

WOLFGANG BEINERT, *Diccionario de teología dogmática*, Ed. Herder, Barcelona 1990, 803 pp., 16 x 25.

Beinert entiende este Diccionario de teología que dirige, como uno de los servicios que la teología sistemática presta a la predicación de la fe. «Dentro de su catálogo de especialidades —leemos en el prólogo— es sobre todo a la teología dogmática a la que, junto con la ética, corresponden unas funciones decisivas. A la dogmática le competen de manera particular y específica la explicación y exposición sistemática de los contenidos esenciales del mensaje cristiano» (p. 7).

Esta concepción de la teología sistemática como exposición estructurada de los contenidos esenciales del mensaje cristiano influye fructuosamente en el planteamiento de este Diccionario. Como es propio de una publicación de este estilo, es el alfabeto el que en última instancia estructura los temas que se tratan; sin embargo se hace todo lo posible —con bastante éxito, por cierto—, para evitar que este principio estructurador se convierta al mismo tiempo en causa de fragmentación de cuanto se dice.

Para obviar los inconvenientes de esta posible fragmentación, Beinert ha utilizado quizás el mejor de los recursos que estaban a su alcance: agrupar los temas a tratar según las diversas especialidades de la sistemática, y encomendar los distintos artículos no al mayor número posible de autores, sino más bien a los menos posibles. Se consigue así que el lector se encuentre ante diversos tratados que tienen una verdadera unidad, aunque estén desarrollados no conforme al orden habitual en cada tratado, sino conforme pide el orden alfabético correspondiente a cada tema o voz. Beinert facilita al lector la visión de esta unidad, porque le ofrece en las pp. 30-34 el elenco completo de todos los artículos, agrupados bajo la especialidad a que pertenecen y, dentro de ella, clasificados por orden alfabético.

He aquí las diversas especialidades y los autores a que han sido encomendadas: 1) Epistemología teológica, elaborada por el mismo Prof. Wolfgang Beinert (Ratisbona); 2) Doctrina de Dios, a cargo del Prof.

Wilhelm Breuning (Bonn); 3) Doctrina de la creación, por el Prof. Alexandre Ganoczy (Würzburgo); 4) Antropología teológica, por el Prof. Bernhard Georg Langemeyer (Bochum); 5) Cristología y soteriología, por los Profs. Gerhard Ludwig Müller (Munich) y Lothar Ullrich (Erfurt); 6) Mariología, por el Prof. Franz Courth (Vallendar); 7) Eclesiología, a cargo del Prof. Werner Löser (Frankfurt); 8) Pneumatología, por el Prof. Karl Heinz Neufeld (Roma); 9) Doctrina de la gracia, por el Prof. Georg Kraus (Bamberg); 10) Teología sacramental, por el Prof. Günter Koch (Würzburgo); 11) Escatología, a cargo del Prof. Josef Finkenzeller (Munich).

Como se ve, nos encontramos ante los diversos tratados teológicos, elaborados cada uno por un autor, con lo que esto implica de unidad y capacidad de evitar repeticiones. La ordenación alfabética de los diversos temas facilita al lector encontrar rápidamente la cuestión que desea estudiar. Como era inevitable, la brevedad del Diccionario —un volumen de 803 páginas— ha exigido a sus autores prescindir del tratamiento directo de numerosos e importantes temas dentro de cada tratado. Beinert, al colocar en el índice de los páginas 30-34 que estamos comentando los diversos artículos agrupados bajo el título de cada especialidad, ha facilitado al experto en teología calibrar la oportunidad de los temas tratados y valorar también la ausencia de los temas omitidos. Estas omisiones de tratamiento directo están subsanadas, en gran parte, por el acierto con que se remite a otros artículos existentes dentro del mismo Diccionario.

También el orden seguido dentro de cada artículo es coherente y facilita su comprensión al lector, pues siempre que ha sido posible los temas son tratados siguiendo el mismo esquema: 1) Fundamentos bíblicos; 2) Esquema de la historia del dogma; 3) Declaraciones del magisterio eclesiástico; 4) Perspectivas ecuménicas; 5) Explicación teológica. Al final de cada artículo, se aduce un selecta bibliografía y se remite a lugares en que se puede encontrar una bibliografía más amplia.

