

ser partícipes en alguna forma en el pecado de Adán, parecería al Arausicano II atribuir a Dios una injusticia semejante a la de atribuirle el que, sin participar en nada en el pecado de Adán, padecemos la muerte.

Sayés, saliendo al paso de algunas posibles objeciones, escribe: «Que nadie entienda esta dominación del diablo como una posesión diabólica en el sentido estricto de la palabra. En ningún caso el dominio del diablo con el que relacionamos el pecado original nos priva de la libertad y de la razón. No es propiamente un endemoniamiento en el sentido estricto de la palabra. Pero, esto sí, nos impide amar a Dios sobre todas las cosas y, en consecuencia, hace que el hombre no pueda mantenerse largo tiempo sin caer en pecado mortal, a no ser que reciba la gracia divina. Este es el pecado original originado: bajo el dominio del diablo no podemos entrar en diálogo salvífico con Dios, amándole sobre todas las cosas, ni podemos mantenernos sin caer a la larga en pecado personal. No es, por lo tanto, algo extrínseco, sino una *esclavitud* que impide amar a Dios sobre todo...» (p. 332). Pero sigue sin entenderse por qué razón se considera pecado —todo lo análogo que se quiera, pero pecado— a una esclavitud a un tercero —el demonio— que a uno le viene impuesta en razón de ser hombre a causa del pecado de alguien con el que comunica sólo en la vocación.

*Antropología del hombre caído* es uno de los libros de texto más solventes publicados en la última década en torno al pecado original y a sus consecuencias. Muchas de sus páginas están verdaderamente logradas y son muy esclarecedoras. Otras quizás puedan recibir una mejor redacción en sucesivas ediciones. Pero lo que es claro es que el lector se encuentra ante una obra verdaderamente interesante.

L. F. MATEO SECO

Josef SCHMITZ, *La Revelación*, «Biblioteca de Teología» 15, Ed. Herder, Barcelona 1990.

El autor de esta obra, que es profesor de teología fundamental en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Maguncia, ya había publicado en esta misma colección el volumen dedicado a la filosofía de la religión (*Filosofía de la religión*, «Biblioteca de Teología», 19).

El objeto de esta obra es exclusivamente la cuestión teológica de la revelación. No pretende, en consecuencia, ser un manual completo de teología fundamental en el que, junto a la revelación, deben sin duda aparecer otros asuntos como la fe, la naturaleza de la credibilidad, Cristo como re-

velador del Padre, la transmisión de la revelación en la Iglesia, etc. Aquí interesa solamente la revelación, como lo demuestra el contenido de los cuatro capítulos de que consta (además de la introducción, *La revelación, tema de la teología fundamental*): 1. *Experiencia de la revelación* (pp. 19-56); 2. *Comprensión de la revelación* (pp. 57-104); 3. *La doctrina de la revelación* (pp. 105-186); 4. *Justificación racional de la fe en la revelación* (pp. 187-290)

Al tratar de la *experiencia de la revelación* (capítulo 1), Schmitz reconoce que el término «experiencia» señala una realidad compleja que «no es, ni mucho menos, unívoca» (p. 20) Aparece, en todo caso, como una realidad dinámica, multiforme y dialéctica que ha sido la preferida por la filosofía y la ciencia moderna para llegar al conocimiento de la realidad. Esa forma de conocer a través de la experiencia acompaña a la nueva concepción que el hombre se hace de sí mismo como sujeto autónomo, dueño de sí mismo y dominador del mundo. Frente a esa concepción —dice— la revelación cristiana se entendía como lo que, por definición, se daba fuera del ámbito experimental. El origen y esencia de la revelación se situaba fuera de la naturaleza y de la historia: en lo «sobrenatural». Se daba así un antagonismo entre la experiencia y la revelación, antagonismo debido, según el autor, tanto a una noción estrecha de experiencia, en cuanto algo meramente empírico, como a un aislamiento de la revelación fuera del ámbito de las realidades ordinarias. En consecuencia, Schmitz propone una nueva relación entre experiencia y revelación a partir del sentido profano de revelación en la vida corriente, en la que hay que situar también el sentido religioso y cristiano de revelación. Lo que sigue a continuación, lógicamente, es un análisis fundamentalmente fenomenológico del sentido de la revelación en el ámbito profano, en el religioso, en las religiones reveladas y en el cristianismo. «Las revelaciones religiosas —dice Schmitz— son aquellos procesos de iluminación por los que se crea la referencia a la realidad: una referencia que orienta y soporta la conducta religiosa del hombre» (p. 32). Por eso, la experiencia de revelación religiosa establece una referencia a aquella instancia superior al hombre que sustenta su vida y su mundo.

