

archivo —y de archivo estrictamente eclesiástico— que la dedicada. No hay que olvidar que en cada diócesis existía el correspondiente órgano encargado del seguimiento del modernismo, y que las denuncias no eran infrecuentes, puesto que esta acusación era la más cómoda, a principios de siglo, para descalificar a un adversario en el mundo eclesiástico. Sin ir más lejos, en la poco heterodoxa Navarra, dos profesores del Seminario —el de Sociología, Antonino Yoldi, y el de Escritura, Emilio Roman Torio— fueron acusados de modernismo. La acusación fue sobreseída por el religioso comisionado por la Santa Sede para investigar la situación de la diócesis, que consideró la denuncia improcedente. Quizá en otros casos, airear los documentos de archivos diocesanos y vaticanos, permita ver la luz a verdaderos modernistas españoles. Dejando al margen este deseo de una mayor delimitación del campo «modernista» —estando totalmente de acuerdo con el A. en no reducir lo religioso a lo eclesiástico— tenemos en *La Spagna e la crisi modernista* un interesantísimo análisis de la cultura de la Restauración, desde el punto de vista religioso, en el que Botti de-estra un más que notable dominio bibliográfico, tanto en la presentación de los problemas como en las copiosas y sustanciosas notas. Tacha disculpable son las numerosas erratas por la abundancia de textos en castellano.

Antón M. PAZOS

Bernard LAURET-François REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, 5 vols. Ed. Cristiandad, Madrid 1984-85, 536, 510, 734, 462 y 494 pp., 13 x 21.

En 1982 aparecieron en Francia los dos primeros volúmenes de la *Initiation a la pratique de la théologie*, que pronto se vieron completados por los tres restantes. Un tiempo después apareció la traducción castellana de los tres primeros de ellos, y poco después de los dos últimos.

Cada uno de los cinco volúmenes está dedicado a un tema: el primero sirve de introducción a la teología; a la dogmática se dedican los volúmenes segundo y tercero; a la moral el cuarto, y el quinto a la práctica. Los autores de la obra son, en total, unos sesenta, casi todos francófonos, bajo la dirección de B. Lauret y F. Refoulé. En esta nota nos referimos a los tres primeros volúmenes.

El *primer volumen* aparece estructurado en tres partes, cuyos apartados han sido redactados por veintitrés autores. La primera parte pretende ser una propedéutica a la Teología pero —a diferencia de las obras clásicas, que comienzan, o presuponen el conocimiento natural o filosófico— está centrada en las diversas maneras de habitar y de transformar el mun-

do, en las que incide o acaba la fe. La segunda analiza el quehacer teológico concreto (normas y ramas de la teología, medios para el trabajo del teólogo, etc.). Finalmente la tercera agrupa un conjunto de juicios sobre el cristianismo hechos desde ámbitos no cristianos, concretamente por un judío, un musulmán, y un budista así como desde el marxismo, y el psicoanálisis.

El abanico de temas tratados en relación con la Teología, es muy amplio: desde la ideología (J. Granier), pasando por la poética (P. Ricoeur) el mito (Meslin), la tradición (Gisel) hasta la historia de la teología (Congar), la situación de la teología en América Latina (J. Sobrino) o el estudio analítico de los enunciados teológicos (F. Jacques). Los diversos autores ofrecen acercamientos de interés a los temas que exponen, y son, sin duda, un claro exponente de la teología francesa que predomina actualmente. Junto a ellos los capítulos dedicados a los aspectos prácticos del quehacer teológico ofrecen un complemento útil a los estudiantes. (La adaptación española del capítulo de «Lugares y medios» no ha sido, en cambio, muy afortunada).

No es fácil formular un juicio sobre todos y cada uno de los trabajos. Por su valor de cara a la iniciación teológica presentan interés los redactados por Tillard —que peca, sin embargo de minimalismo al tratar del Magisterio— Congar, etc. Pero lo más digno de tener en cuenta en la actual empresa no son tanto los escritos particulares como el telón de fondo que subyace a todos ellos. Nos referiremos más tarde a ese sustrato general.