Este orden ayuda a quien use habitualmente el Diccionario a hacerse cargo del estado de la cuestión y de algunos de sus rasgos esenciales. Es decir, este orden permite transmitir correctamente al lector la información concerniente a cada tema, pues este es el objetivo del Diccionario: informar. «Una de las tareas esenciales que la teología tiene que desarrollar hoy —leemos en el prólogo— es la información. Y ése es el primer servicio que, por lo que respecta al campo de la dogmática católica, quiere prestar este léxico. La persona formada, que por afición o por obligación se dedica a la misma, puede adquirir una información sólida, científicamente precisa y acorde con el estado actual de nuestros conocimientos acerca de los

temas, problemas y puntos discutidos de la disciplina teológica central. Esa información no puede ni quiere ser exhaustiva; pero sí pretende contribuir a un conocimiento básico, que requiere y a la vez estimula su ampliación mediante el manejo de grandes manuales y monografías» (p. 7).

No es posible analizar hasta qué punto este objetivo —claramente propuesto y seriamente intentado por los Autores— ha sido conseguido en los diversos artículos de este Diccionario. El empeño, nada fácil en sí mismo, se encuentra dificultado por la limitación lógica de espacio disponible para desarrollar cada tema. Por nuestra parte, también la limitación de espacio hace necesario el que nos limitemos a describir, por vía de ejemplo, el contenido de algunos de estos artículos.

*Virginidad de María:* El artículo comienza con una descripción de lo que se entiende por virginidad de María, en la que, junto con la precisión del concepto, se apunta a sus principales significados teológicos: «La virginidad de María significa que la encarnación de Jesucristo en sus entrañas supera las leyes mundanas de la concepción y del nacimiento y que se debe a una intervención especial del Espíritu Santo. La virginidad de María es un signo externo de que Dios mismo ha intervenido activamente en la nueva creación, que va ligada a la persona de Jesucristo. La tradición medita sobre la realidad encarnacionista y habla de una triple virginidad: 1. *Virginitas ante partum:* María concibió a Jesús por obra del Espíritu Santo y sin intervención de varón. 2. *Virginitas in partu:* el nacimiento de Jesús es el comienzo gozoso de la colaboración personal de María y signo de la redención que se inicia; 3. *Virginitas post partum:* incluso después de su conducción a la casa de José y tras el nacimiento de Jesús, María se mantuvo la madre virginal de Dios, dedicada por completo a su hijo y sin tener otros descendientes. Reuniendo todos estos aspectos, primero el Oriente y más tarde la Iglesia entera hablan de María como *virgen perpetua o siempre virgen (aei parthenos)*»

En el n. 1, es decir, en el apartado correspondiente a *Fundamentos bíblicos*, tras citar los textos usuales del NT, se dedica un párrafo a lo que la crítica histórica dice de este misterio: «Hoy se discute si la preñez de María, operada por el Espíritu, ha de entenderse y en qué medida de un modo figurado y simbólico o como un acontecimiento histórico y corporal. La exposición histórico-crítica señala la estructura haggádica de los acontecimientos referidos. La teología sistemática sostiene, por el contrario, que el susodicho método histórico-crítico sólo alcanza un cierto grado, mayor o menor, de probabilidad, por lo cual no se puede excluir de modo formal y en principio el elemento corporal e histórico; por lo mis-

mo, la efectiva certeza creyente sólo se puede obtener partiendo de la tradición y del misterio de María entendido en su totalidad desde una perspectiva incarnationista». Quizás sería más exacto decir que, si bien es clara la intencionalidad teológica de los relatos de Mt y Lc, no todos los que practican el método histórico-crítico estarían de acuerdo en reducir al terreno simbólico lo que allí se dice tan gráficamente sobre la virginidad de María.

En el n. 2 —*Esquema de la historia del dogma*—, tras afirmar con la documentación habitual que «la recepción de la virginidad de María por parte de la patrística no deja la menor duda», se subraya muy oportunamente que esta verdad fue explícitamente mantenida por los Padres incluso en momentos en que su afirmación les causaba especiales dificultades a la hora de defender la realidad del cuerpo de Cristo frente a las corrientes docetas: «El hecho de que los padres de la Iglesia destacasen lo peculiar de la concepción de Jesús sin obra de varón sobre todo en su enfrentamiento con la gnosis pone de manifiesto que para ellos se trataba ante todo de un acontecimiento salvífico que había que mantener a cualquier precio, y no de una imagen intercambiable».

