BEDJAOUI, MOHAMMED, *Hacia un nuevo orden económico internacional*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, 243 págs.

Estamos ante la obra de un hombre cualificado por sus conocimientos de derecho internacional, y acostumbrado a desenvolverse en las Cancillerías diplomáticas y en los foros internacionales. El libro es el primer título de una nueva colección de la Unesco, dedicada a estudiar los "nuevos horizontes del derecho internacional".

Un primer tema del libro estudia el problema de la miseria económica de gran parte de la humanidad. El análisis que hace el autor es realista y frío. Esta miseria se presenta acompañada y orquestada por la existencia de un derecho internacional, elaborado por los países favorecidos en el reparto de los bienes del mundo. La injusticia, tanto de la situación económica del mundo como del derecho internacional vigente, es algo perceptible y prácticamente reconocido por los estudiosos serios de la materia.

La situación del mundo, a juicio de Bedjaoui, está sentenciada a cambiar de rumbo. El derecho internacional, movido por la fuerza de la realidad, está evolucionando con paso firme, si bien no con la celeridad que sería de desear.

Entre los factores influyentes en este proceso hay que contar con la ONU, que a pesar de verse oscurecida por defectos graves e innatos que la paralizan enormemente, sigue conservando una eficacia positiva. La fuerza creciente del bloque de los NO-alineados potencia la voz del tercer mundo explotado, e impedirá que esa voz sea ignorada a la hora de organizar la economía mundial del mañana.

El derecho internacional tiene que hacer con justicia luz sobre temas que afectan al conjunto de los Estados, como son el dominio de los mares con sus incalculables riquezas, el oxígeno de la atmósfera, las fuentes de la energía, la distribución de la tecnología, la pureza del aire y del agua, etc.

La reflexión sobre estos temas ha introducido el término de "Patrimonio común de la humanidad". Una traducción unilateral de esta frase se inclina a pensar que pertenecen a él sin género de duda el petróleo de la OPEP y el oxígeno que sale de las selvas asentadas en el hemisferio Sur. Desde una visión más equilibrada, hay que reconocer que también son "Patrimonio común de la humanidad" el petróleo de los pozos de USA y de la URSS, la tecnología de los países avanzados, los cerebros aclimatados en los países industrializados, parte de los cuales no han nacido en ellos, etc.

La constitución de un nuevo orden económico internacional con una consiguiente y previa justicia en las relaciones entre los Estados, ha tomado ya —según Bedjaoui— una marcha y una dirección irreversible.

La teología de la liberación puede constatar con satisfacción que un problema, que ella ha proclamado y afrontado con valentía, se ve respaldado en este libro por la pericia de un jurista y la finura de un diplomático.

MIGUEL ANTOLÍ

BLOCH, ERNST, *Derecho natural y dignidad humana*. Traducción del alemán por Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1980, XVII, 331 páginas.

Desde 1977, la editorial Aguilar viene haciendo esfuerzos notables por ofrecer en versión española los mejores trabajos de Bloch. Su paciente traductor Felipe González Vicén, catedrático de La Universidad de La Laguna, ha llevado a cabo la ardua tarea de poner en castellano la totalidad de "Das Princip Hoffnung": v. 1 (1977), v. 2 (1979), v. 3 (1980). A la versión de esta obra se suma ahora la no

menos difícil traducción de "Naturrecht und menschliche Würde", libro escrito por el autor durante su exilio americano (1938-1947) y publicado por la casa Suhrkamp, de Frankfurt, en 1961.

"Derecho natural y dignidad humana" constituye un amplio volumen consagrado a inventariar los hitos fundamentales del iusnaturalismo occidental. Como es sabido, el pensamiento marxista de finales del siglo XIX extralimitó el materialismo histórico de Marx y, confundiendo lamentablemente ideología con cultura, interpretó toda forma jurídica como una suerte de superestructura de las clases explotadoras.