El *segundo volumen* —y primero de los dedicados a la dogmática— está dedicado, casi en su totalidad a la cristología. Las dos partes de que consta («Alianza y Revelación: Dios habla», y «Mesianismo y redención: Dios salva» —con sus tres secciones: mesianismo, cristología y pneumatología—) encuentran, efectivamente, en Cristo el eje sobre el que gira todo: revelación, mesianismo, cristología, pneumatología.

De los escritos que componen este segundo volumen, el que articula a los demás es el de B. Lauret sobre cristología dogmática. En torno a él se sitúan los de Dupuy («El mesianismo»), Schmitz («Génesis de la cristología apostólica»), J. Doré («Cristologías patrísticas y conciliares») y los de M. A. Chevalier («Pneumatología en la Escritura») y Congar («Pneumatología dogmática»). Algo más diferente, pero también en relación con los anteriores, es el artículo de Duquoc que ocupa la primera parte («Alianza y Revelación») a la que ya hemos hecho referencia.

Una nota esencial que caracteriza a este volumen es la perspectiva marcadamente económica, que tiene aquí, en un grado elevado, las venta-

jas e inconvenientes que a este modo de proceder le son inherentes, y sobre los que no vamos a repetir lo que es conocido de todos. Esta perspectiva económica muestra de modo particular sus limitaciones cuando se trata de incorporarla a obras de carácter introductorio como la que comentamos. En este tipo de obras es preciso atender a la necesidad de un cierto sistema de pensamiento que ayude a incorporar progresivamente el producto teológico. Si un discurso teológico se instala desde el principio en una clave positiva, el trabajo del principiante se hace difícil e ingrato porque se le ofrecen demasiados datos para su capacidad de ordenar y juzgar. A continuación doy algunos ejemplos.

En este volumen no se halla, como solía ser habitual, un estudio dedicado a Dios, al conocimiento que se puede tener de él y al misterio trinitario. Ciertamente se pueden encontrar referencias a Dios y nuestro conocimiento de su misterio (Geffré, Jacques, en el volumen I; Duquoc en el II) pero no parece que la cristología y la pneumatología puedan entenderse plenamente sobre referencias más o menos tangenciales. Así sucede que la perspectiva «teológica» está ausente en puntos centrales. Lo más sorprendente aún es que ese estudio sobre Dios uno y trino no se encuentra totalmente ausente de esta *Iniciación*, porque la «Conclusión» del volumen III es un escrito breve (unas 40 páginas) que tratan del misterio de Dios, a la vez que de otras cosas varias.

Un segundo ejemplo. B. Lauret escribe sobre cristología dogmática. Su estudio viene después del de Dupuy sobre el mesianismo, del de Schmitz sobre la génesis de la cristología apostólica (no se trata, en cambio, de la cristología apostólica en sí misma), y del de Doré sobre la doctrina de los Padres y Concilios. Parecería, pues, preparado el terreno para una reflexión estrictamente teológica. Lo que nos encontramos, en cambio, es que el autor parte casi de cero, ya que primero se centra en la crítica racionalista para después criticar la cristología «desde arriba» o «descendente» (que supone —dice— «desde el principio lo que había que probar, a saber: la divinidad de Jesús», p. 250). El lector desearía encontrar junto a la erudición y agudeza del autor una explicación del enunciado fundamental de la fe, el que dice que «el Verbo se hizo carne». En cambio se afirma con seguridad que Jesús tuvo ignorancia y fe (*Ibidem*). Asimismo critica el olvido del mesianismo terrestre de Jesús durante toda una parte de la historia de la Iglesia debido a haber fundado la cristología sobre la encarnación dejando de lado el destino histórico de Jesús (p. 273).

Podrían multiplicarse la discusión de otras afirmaciones. Pero al final emerge como cuestión radical la de cuál es la naturaleza de la teología. Es verdad que el discurso teológico no puede construirse de espaldas al

discurso cultural y científico —y eso se cuida en esta obra— pero tanto y más es cierto que la teología no consiste en asumir las visiones extraeclesiales de ver las cosas y articular sobre ellas una respuesta que difícilmente escapará a un cierto eclecticismo.