En los nn. 3 y 4 se hace una breve, pero clara exposición de la virginidad de María en el magisterio de la Iglesia y en la doctrina de los Reformadores. Finalmente, el n. 5 —*Explicación teológica*— se ofrecen las siguientes perspectivas, que resumimos: «Que la confesión de la maternidad virginal de María no sólo ha de entenderse de un modo metafórico, sino en forma de acontecimiento de la historia de la salvación, se puede probar por dos caminos: la tradición recibida es de capital importancia dogmática, y supone ciertamente que la Iglesia está sostenida por el Espíritu de Dios y que es conducida a la verdad de la revelación, sobre todo cuando formula en los símbolos de fe el núcleo esencial de su respuesta creyente. En ellos expresa su firme seguridad, que no puede compensarse y menos aún sustituirse por una probabilidad histórica (...) Otro motivo de la concepción virginal de María es su carácter de signo de lo singularísimo de la persona divino-humana de su Hijo, con quien Dios abrió un nuevo comienzo en la historia de la salvación (...) Desde esa perspectiva la maternidad virginal de María es equiparable a las apariciones del Resucitado y a la tumba vacía como signos exteriores del acontecimiento transcendente de la resurrección de Jesús, y equiparables asimismo al mundo creado como signo del acontecimiento creativo y sobrenatural».

Es este un artículo típico por su estructura y por el modo en que se informa al lector; en él, el A. ha sabido exponer brillantemente los as-

pectos más importantes. En este caso, el A. contaba con la ventaja de que el espacio que se le dedica es adecuado a la extensión pedida por el tema. No sucede así en algunos otros casos.

*Muerte.* Se le dedica a este tema espacio similar al de la virginidad de María. Comienza con la siguiente descripción del concepto: «Con la muerte, que ha de entenderse como el final de un largo proceso agonizante, empieza la vida del más allá, cuya situación de salud o infelicidad está condicionada ante Dios por la vida terrena que el hombre ha configurado de un modo libre». Tras analizar los fundamentos bíblicos (n. 2), lo único que se nos dice de la historia del dogma (n. 3), es que «en su encuentro con el helenismo y con la imagen griega del hombre la tradición cristiana recoge también la idea griega de la muerte, de modo que ésta se entiende como separación del alma y del cuerpo, mientras que la supervivencia después de la muerte es una prolongación existencial del alma libre del cuerpo. Pero estas concepciones se revisan de un modo radicalmente nuevo teniendo en cuenta la antropología bíblica y la esperanza en la resurrección de los muertos». Tras citar en el 3 el Concilio II de Orange (se debería haber citado también el XVI de Cartago) y lo correspondiente a la muerte en cuanto pena del pecado, las restantes declaraciones del magisterio eclesástico, son resumidas de la siguiente manera: «Las decisiones doctrinales adoptadas en la edad media sobre el destino del hombre después de la muerte no sólo suponen la interpretación de la muerte como separación del alma del cuerpo, sino que la entienden también como el final del estado de peregrinación, de modo que la vida terrena entra para siempre en la forma de existencia escatológica (...) La declaración de la Congregación para la doctrina de la fe de 17 de mayo de 1979 (...), enseña que la glorificación corporal de María, ligada a su muerte, es un privilegio que sólo a ella le corresponde, de modo que la situación del resto de los hombres inmediatamente después de la muerte cederá el puesto a la que se nos otorgará con la aparición de Cristo en la gloria»

El n. 4, dedicado a encuadrar el tema en la perspectiva ecuménica, se limita a señalar la gran importancia dada a la *muerte total* por parte de un número considerable de teólogos protestantes, «en el contexto de un rechazo en parte un tanto rígido de la inmortalidad del alma». En consecuencia, «la resurrección de los muertos se entiende de un modo profundo y radical como una creación nueva en virtud del recuerdo que Dios tiene del hombre y como una resurrección del hombre entero en cuerpo y alma». Quizás no hubiese estado fuera de lugar añadir que entre los autores protestantes existe una gran variedad de posiciones con respecto a este asunto, y que, efectivamente, en la primera mitad de nuestro siglo,