Esta mentalidad reduccionista fue superada con el triunfo de la Revolución de octubre. El naciente Estado Soviético hubo de elaborar y codificar leyes de conducta social conformes al nuevo sistema económico y político. En consecuencia, necesariamente tuvo que plantearse el problema teórico del derecho. Mucho habrían de hacer en este sentido los estudiosos de la ciencia jurídica Stucka, Pasukanis, Vychinski y Strogovic. Pero, desgraciadamente, la recuperación de la problemática del derecho en los países del Este desembocó en una nueva forma de positivismo jurídico.

Pues bien, la obra de Bloch se inscribe en el contexto de la recuperación marxista del derecho. Frente a la negación del problema jurídico obrada por los marxistas decimonónicos, Bloch reivindica el derecho natural y critica desde él todas las formas de positivismo estatal, incluidas las de los países socialistas.

Al igual que hace con la religión, Bloch descubre en el derecho natural proyectos de un mundo mejor, de una sociedad más justa. No es cierto, en consecuencia, que el derecho natural haya sido siempre y en todas partes un elemento de opresión al servicio de la clase dominante. Al contrario, las doctrinas iusnaturalistas propugnan la revolución y el cambio del orden injusto, expresan el deseo de una sociedad sin miseria y afirman la voluntad de un mundo en que la dignidad humana brilla con todo su esplendor. De esta realidad no se aperciieron, según Bloch, la Escuela histórica del derecho ni el positivismo jurídico. Más sorprendente es todavía que tampoco los socialistas valoren la gran aportación del derecho natural en orden a la libertad del hombre. Contra estas tres tendencias afirma Bloch que el derecho natural constituye una versión más, al lado de la religión y de las utopías sociales, de la esperanza que empuja al hombre a descubrir su verdadero rostro.

En cuanto proyectos de un mundo mejor, de una sociedad más humana, utopías sociales y derecho natural coinciden. Se diferencian en que formulan por separado deseos complementarios de una misma y única realidad: el orden social perfecto.

Las utopías sociales apuntan a la "felicidad del hombre, mientras que el derecho natural tiende a la prosecución de la "dignidad humana". Con otras palabras: la utopía social contempla relaciones en las que han dejado de existir "oprimidos" y "explotados". En cambio, el derecho natural establece relaciones en las que no puedan existir "humillados" ni "ofendidos". Ambas realidades, formal y ontológicamente distintas, se exigen mutuamente. Tanto es así, que sólo en la conjunción de las dos radica el orden político-económico perfecto. La sociedad se encontrará a sí misma, cuando, conseguida la justicia, adquiera el primado la libertad. La prioridad es económica; el primado, humanista. En

el fondo, Bloch integra los logros de dos revoluciones de signo contrario: la francesa y la rusa. Aquélla afirmó la libertad, ésta reivindicó la justicia. Francia nos legó el derecho, la Rusia revolucionaria asumió las utopías sociales abstractas y las tornó concretas.

Desde estos presupuestos investiga Bloch la historia del iusnaturalismo occidental. Dos formas cardinales cobra el derecho natural en la tradición filosófica europea. La primera es de carácter estático y postula una justicia "desde arriba". La segunda presenta un carácter dinámico y se inclina por la justicia que viene "desde abajo".

Exponentes de la primera corriente iusnaturalista son Tomás de Aquino, Lutero, Hegel, el cinismo fascista de Carl Schmitt, el despotismo staliniano de Vychinsky, el positivismo agnóstico de Kelsen y todas las restantes formas de positivismo jurídico. Pertenecen, en cambio, a la segunda corriente del iusnaturalismo, corriente cálida, cabría decir, los estoicos, Grocio, Rousseau y todas las doctrinas iusnaturalistas que han abogado por la libertad y la supresión de la tiranía.

Pese a las simplificaciones y a la brevedad expositiva de los planteamientos históricos del derecho natural, la obra de Bloch supone una corrección seria del materialismo histórico, empeñado en no ver en la cultura de Occidente más que superestructuras de la clase social en el poder. Frente a esta actitud, mantiene el autor que los contenidos del "ius naturae" trascienden la ideología del filósofo que los elabora.