La teología parte de la fe y se desarrolla dentro de la fe. Por eso no parece suficiente con intentar situar a la Cristología o a la Teología en general «en una concepción *biblica* de las relaciones de los *creyentes* con la *historia*, en la que no se pueden separar la dogmática y la ética» (p. 268). Esa relación es sin duda interesante, e incluso esencial, para la teología. Con todo, la teología en cuanto tarea de la Iglesia, en cuya reflexión secular se inscribe la propia reflexión del teólogo concreto necesita ir más allá del acontecer concreto y asimilar como principio para su trabajo lo que la Iglesia cree y vive. De este modo la teología se constituye como una actividad intraeclesial que no carece sin embargo de validez externa, aunque su alcance variará según los interlocutores.

Después de haber examinado las dos primeras partes de la dogmática, recogidas en el volumen segundo, nos resta referirnos a las otras dos, la tercera y la cuarta, recogidas en el volumen siguiente (*el tercero*). La distribución es bastante desigual ya que la tercera parte ocupa 600 páginas, tres veces más que la cuarta y última. Pero vamos lo primero de todo a describir el contenido.

La tercera parte («La vida en el espíritu: el hombre es renovado») comprende las cosmología cristiana (S. Charalambidis), la eclesiología —el capítulo más extenso con gran diferencia— (J. Hoffmann, H. Legrand, J. M. R. Tillard), la mariología (R. Laurentin) y la antropología (L. Caza, D. Mongillo). La cuarta parte trata de la creación y escatología («Creación y escatología»: P. Gisel). Se termina el libro con una «Conclusión» de la dogmática (A. Dumas).

Lo primero que sorprende es la misma estructuración. Así la antropología viene después de la mariología y de la eclesiología. También es curiosa la asociación entre creación y escatología. Y todavía más es la extensa conclusión, debida al pastor A. Dumas, que trata sobre el «Dios único y trino». No se puede evitar la impresión de que cualquiera de estos capítulos podría estar con el mismo fundamento en cualquier otro lugar, ya que no tienen una relación intrínseca con el resto; por su naturaleza podrían encajar en cualquier otra parte.

En cuanto al contenido varía según los diversos autores, como ya se ha dicho respecto a los volúmenes anteriores. No sólo el contenido sino el esquema de cada «tratado» lleva el sello personal de quien lo ha redactado. Una cosa aparece clara y es que, de acuerdo con el título —*prác-*

*tica de la teología*— en esta obra la dogmática y la pastoral no tienen una separación tajante. Esto se ve sobre todo en el largo capítulo sobre la Iglesia en el que, a continuación de un estudio positivo sobre su origen (J. Hoffmann) se pasa a «la realización de la Iglesia en un lugar». El autor de este apartado (H. Legrand) desarrolla, a lo largo de unas 200 páginas, temas como la organización territorial de las Iglesias locales, los ministerios en la Iglesia, la vida de los ministros ordenados, la comunión entre las Iglesias, etc. Sobre todos estos temas el autor ofrece una reflexión interesante aunque en algunos puntos bastante discutible (teología de la vocación, valoración del celibato sacerdotal, etc.).

Otro aspecto que, en este volumen resulta significativo es la separación entre la sacramentalidad de la Iglesia y la eclesiología, y la inclusión de la primera en el capítulo sobre los sacramentos. Al hacer esto, su autor, Tillard, realiza sin duda una opción en sí misma legítima pero que indirectamente tiene efectos sobre el estudio de la Iglesia. Quizás por estar ausente en la eclesiología el estudio la Iglesia como sacramento, el origen de la Iglesia queda en una cierta confusión. J. Hoffmann la presenta como fundada sobre el «acontecimiento Cristo», pero por una iniciativa de la primera comunidad para llenar el vacío causado por la desaparición de Cristo. El autor pone en duda, incluso, la legitimidad del «relanzamiento post-pascual por los discípulos (de la predicación del reino por Jesús) bajo la forma de Iglesia». Al final queda la impresión de que las relaciones históricas entre la Iglesia y la misión de Jesús fueron inexistentes. Con este trasfondo no es de extrañar que el primado romano sea abordado en el capítulo dedicado a la comunión entre las iglesias, y que no quede claro cuál es la diferencia entre el sacerdocio y ministerios en la Iglesia.