Ya en en el ámbito del cristianismo, el autor se refiere a la experiencia de la revelación en la Biblia, distinguiendo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y la experiencia de los primeros discípulos. Schmitz dejará claro su pensamiento sobre la revelación en los capítulos siguientes. En este primero, sin embargo, y probablemente debido al método fenomenológico que sigue el autor, queda la impresión de que toda religión, incluida la cristiana, se halla situada en una misma línea de experiencia de revelación. Esta experiencia no sería sino la relación con el Absoluto por parte de las

religiones que apelan en su origen a una revelación. De rebote, el problema real de la relación entre experiencia y revelación queda, en realidad, intocado, porque el problema es tal problema —¿existe realmente una experiencia de la revelación?— en el nivel teológico y no en el de la fenomenología religiosa en la que puede encontrar más fácilmente una solución.

En el capítulo segundo (*Comprensión de la revelación*) nos hallamos ya en el terreno propiamente teológico. Schmitz quiere estudiar «el pensamiento en torno a la revelación en la historia del cristianismo» (p. 57), para lo cual repasa brevemente el modo de entender la revelación en la Biblia, en la Iglesia antigua, en la teología medieval y en la teología moderna y contemporánea. Reconoce que en la Biblia y en la Iglesia antigua existen ya unos primeros indicios de comprensión de la revelación, pero la reflexión teológica propiamente dicha se da en tres momentos: en la edad media, en la edad moderna, y en la segunda mitad del siglo XX. La evolución que el concepto va experimentando se refleja en la enseñanza del Magisterio. A este respecto, el autor expone la doctrina de los concilios de Trento, Vaticano I y Vaticano II. Acaba el capítulo con la consideración de tres «modelos fundamentales de pensamiento acerca de la revelación». Son estos: la revelación como experiencia de epifanía, como instrucción y como autocomunicación, y los tres entran a formar parte de la revelación entendida de un modo complexivo. En conjunto, el capítulo resulta de interés porque ofrece una visión sintética y original sobre la historia de la cuestión. De todos modos, la preocupación fundamental por la reflexión y conceptualización de las cuestiones, que será especialmente intensa en los dos capítulos siguientes, le lleva a prestar una atención insuficiente a los datos positivos, sobre todo a los de la Escritura —menos de tres páginas— y de los Padres, a pesar de contar con elaboraciones conocidas sobre este particular, como la obra de R. Latourelle que, sin embargo, no es citada en ninguna ocasión

En el tercer capítulo se abordan ya *in recto* las cuestiones propiamente teológicas implicadas en la revelación. El orden es relativamente clásico: comienza por la revelación en la creación y en la historia. A propósito de la revelación histórica desarrolla las relaciones entre acción, o hecho, y palabra, y entre acontecimiento y gracia, muy en la línea descriptiva de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II. A continuación, siguiendo a Fries, se estudian las fases de la historia de la revelación que son la revelación en el origen, la revelación en la historia de Israel, la revelación en Cristo, y la revelación al final del tiempo. Interesa, sobre todo, lo que se dice sobre la revelación en Cristo y la relación entre revelación e Iglesia.

El autor omite toda referencia a la problemática del método histórico-crítico y en general a las cuestiones que se suelen tratar en la llamada cristología fundamental. Se detiene, en cambio, en lo que llama la «absolutividad de Cristo». Schmitz reconoce la significación absoluta, insuperable y definitiva de Jesús, pero distingue entre «verdad existencialmente absoluta y verdad que objetivamente es de validez universal» (p. 169). En consecuencia, el valor absoluto de la revelación cristiana, —que «es una verdad de fe», apostilla el autor— afecta a la persona del creyente. En cambio, ante los que no tienen fe la revelación cristiana sólo tiene una significación y validez relativas, como una de tantas convicciones humanas. Aunque en este punto parece sujeto a algunas oscilaciones por el deseo de armonizar la afirmación de Cristo como revelación plena y definitiva de Dios y una comprensión de la libertad que no lleve al indiferentismo ni caiga en la intolerancia, Schmitz parece dar a ese principio un valor que va más allá del mero reconocimiento de una situación de hecho. Así parece indicarlo la afirmación de que los cristianos se deben limitar a «invitar a los demás a que se pregunten si el contenido de la revelación cristiana no podría ser también para su vida una orientación que les diera sentido» (p. 177). En cuanto a la relación entre revelación e Iglesia, no se supera del todo un cierto extrinsecismo: la Iglesia resulta un tanto ajena al proceso mismo de la revelación. Eso explica que no aparezca tratado en el libro el aspecto esencial de la tradición.