Asimismo, la reivindicación del derecho natural contrasta abiertamente con la miopía, hoy tan frecuente, de muchos teóricos del derecho que se resisten a conferir validez al iusnaturalismo. Semejante actitud, esgrimida en nombre de la democracia, del totalitarismo político o del credo religioso, vacía al hombre de su contenido ontológico inalienable y desemboca siempre en dictadura política, en la confusión de la verdad con los resultados de las urnas y en fideísmo religioso, precisamente las tres lacras de nuestro siglo.

Esto supuesto, la obra de nuestro autor es más relevante por el principio metodológico que la preside que por la exposición histórica del derecho natural. Difícilmente pueden resumirse en 331 páginas los muchos y complejos problemas que plantea la tradición iusnaturalista europea.

MANUEL UREÑA PASTOR

ALIAGA GIRBÉS, EMILIO, *Teología del tiempo litúrgico*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Sección Diócesis, *Ad instar manuscripti*, Valencia, 1980, 121 págs.

Obra redactada a partir de la enseñanza litúrgica a nivel superior, ha venido a ser, por los elementos bibliográficos y las sugerencias con que la ha enriquecido su autor, una valiosa aportación a la reducida literatura española actual sobre temas litúrgicos. Dividida en dos partes, la primera es de carácter histórico y muestra la estructuración del ciclo litúrgico anual a partir de los núcleos pascual y natalicio; la segunda, de orientación teológica, ofrece las bases para

una especulación teológica profunda sobre las festividades que son actualizaciones de las etapas de la Historia de la Salvación. Si el texto mismo contiene una serie de nociones imprescindibles para conocer y vivir la liturgia de la Iglesia, las notas y citas cuidadosamente seleccionadas facilitarán reflexiones y trabajos posteriores a los que deseen profundizar en los estudios litúrgicos, históricos y eclesiológicos.

JAIME SANCHO

Testi e ricerche di Scienze religiose, Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II - 1 - Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum concilium, editado por el Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Bologna, 1978.

Se trata de una valiosa colección de índices de los decretos del Vaticano II cuyo primer volumen está dedicado a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. En el contenido figura en primer lugar el texto latino de la Constitución conciliar y luego encontramos el índice alfabético de locuciones que acompañan a cada palabra significativa del documento. Se aporta también índices de textos bíblicos, conciliares, patristicos y varios. Tenemos, pues, un elemento imprescindible para el estudio de la *Sacrosanctum Concilium* y la colección completa será de referencia obligada en los trabajos que se refieran al Vaticano II.

JAIME SANCHO

DENIS, H., *Teología ¿para qué?* Ediciones Desclée de Brouwer. Col. Nueva Biblioteca de Teología, Deusto-Bilbao 1981, 182 págs.

El A. nos ofrece una buena oportunidad de acercamiento al quehacer teológico de los años que van desde el final de la segunda guerra mundial hasta nuestros días, en esta obra cuyo título original alude a "los caminos de la Teología en nuestro tiempo".

Frente a la generalizada toma de posición ante una Teología, colocada entre las "realidades que no se mueven", esta crónica del movimiento teológico de los años 1945 al 1975 pone de manifiesto un mundo en auténtica fermentación y en pleno movimiento. La Teología, abriendo caminos y buscando sus propias sendas, revela que está viva. Ahora bien, "nada más fácil que escribir esta afirmación; más difícil es, sin duda, el vivirla, más difícil es asimismo justificarla" (pág. 10). Quizá nunca el pensamiento y la investigación teológica se ha renovado tan profundamente como en estos últimos años.

Denis divide su obra en dos partes: la visión crítica de la historia de la Teología de los últimos 30 años es el objeto de la primera parte; la segunda es el resultado de su prospección de las líneas de fuerza de las teologías contemporáneas.