La cuestión radical, como ya se ha dicho antes, no es otra que cómo se considera la naturaleza de la teología. Esa idea de la teología nos es dada en la presentación-programa que firman Lauret y Refoulé, directores de la obra. Ahí se nos dice que la situación después del Vaticano II se caracteriza por un «cambio radical» en el que los teólogos han sido los «actores privilegiados» y que ha tenido su efecto tanto en los Seminarios (que han desaparecido o se han transformado en centros de reflexión cristiana) y en el futuro de los sacerdotes, como en «los ritos litúrgicos, considerados como inmutables, y el enunciado de una fe que no puede prescindir de la historia» (p. 17).

Es pues la historia el primer elemento a retener para la idea de teología que esa obra supone. El otro elemento es el pluralismo. Los autores tratan con esta obra de «desarrollar una teología coherente en un tan claro periodo de pluralismo» (p. 18: «dont nous avons vive conscience», añá-

de la edición francesa: I, p. 10). Historia y pluralismo llevan a afirmar que la práctica de la teología es «siempre interpretación de la historia del cristianismo» (p. 19). De estos presupuestos derivan características concretas de la tarea de un modo casi lineal. La interpretación pluralista se consigue por la vía de la pluralidad de autores, no sólo católicos sino de otras confesiones cristianas e incluso de otras religiones. En cuanto a la historia, tiene sin duda un aspecto positivo en cuanto permite que la teología llegue a una mayor autoconciencia de su hacerse en el tiempo. Pero esto no debe suponer una anulación de la verdad, que aunque se dispensa en la historia no es fruto de ella.

Con los presupuestos anteriores se entiende que la variedad y alcance de las diversas aportaciones no tiene límites de ningún tipo, y pueden encontrarse afirmaciones discutibles junto a aportaciones interesantes. De todos modos hay que precisar inmediatamente si se quiere hacer una valoración desde la unidad de la fe ya que no se puede juzgar de la misma manera el escrito de un rabino judío —que, por ejemplo, invita a la Iglesia a que olvide la encarnación del Verbo— que el de un teólogo dominico. En este sentido sólo pueden ser tomados en consideración los autores católicos, mientras que al resto sólo se le puede valorar por su coherencia interna y su capacidad de diálogo. Considero que esta distinción necesaria plantea agudamente la pregunta por la oportunidad de incluir a autores no católicos e incluso no cristianos en una obra de teología católica que pretende, además, ser una iniciación. Me temo que la justificación que se da («la *práctica* actual de la teología... traspasa las barreras confesionales sin que por ello las niegue»: p. 18), es más la expresión de un deseo que una fórmula justificable teológicamente. ¿Cabe, a pesar de todo, alguna justificación? La respuesta es afirmativa, si se maneja una suficientemente amplia noción de pluralismo. A Cl. Geffré le ha correspondido la tarea de exponer esa noción.

Geffré quiere plantear «el problema del pluralismo en toda su agudeza, sin pretender resolverlo satisfactoriamente» (p. 123). Es consciente de que hay hechos irreductibles, como son, por una parte, el hecho del pluralismo, y por otra, la unidad de la fe. A pesar de esos hechos, que aparecen como límites para el trabajo teológico, no ve inconveniente en preguntarse si la aceptación del pluralismo teológico, «incluso de una cierta pluralidad de confesiones de fe», no lleva a prever una nueva forma de ejercicio del magisterio (p. 124).