conocidas figuras teológicas del protestantismo habían abogado por una muerte total y una resurrección entendida como una nueva creación, precisamente por no verse forzados a hablar claramente de la inmortalidad del alma. Hoy esta posición, calificada justamente en el Diccionario como «rechazo un tanto rígido de la inmortalidad del alma», está siendo revisada, porque no es tan claro que una «nueva creación» sea capaz de incorporar lo que en el pensamiento cristiano se entiende por resurrección. Parece que la inmortalidad del alma es un concepto clave para hablar de la resurrección. En efecto, resucitar significa volver a levantarse aquello que cayó y, en este sentido, la resurrección implica continuidad con el ser que murió. La inmortalidad del alma es el elemento que da esta continuidad. Sin ella ¿cómo podría decirse que el resucitado es el mismo que murió? Hay un elemento imprescindible a la hora de hablar de esta continuidad: la propia historia personal con la que el sujeto se ha ido identificando a lo largo de su vida, las relaciones que ha ido contrayendo con otras personas, como p.e., relaciones de paternidad, de amistad, etc. ¿Cómo es posible incorporar esa historia a un hombre creado de nuevo de la nada, a un hombre recién hecho? Recurrir al «recuerdo que Dios tiene del hombre», como si, al crearle de nuevo, le infundiese ese «recuerdo» para que, a pesar de ser creado de nuevo, conserve la continuidad con el hombre que murió, es decir, cargue con su historia, significa minusvalorar la historia personal; es dar por supuesto que nuestra propia historia nos puede ser inyectada desde fuera, desde «el recuerdo de Dios». Esa es la razón por la que cada vez se es menos «rígido en el rechazo de la inmortalidad del alma», incluso en el ámbito protestante. Quizás hubiera sido conveniente informar al lector a este respecto.

En la explicación teológica de la muerte (n. 5), se aducen como pertenecientes a la teología contemporánea únicamente las posiciones de Rahner y Boros. «Con la muerte el alma adquiere una nueva relación mundana; no se hace acósmica, sino totalmente cósmica (Rahner)». Es esta una conocida posición rahneriana, inspirada en Teilhard que, en el texto alemán, J. Finkenzeller resume con claridad: «Sie erlangt im T. einen neuen Weltbezug; sie wird nicht akosmisch, sondern allkosmisch» (p. 511 de la ed. alemana). La traducción castellana hace más difícil la intelección de la frase, pues en vez de haber traducido «allkosmisch» por «totalmente cósmica», debería haberla traducido con el término «pancósmica», tecnicismo usualmente utilizado por los teólogos españoles para traducir esta expresión peculiar. En efecto, ni Rahner ni Teilhard dicen que el alma, en la muerte, se vuelva *totalmente* cósmica, sino *pancósmica* (*allkosmisch*), que es una cosa bien distinta, pues se están refiriendo a que el alma entra en un

modo nuevo de relación con el cosmos, no a que se vuelva más cósmica o totalmente cósmica. En concreto, en el caso de Rahner, se significa con ella que el alma «penetra en una mayor cercanía y más íntima relación con el fondo (dificilmente captable, pero bien real) de la unidad del mundo, en el que todo se halla trabado e intercomunicado de antemano» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971, p. 233).

La posición de Boros está bien sintetizada: «L. Boros entiende además la muerte como *decisión final*; es decir, que en el instante de la muerte al hombre se le da la posibilidad de determinar la forma de existencia en el más allá mediante una decisión definitiva y plenamente personal. El juicio particular y el purgatorio se entienden como un aspecto de esa decisión en la muerte». Para ser exactos, Boros no sólo dice esto, sino que también identifica el juicio universal con la muerte, cosa de la que no se informa al lector. En el artículo que venimos comentando, es fustigada con claridad la posición de aquellos que piensan que la *resurrección* tiene lugar en la muerte. Fue Oscar Cullmann quien con más brillantez apuntó al inconveniente de identificar resurrección y juicio universal con la muerte: si se identifican hasta el punto de hacerlos coincidir en cada hombre con el acontecimiento personal de la propia muerte, se está prescindiendo de la historia de la salvación; como se nos dice en el artículo «hay que pensar que en la concepción de la Sagrada Escritura y de la tradición eclesíastica el último día se considera esencialmente como un acontecimiento que aún ha de llegar».

Creo que lo descrito hasta aquí puede ser un buen ejemplo de las dificultades de espacio con que han tenido que luchar los autores, dificultades que eran inevitables, si se quería un Diccionario de teología de estas proporciones. El lector puede obviar algunas de estas dificultades leyendo los diversos artículos a los que se remite y que, por estar casi siempre escritos por la misma persona, complementan el resto de los artículos pertenecientes al mismo tratado. Mayor luz le dará quizás consultar el *índice analítico*, verdaderamente rico, donde encuentra múltiples referencias para completar el contenido de la voz que haya consultado. El lector de habla alemana puede obviar también estas dificultades, pues al final de cada artículo se le brinda una selecta bibliografía; en este aspecto, el lector de habla castellana encuentra mayor dificultad, pues casi toda la bibliografía aducida está en alemán. Finalmente, a pesar del rigor seguido en la exposición y de la capacidad para resumir que muestran sus autores, la misma complejidad de los temas tratados pide que el lector, si quiere sacar provecho de su lectura, esté ya medianamente versado en teología.

L. F. MATEO-SECO