Al trazar este apasionante itinerario de la actual teología, presentando en forma popular las corrientes que caracterizan su desarrollo, el A. se considera a sí mismo como testigo y autor. Abiertamente descubre sus cartas el autor francés. Su juego se desarrolla en el área primordial francesa; factor éste determinante de su enjuiciamiento, si bien hay que confesar que un cierto "ecumenismo territorial", alentado por las corrientes del Vaticano II, va derribando las fronteras a las que nos tenía acostumbrados la literatura teológica, sobre todo francesa, de los últimos decenios. Denis hace participar al lector de los problemas que le preocupan; pone los interrogantes al alcance de cada uno. En efecto, nuestro autor no se resigna a la separación, que a veces tiende a reforzarse, entre la Iglesia que piensa y la Iglesia que vive. La Teología debe nacer del interior de cada comunidad creyente; de esta forma, la confianza en el porvenir de la Teología se parangona a la esperanza en el porvenir de la Iglesia.

La crónica de la historia de la Teología de los últimos 30 años queda subdividida en 4 períodos, de los cuales el primero es el comprendido entre los años 45 y 50, es decir, los primeros 5 años de la postguerra, que posibilitarán la reanudación teológica de los años 50, y que quedan precisamente contrasellados con el indicativo título que se da a la publicación de las cartas de Bonhoeffer: "Resistencia y sumisión". La "reconstrucción" teológica va realizándose en una triple dimensión: antropológico-cristológica, eclesiológica e histórica; todo ello inmerso en una fuerte efervescencia eclesial.

El segundo período ocupa los años 1950 al 58. Ante una "ciudad-Iglesia que se levanta sus murallas", la Teología —ya que no participa directamente en las salidas de los cristianos al mundo— irá ahondando en profundidad su suelo: busca fuentes y materiales en el interior del espacio de que se dispone. En efecto, la "Humani generis", calificada como el cierre de una puerta que se creía abierta, daba pie al juicio amargo del P. Congar: "Pueden suprimirse las soluciones; es imposible suprimir los problemas". En verdad, "lo menos que puede decirse es que la fuerza autoritaria de los argumentos aducidos no estaba a la altura de los problemas planteados" (pág. 43). No obstante es verdad que la referida encíclica tuvo otros efectos plenamente positivos de marcado acento intraeclesial. A guisa de ejemplo típico ahí está la colección "Sources chrétiennes", que continúa ofreciéndonos, junto a grandes nombres, otros totalmente ignorados del gran público. Beber de esta manera de las fuentes es un hecho que permite leer el mundo contemporáneo e influir, por consiguiente, en el quehacer teológico actual. De esta manera la Teología se fue presentando menos fría, "se hace inmediatamente predicable e incluso, algunas veces, nos predica ella misma" (pág. 45). Los teólogos horadan el propio suelo de la Iglesia y vuelve a aparecer su historia; ahora bien, con el método histórico que se ha abierto fuerte paso, "en adelante no será posible leer los Concilios sin volver a situarlos en su contexto". Así es como la producción teológica de estos años no va por los caminos de las "sumas" teológicas, sino que la brecha estará abierta en una larga serie de sondeos en la Teología de ayer y de anteayer. Los ensayos de síntesis serán más raros, pero asimismo serán más frágiles.

El tercer período es el tiempo del anuncio y realización del Vaticano II. A partir de las iniciales visisitudes, Magisterio y Teología dieron fehaciente mues-

tra de sus propios papeles: "la Teología tenía su franqueza de lenguaje, tenía asimismo sus posturas, pero se hallaba claramente ordenada a un servicio eclesial. Los teólogos pueden preparar, elaborar, criticar; sigue claro que sólo los obispos pueden votar y han de hacerlo. Con otras palabras, sólo ellos pueden decidir. Nos encontramos, pues, con un funcionamiento claro en extremo" (pág. 64). Ahora bien, a Denis no le pasan por alto las serias sombras que el trabajo conciliar ha comportado. En lapidarias frases las engloba así: "No se cambiaba más que el bordado, el tejido seguía siendo el mismo"; "el Vaticano II ha sido un concilio más de intenciones que de instituciones" (págs. 67-68). En efecto, a todas luces se echan de menos planteamientos operacionales en justa correspondencia a los planteamientos teóricos.