¿De dónde nace el pluralismo? De «la extraordinaria riqueza del misterio de Cristo, que desborda la posibilidad de toda formulación humana adecuada» (p. 130). Quizás se halle en estas palabras el núcleo de lo que

Geffré enseña sobre el pluralismo. Un poco más adelante sigue: «la fe tiende a la totalidad del misterio. Pero, aunque el conocimiento de fe alcanza realmente la verdad revelada, sólo la posee a través de enunciados inadecuados» (*ibid.*). En el desfase entre el conocimiento humano limitado y «la plenitud superabundante del misterio de Cristo» radica el pluralismo de las expresiones de la fe. Desde otro punto de vista hay también un desfase entre «el caudal de verdad evangélica que lleva en sí la práctica eclesial» y el contenido explícito de las confesiones de fe. No hay, en consecuencia, «identidad entre la confesión de fe dogmática y la palabra de Dios» (*ibid.*). Por eso el pluralismo es el único modo de conocer mejor el misterio cristiano, y es, por eso, «*pluralismo positivo*» (p. 135).

En cuanto a la unidad de fe, Geffré piensa que es legítimo hablar de una «unidad multiforme de la fe en el tiempo y en el espacio, incluso dentro de la confesión católica» (p. 137). La explicación de esta nueva proposición arranca del deseo de justificar al máximo la diversidad sin romper la unidad de confesión de la Iglesia como sujeto englobante de aquella diversidad. Este intento exige la presencia de un «criterio de discernimiento entre un pluralismo legítimo y un pluralismo inadmisibles» (138). ¿Dónde buscar ese criterio? No en el principio de la Escritura, como ha hecho la Reforma protestante, ni en «el principio formal de la autoridad del magisterio (tal como se ha hecho en la Iglesia de la Contrarreforma)». Ambas cosas serían demasiado simplistas, afirma Geffré (p. 140). El criterio de discernimiento debe proceder de una autorregulación de la teología que, sin prescindir de las referencias a la Escritura y al Magisterio, sea más bien el fruto de «una relación proporcional entre varias ideas-fuerza que constituyen la esencia del cristianismo y que se refieren a Cristo como a su centro» (p. 141). Estas ideas-fuerza, que Geffré no concreta especialmente («derivan del Kerigma de la Iglesia primitiva, —dice— pero tienen en cuenta las explicaciones ulteriores, las afirmaciones fundamentales sobre el misterio trinitario y el misterio de Cristo, en particular las consagradas en Nicea y Calcedonia»: *Ibidem*) se caracterizan sobre todo porque son un criterio dinámico, frente al estático que sería la Escritura o el Magisterio. Claro está, que la pregunta que cabe hacerse es cómo, en la práctica, puede llegarse a la aplicación de un criterio tan variable, de forma que se determine cuál es el «pluralismo legítimo» y cuál el «inadmisibles». Remitirse en general a la confesión de fe de la Iglesia, al «*sensus fidei*», prolonga la pregunta pero no da la solución. La resistencia a admitir el papel del Magisterio doctrinal para identificar o no la fe de la Iglesia en propuestas teológicas concretas lleva a la conclusión de que la positividad del pluralismo no conoce límites. La unidad de la fe es entonces, ciertamente, unidad

multiforme ya que no es sino el resultado de la suma de las teologías que logran una cierta audiencia social, y no sólo eclesial. No es seguro, entonces, que pueda seguirse hablando de unidad de fe. Por otro lado, como ya ha sido señalado por autores como J. H. Nicolás, por ejemplo, la propuesta de Geffré no se mantiene en los niveles de afirmación, en cierto modo provisional, que el diálogo con otras teologías parecería exigir. Más bien el tono es categórico y las afirmaciones que *desde su teología* realiza no parecen admitir réplica.