El capítulo 4 (*Justificación racional de la fe en la revelación*) es el más largo de todos aunque, desde el punto de vista teológico, es el menos complicado. En él aparecen exposiciones detenidas y a veces interesantes de diversas críticas a la idea de revelación, sobre todo en el campo de la Ilustración (H. de Cherbury, J. Toland, M. Tindal, A. Collins, H. S. Reimarus). Para el autor, la cuestión principal, si no única, que está aquí implicada es la de la relación de la fe y la ciencia. Tras la exposición histórica de las opiniones de diversos pensadores, Schmitz hace una crítica de la noción moderna de razón reconociendo al mismo tiempo la necesidad de que la fe atienda también a la crítica de la razón. En otros términos, aboga por una superación de la confrontación entre fe y razón a través de una relación crítica mutua. Se da un paso adelante cuando se plantea la cuestión de la verificación de la fe en la revelación. Respecto a esta cuestión, el autor afirma que hay que distanciarse del modo tradicional de fundamentar la fe. Ahora, la razón decisiva para la fe «es la fuerza convincente —sin coacciones— del contenido de la revelación que provoca el libre asentimiento» (p. 227). Los modos concretos como se verifica la fe son subjetivos. Los principales son: la necesidad que el hombre tiene de salvación; su tendencia a la absoluta autodeterminación y autorrealización (dominio suyo

y de la naturaleza); el problema de la relación entre sociedad y libertad; el sentido último de la historia, de la culpa y de la muerte. A través de una conceptualización excesiva que llega a hacerse fatigosa, el autor viene a decir que la respuesta a esos problemas es la autocomunicación de Dios. No se examinan otras razones o «formas de verificación» de la fe.

En este trabajo, Schmitz ha primado el aspecto reflexivo y crítico del método, frente al expositivo. Así sucede que el examen escriturístico es, como ya se ha dicho, muy somero, lo mismo que el del testimonio de la tradición entendida en su sentido más amplio. En cambio se presta una atención detenida, a veces excesiva, a la crítica y a la conceptualización. Todo ello lleva a juicios diferentes según los diversos capítulos. El más teológico de los cuatro es el capítulo tercero que resulta interesante y bastante equilibrado, aunque sea discutible su interpretación del carácter absoluto de la revelación cristiana. En cuanto al resto de los capítulos, el primero está un poco fuera de lugar debido al método fenomenológico que sigue. En cuanto a los capítulos segundo y cuarto hay que afirmar que se trata de reflexiones de segundo grado: el *pensamiento sobre* la revelación, la *justificación* de la revelación. En algún lugar, Schmitz debería afirmar que el valor de la doctrina de los concilios va más allá que el de ser reflejo de la teología de un época. Por otro lado, es mérito suyo innegable el ofrecer de forma sintética y útil tanto la enseñanza de los concilios como las posturas de diversos autores cristianos y críticos de la revelación.

En la bibliografía se recogen obras de autores casi exclusivamente alemanes, algunos de ellos totalmente desconocidos. Precisamente porque sólo se cuenta con obras y autores alemanes no deja de sorprender la ausencia casi total de alusiones a la concepción transcendental de la revelación (Rahner, Darlap, Fries) que se había generalizado entre los teólogos de aquella área cultural. Igualmente se halla ausente la referencia a la revelación como comunicación simbólica, también muy extendida en los ámbitos sajones. En este sentido, la obra de Schmitz es el exponente de un cierto cambio en la teología que se mueve en una dirección que podríamos designar como más realista, en el sentido de más en la línea de *Dei Verbum*.

C. IZQUIERDO

AA. VV., *La Doctrina Social cristiana. Una introducción actual*, Ed. Encuentro, («Ensayos», 59), Madrid 1990, 301 pp., 15 x 23.

Hace algunos años un grupo de profesores y estudiosos italianos, cercanos en su mayoría al movimiento de Comunión y Liberación, dieron