El cuarto período (1966-75) es el postconciliar. Después de los dos primeros años de plena euforia de los comentarios a los textos conciliares, no se hizo esperar el interrogante: ¿puede ser superado el Concilio? Muy pronto aparecen los años en los que la Teología oscila entre el miedo y la fe. Al paso que los teólogos conciliares claman por la tradición, responden otros dando protestas de su fidelidad. A un cierto integrismo que pretende hacer la lectura justa y válida del Vaticano II, se contraponen un progresismo aventurero que parece haber perdido el sentido de la resistencia a la Tradición. Parece que el sople conciliar ha caído de nuevo. Hay, además, otro miedo: el mutismo. En el colmo, "se teme una Teología sin pueblo, y, recíprocamente, un pueblo sin Teología" (pág. 80). El teólogo, en efecto, queda vivamente cuestionado en punto a su propia situación y en punto a su derecho al discurso teológico. Así es como la Teología estalla en múltiples brotes; pero principalmente tres formas o en tres direcciones diferentes: por una parte, trata de expresar, por así decirlo, de la manera más cercana a las ciencias humanas; en otro sentido, habrá que buscar un índice de su vitalidad en lo que pudiéramos llamar vulgarización; finalmente, se da la más nueva situación, la que podríamos llamar "el hacer teología fuera de la Teología". Aparecen, así, las "teologías" que manifiestan la institucionalización del principio de la pluralidad de teologías según la diversidad de culturas y civilizaciones.

* * *

Tras una lectura lineal de la historia del quehacer teológico de los 30 años, que van del 1945 al 75, al autor se le planteaban dos salidas o hipótesis de trabajo: la primera, consistiría en hacer una especie de inventario de las posiciones contemporáneas y de las investigaciones más significativas. Ahora bien, este trabajo lo había realizado muy poco tiempo antes, y a fe que con clarividencia notable, C. Geffrè, en el libro prologado por el anciano P. Chenu: "Un nouvel age de la Theologie".¹ Por eso mismo, se le imponía al autor el intento de descubrimiento de las líneas de fuerza de las teologías contemporáneas, a cuyo objetivo dedica toda la segunda parte de su obra.

¹ Casi un decenio más tarde, en el área de habla castellana, acaba de aparecer un estudio estructuralmente paralelo, pero muy a tener en cuenta: A. Fierro, *Presentación de la Teología* (Barcelona, 1980).

La empresa que afortunadamente cumple Denis es la de descubrir lo que él mismo denomina “los cuatro puntos cardinales” de la Teología actual, y que identifica en los conceptos: historia, pueblo, culturas, Iglesia. En torno a estos cuatro puntos descubre los caminos actuales de la Teología, señalando al mismo tiempo lo que la hace progresar, y que le permite desplegarse gracias a una dialéctica interna a estos puntos esenciales.

Hoy la actividad teológica se desarrolla por las vías de la expresión contemporánea, habida cuenta del pasado (= Revelación y Tradición), con proyección de futuro, y desde la historia del hombre. En abierta confrontación con las distintas culturas, estando presente en los problemas vivos de cada una de las iglesias particulares, la Teología se expresa en lenguajes diferentes, sin perder, por ello, de vista el objetivo de servir a la comunidad eclesial.

Realmente es de agradecer el talante con que afronta el A. su estudio, tan de cerca, de la producción teológica contemporánea; y ello, muy a sabiendas de la falta de perspectiva temporal para un cuajado diagnóstico. Como hombre que tiene fe o, mejor aún, que está poseído por la fe, Denis vaticina —aún sin pretenderlo— que “en el corazón mismo de todos los conflictos de tendencias, la Teología seguirá siendo cristiana, si es una Teología en la Iglesia y de la Iglesia, en la Iglesia cuerpo de Cristo, y de la Iglesia pueblo de Dios” (pág. 176).

En verdad, la obra de H. Denis es sugestiva, de ágil lectura y a tener en cuenta a la hora de querer adentrarse en una “Introducción a la Teología contemporánea”.

EMILIO ALIAGA GIRBÉS

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido*, Ed. Marova, Madrid, 1980, 181 págs.

J. L. Ruiz de la Peña no pretende ofrecernos en esta nueva obra un tratado sistemático de escatología. Tampoco se trata de un resumen divulgador de la anterior (*La otra dimensión*, Zaragoza, 1975), aunque, evidentemente, los logros de aquélla están presentes en ésta.