El problema de fondo es doble: por un lado la articulación entre la realidad, conocimiento y lenguaje; por otro la relación entre lo infinito y lo finito. Sin entrar en una crítica a Geffré desde tan abajo, podemos, sin embargo, recordar que la teología católica ha trabajado siempre sobre la base de la analogía; base explícitamente rechazada en esta obra por F. Jacques: «Todo estudio de la referencia de los enunciados religiosos debe partir del hecho de que el soporte metafísico de la *analogía* no tiene ya valor alguno» (p. 515). Considero que éste es un dato de gran interés para entender esta obra, porque sobre él se apoya el modo de entender la verdad e incluso la misma realidad. Si no se logra establecer un puente entre lo divino y lo mundano —sea la analogía, sea la teología de la imagen o cualquier otra—, no será fácil establecer datos o criterios que tengan un valor más elevado que el puramente inmanente. En el fondo los enunciados teológicos pertenecerían a un universo lingüístico —el religioso— cerrado sobre sí mismo, y cuya significación sería principalmente simbólica (algo de esto se fundamenta en el artículo de P. Ricoeur).

Y una última reflexión. La *Iniciación a la práctica de la Teología* quiere ser hoy algo parecido a lo que fue en los años cincuenta la *Initiation théologique* publicada en francés por las mismas ediciones «Cerf». Pero, cabe preguntarse: ¿es posible hoy una empresa como la fraguada en los años anteriores al Vaticano II? En aquella época la unidad del saber teológico ofrecía una consistencia tal que permitía a un solo autor o a un pequeño número de autores redactar de principio a fin un «Curso de Teología» bastante homogéneo. Mucho me temo, sin embargo, que la situación actual haya alterado las condiciones que hacían aquello posible. El movimiento tan rápido —y a veces tan poco profundo— de ideas, fruto de una profunda pasión por el diálogo a todos los niveles, así como el desarrollo sin precedentes de la teología positiva y una inestabilidad existencial y cultural reacia a admitir principios u orientaciones extraintelectuales (el servicio de la autoridad y el Magisterio en la Iglesia actúan a nivel distinto de la teología), todos estos factores producen una sensación de complejidad tal que la única solución que parece hallarse es dividir par-

celas del campo teológico y ofrecerlas a autores variados, representantes de un cierto abanico de posibilidades. Pero entonces el resultado es quizá más un mosaico que muestra la perplejidad del momento y de personas concretas, que un auténtico balance que discrimine lo adquirido por la teología posterior al Vaticano II de lo que ha sido excesivamente contingente. Urge, a mi entender, aclarar más los principios de que se parte, sa- nearlos, integrarlos y dotarlos de la mayor unidad posible. Al teologizar hoy, no se debe caer en la trampa de valorar excesivamente el relativismo ideológico actual corriendo el riesgo de no contar con suficiente apoyo en la fe revelada. Esto es particularmente necesario en el caso de una introducción a la teología.

César IZQUIERDO

Walter KASPER, *Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987, 112 pp., 12 x 19,5.

En este ensayo, el conocido Profesor de Dogmática recoge ideas expresadas ya en diversas conferencias pertenecientes todas ellas al tratado *de fide* y que quieren ser «impulsos para la clarificación y profundización de la fe personal en el mundo actual» (p. 7).

La situación de la fe —declara al principio— resulta hoy en día preocupante, sobre todo por su poco dinamismo: «parece ser una energía cada vez más débil a la hora de conformar la vida y la realidad» (p. 8). Tantos creyentes se hallan descentrados, en lo que Kasper califica como «situación de diáspora», es decir, en un angustioso aislamiento. Esa inseguridad dificulta la transmisión de la fe, que es siempre efecto de la fe viva, capaz de dar testimonio vivo de Cristo.

En este punto, el Autor advierte con clarividencia que no debe esperarse de la teología el principal remedio a esa situación, sino de la Iglesia (p. 9). Con todo, el teólogo puede y debe diagnosticar las deficiencias y proponer a la Iglesia la imagen atractiva de la auténtica naturaleza de la fe cristiana.

¿Cuáles son esas deficiencias? Kasper apunta ya de entrada dos ausencias importantes. En primer lugar, «muchos cristianos no conocen siquiera las verdades fundamentales de la fe de la Iglesia; en muchos aspectos el conocimiento de la fe ha alcanzado hoy día cotas extraordinariamente bajas» (p. 12).

Junto a esta ignorancia doctrinal se presenta otro aspecto preocupante: «muchas de las actitudes básicas de la fe nos resultan extrañas: la acti-