El último sentido, por el contrario, es un ensayo sobre la escatología cristiana con una orientación propia: el mensaje escatológico cristiano es presentado como respuesta a la cuestión del sentido de la vida; como el mensaje que, al resituarse el presente a la luz del futuro absoluto de Dios, ofrece al hombre y a la historia un principio orientador que encauza todos sus anhelos, deseos y proyectos.

El primer capítulo trata de situarnos en esta perspectiva: la “cuestión del sentido” es la pregunta por el “adónde” y el “para qué” de la existencia humana. A un nivel teórico constituye, sin duda, uno de los problemas fundamentales con los que se enfrenta el pensamiento moderno. Pero la pregunta no se plantea únicamente en el nivel de la reflexión. Todo hombre, al “vérselas con las cosas”, tiene que darle inevitablemente una respuesta, aunque ésta no sea refleja. De hecho, cuando el hombre adopta una actitud positiva ante la vida, está afirmando que la vida tiene un sentido. Esta actitud positiva es mayoritaria, ya que el

hombre posee una estructura antropológica elemental que le empuja a “creer” en la realidad y a “fiarse de” los datos que ésta le proporciona.

Esta “creencia” en las cosas concretas abre al hombre a la “creencia” en la totalidad. La afirmación (refleja o arrefleja) del sentido de lo concreto mueve a la afirmación del sentido de la totalidad. Del mismo modo, la afirmación de que el mundo, considerado en su totalidad, tiene un sentido, nos ofrecerá las claves de interpretación de los datos concretos que la realidad nos proporciona constantemente.

Desde esta perspectiva se va a presentar el contenido de la escatología cristiana. Para ello, en los dos capítulos sucesivos expondrá el mensaje escatológico de la SE. y, seguidamente, en tres capítulos, analizará las expresiones del “Credo” referentes a la escatología.

En el A. T., el mensaje escatológico gira alrededor de la categoría de PROMESA. La realidad y, sobre todo, la historia tiene sentido porque Dios ha pronunciado una promesa de Salvación. ¿Cómo se expresa el contenido de esta promesa? Hay un desarrollo a lo largo del A. T. que concluye con la afirmación de que el contenido de la promesa es Dios mismo. Esta autodonación de Dios al hombre se realizará en un futuro consumidor de la historia.

En el N. T., la escatología aparece vinculada a otra categoría fundamental: REINO DE DIOS. El Reino de Dios, que es la realización y el cumplimiento de la promesa veterotestamentaria, se ha hecho presente en Jesús de Nazaret: Ya no estamos en el momento de la espera (simbolizado por Juan Bautista), sino en la esfera del cumplimiento (Jesús).

El Reino es ya una realidad presente, pero encierra en sí una dimensión de futuro: tiene que realizarse plenamente en el futuro. Del futuro no hay que esperar el Reino, sino su plenitud (no caben, por lo tanto, ni la “escatología realizada” de Dodd —pues el Reino está inconcluso y abierto—, ni tampoco la “escatología consecuente” de Schweitzer —pues el Reino no es sólo dimensión de futuro, sino realidad ya presente).

Este equilibrio entre presente y futuro (que tiene importantes consecuencias éticas) constituye una de las notas diferenciales de la escatología cristiana. San Pablo lo mantendrá en sus escritos, mientras que san Juan rompe el equilibrio en favor del presente (no en vano la escuela escatológica de Dodd considera a Juan como el representante más genuino de la escatología cristiana en el N. T.).

La esperanza de una consumación futura del Reino de Dios se ha expresado en el Símbolo de la fe en tres afirmaciones: 1.^a (Cristo) vendrá con gloria para juzgar (Parusía y Juicio); 2.^a Esperamos la resurrección de los muertos; 3.^a Y la Vida del mundo futuro.

Voy a señalar las aportaciones más importantes de estos tres capítulos:

A) Sobre la parusía:

—La interpretación ontológico-existencial de la conciencia de cercanía de la parusía que tenía Jesús y la necesidad de mantener esta conciencia viva entre los cristianos por las consecuencias éticas que se derivan.

—La íntima relación entre Parusía y acontecimiento Pascual.

B) Sobre el Juicio:

—La Necesidad de superar la concepción del juicio entendida como un “proceso judicial” y de presentarlo como “el acontecimiento desvelador del sentido de la historia”.

C) Sobre la resurrección:

—Situación del acontecimiento pascual de Cristo como el suceso que da la clave para comprender nuestra resurrección.

—La necesidad de profundizar en el principio de “identidad y discontinuidad entre el hombre que muere y el que resucita para explicar el acontecimiento de la resurrección.

—La afirmación de que por la resurrección el hombre logra la realización plena de su mundanidad. Por ello, la resurrección de los muertos exige unos Cielos nuevos y una Tierra nueva.

—La intuición de que la fe en la resurrección se ha de presentar como la profundización hasta los últimos límites en las pretensiones de libertad para todos y justicia para todos, pues “el cristocentismo del N. T. ha evidenciado que la causa de Dios es la causa del hombre” (pág. 106).

D) Sobre la Vida Eterna:

—Haber puesto de manifiesto la íntima relación que hay entre Amor y Vida: “la lógica del amor es la única que puede dar razón del origen de la vida en su total gratuidad” (pág. 115). Todo amor promete perennidad: “un amor inalterable (como es el amor de Dios para con el hombre) exige una vida imperecedera” (pág. 117). Por ello, si la Salvación ofrecida por Dios al hombre es don gratuito de su amor, el primero de los contenidos de la idea cristiana de salvación es la Vida. Se trata de una Vida Nueva, no basta una vida como la actual.

—Esta Vida nueva exige la plenitud de la sociabilidad del hombre. En suma, “la Vida eterna es plenitud de la triple estratificación del sujeto de la Esperanza. El yo personal es divinizado; la humanidad deviene comunión de los Santos; el mundo se torna nueva creación” (p. 125).

—La presentación del problema de la muerte eterna como el problema de las auténticas dimensiones de la libertad humana: El no a Dios en libertad es posible; del mismo modo, la muerte eterna es también posibilidad que el hombre tiene ante sí.

En los dos capítulos siguientes el mensaje cristiano es presentado en confrontación y diálogo con el tema de la muerte, tal como es presentado en el pensamiento contemporáneo y con las futurologías que se presentan como alternativas a la escatología cristiana.

La muerte es un suceso que aboca la vida humana al fracaso y al sin-sentido. Esta opinión se ha visto reforzada en la actualidad por la “quiebra” que se ha producido en la idea de inmortalidad. Este hecho es interpretado de múltiples formas (Feuerbach y M. Scheler). A partir de esta quiebra, ¿cómo se ha interpretado la muerte en el pensamiento contemporáneo? El autor expone las tesis de M. Heidegger, Sartre, K. Jaspers, G. Marcel y de las diversas escuelas marxistas. ¿Qué tiene que decir la Teología al respecto?

La muerte es un hecho que permanentemente le recuerda al hombre el dato irreductible de su finitud ontológica. No se pueden reducir las verdaderas proporciones de la muerte e ignorar su magnitud, pues "la magnitud que se reconozca a la muerte está en razón directa de la que se reconozca a su sujeto paciente. La minimización de la muerte es el índice más revelador de la minimización del individuo mortal (...). Por el contrario, si la muerte es captada como problema es porque el hombre es aprehendido como un valor que trasciende el del puro hecho bruto" (págs. 149-150).

La fe, además, afirma que la muerte es el hecho en el que concluye la vida temporal y comienza la situación definitiva para el hombre. El tiempo adquiere, de este modo, un sentido nuevo a la luz de lo definitivo: "El tiempo le es dado (al hombre) como el espacio en el que forjar su destino" (pág. 152).

Escatología y futurologías: Después de una reflexión sobre la temporalidad y la forma en que ésta debe estar integrada en los modelos escatológicos o de futuro, si estos pretenden ser válidos, el autor expone los dos modelos actuales que más aceptación tienen:

a) El modelo tecnocrático: En este modelo el futuro aparece como resultado de una mutación cuantitativa del presente. Ha originado un tipo de hombre unidimensional, olvidando la dimensión creativa de lo humano.

b) El modelo marxista-humanista: este modelo, que aventaja al anterior por su explícita confesión de humanismo, también presenta serias dudas: No se fija con claridad el concepto de temporalidad con el que se opera; no da explicación al supuesto de que la historia va a desembocar en un término que realmente sea salvador para el hombre; no cuenta con la ambigüedad de la historia; etc... En definitiva, "si el modelo tecnocrático adolece de un solapado presentismo y se muestra incapaz de acuñar el perfil de un auténtico futuro, el modelo marxista, que sí se propone como meta la futuridad de lo nuevo, no puede explicar el por qué y el cómo de su advento" (pág. 172).

¿Qué relación hay entre la escatología cristiana y cualquier proyecto de futuro?

La fe cristiana no contiene una "futurología", sino una "escatología". Tampoco es la escatología cristiana una futurología más entre otras, sino que difiere cualitativamente de cualquier otro proyecto tocante al porvenir: El mensaje cristiano no debe presentarse como alternativa en competencia con dichos proyectos. Estos modelos tampoco pueden presentarse como proyectos de salvación global para el hombre, porque no dan razón del por qué de la irrupción de lo nuevo. Futurología y escatología cristiana se sitúan en niveles distintos. Las futurologías proporcionarán los instrumentos para la praxis, la escatología tendrá que iluminar el sentido último de la praxis y discernir qué métodos y criterios de actuación anticipan el futuro absoluto y cuáles alejan de ese futuro prometido por Dios al hombre. Únicamente si las futurologías y la escatología cristiana se sitúan en el nivel que les corresponde, se podrá establecer el diálogo de la fe con los proyectos de futuro que se presentan en nuestro mundo.

Indudablemente, nos encontramos ante una obra importante en el marco de la producción teológica española. Después de esta breve síntesis, yo subrayaría dos aspectos positivos: 1.º: La obra entra en diálogo abierto con el pensamiento

moderno, haciendo "creíble" el mensaje escatológico cristiano porque supera las antiguas representaciones míticas. 2.º: El autor, fiel al principio de que "la causa de Dios es la causa del hombre", se preocupa, a lo largo de la obra, por poner de manifiesto cuáles son las consecuencias éticas que se derivan de la escatología cristiana en orden al proceso de liberación del hombre.

Hay otro punto que está insinuado y que habría sido positiva una mayor profundización: La cercanía de la parusía tiene que vivirse en el nivel existencial. El mundo no progresa indefectiblemente por el hecho de acercarse temporalmente al fin de los tiempos (la historia se encarga de demostrarlo constantemente): El fin se anticipa en la medida en que existencialmente se experimenta su cercanía. La afirmación de que la cercanía de la parusía es vivida en Jesús a un nivel existencial nos da una de las claves de comprensión de la escatología cristiana.

E. BENAVENT VIDAL

Se nos comunica de la *Independent Journal of Philosophy* / *Revue Indépendante de Philosophie* la siguiente nota que gustosamente reproducimos:

The Independent Journal of Philosophy announces the move of its editorial and business offices from Vienna, Austria to Paris, France. Effective immediately, all manuscripts, correspondence and subscriptions should be sent to the following address: George Elliot Tucker, General Editor, *Independent Journal of Philosophy*, 38, rue St.-Louis-en-l'Íle, F-75004 Paris, France.

Prospective authors should also note the following revised schedule of issues: Vol. IV (1980): *Modernity (1)*; Vol. V (1981): *Modernity (2)*; Vol. VI (1982): *Historicism*; Vol. VII (1983): *Eric Voegelin: Essays on the Issues and Themes of his Life-Work*. Deadline for papers is 1 October of the year before the issue in question appears (e.g., 1 October 1981 for Vol. VI). Further information on the themes to be treated, as well as instructions for preparing manuscripts, should be requested from the General Editor.