

En definitiva, este libro de Parente, si bien trae a colación momentos dolorosos y situaciones críticas de la historia eclesial reciente, acaba en esperanzado impulso evangelizador; el Evangelio de salvación en Cristo «es el mensaje inspirado del Concilio Vaticano II, lanzado al tercer milenio cristiano, para que, una vez superada la trágica crisis que ha descompuesto al mundo y a la Iglesia, se realice una reconquista de los hombres para Cristo, que sea encuentro y contacto personal, consciente y fecundo, de una vida nueva hecha de Verdad, de Amor...» (p. 176).

José Miguel ODERO

Casiano FLORISTÁN y Juan-José TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, 475 pp., 16 x 24.

Integran esta obra colectiva quince colaboraciones de teólogos españoles —excepto la última, firmada por G. Girardi— repartidas en cuatro secciones: Significación del Vaticano II; Nueva conciencia eclesial; Planteamientos teológicos; y Cuestiones fronterizas. La colaboración de J. M^a. Rovira Belloso —*Significación histórica del Vaticano II*— abre el volumen y es, sin duda, la más ponderada, complexiva y valiosa. Remontándose a un estudio del *Syllabus*, Rovira ilustra lo específico y novedoso del Vaticano II en cuanto temática, actitud y estilo pastoral, luego analiza los documentos conciliares en sus temas más importantes. En todo momento, se muestra consciente del carácter complejo, divino y humano, de la Iglesia que el Concilio desea renovar; y evita por ello la tentación de interpretar el Concilio desde una simplista oposición dialéctica entre renovación y tradición: «El Concilio Vaticano II —afirma Rovira— es un gran bien para la Iglesia, ya que ha servido y servirá para corregir su relación con el mundo y para centrar su vida en el misterio de Cristo latente en ella. Por eso, en el surco del evangelio y de la tradición apostólica que arranca del pasado y mira al futuro, ha de ser *libro de ruta* para la Iglesia de hoy» (p. 45).

El resto de las colaboraciones no tendrán ya pretensiones de estudios globales. Algunas por ceñirse a cuestiones más concretas, otras por adoptar un tono más informal y ensayístico. En esta categoría clasificaríamos las páginas de A. Duato —*Retos a la Iglesia española a los veinte años del Concilio*—, que quieren ser un programa esquemático de acción pastoral para el futuro inmediato. Escrito a vuelapluma parece también el artículo de J. M. González Ruiz, *El Vaticano II: Reforma y restauración*, que entreteje algunos recuerdos personales del Concilio con otras anécdotas de política eclesiástica.

Análisis descriptivos de historia de la teología reciente se hallan insertos en los trabajos de J. M. Castillo, *La teología después del Vaticano II*; A. Torres Queiruga, *La cristología después del Vaticano*

II; C. Floristán, *La Iglesia después del Vaticano II*, y M. Vidal, *La teología moral. Renovación posconciliar y tareas de futuro*. La documentación de todos ellos es amplia. También podrían incluirse en este grupo V. Codina, *De la ascética y mística a la vida según el Espíritu de Jesús* y J. J. Tamayo, *Utopías históricas y esperanza cristiana* (centrado en la escatología). Con todo, estas monografías están gravadas por algunos prepositos que restan objetividad a sus conclusiones. J. M. Castillo es especialmente consciente de ello cuando asigna a la teología una función transformadora y práctica respecto de la realidad eclesial, función muy alejada del realismo teológico orientado a penetrar en la comprensión de la fe recibida. En consecuencia, los autores ignoran en su descripción de la teología posconciliar todo aquello que no consideran progresivo.

Los estudios de Jon Sobrino, *El Vaticano II y la Iglesia en América Latina*, y de G. Girardi, *De la «Iglesia en el mundo» a la «Iglesia de los pobres»*. *El Vaticano II y la Teología de la liberación*, tienen un estatuto muy distinto: son la defensa apasionada de la teología de la liberación, tratando de iluminar su conexión con el Concilio de forma no totalmente convincente. El aprecio por esta teología aglutina, por cierto, a otros colaboradores: Floristán, Tamayo y J. A. Gimbernat —*Fe y compromiso político*—, que centran sus esperanzas en ella.

La aportación del sociólogo religioso J. Martínez Cortés sobre *El proceso de secularización en España* es interesante aunque con las limitaciones propias de las generalizaciones sociológicas que, en 30 páginas, quieren valorar el arco de medio siglo de historia.

Queda aún por mencionar la colaboración de J. M. Díez Alegria, *De la doctrina social de la Iglesia al mensaje social del Evangelio*, que incide muy débilmente sobre el tema del Concilio; y la de L. Maldonado, *Liturgia, sacramentos y religiosidad popular*, esta última particularmente radicalizada por el talante fuertemente polémico que anima sus críticas, nada dialogantes y, en ocasiones, caricaturizadoras.

Al presentar su obra, los editores afirman: «nuestro libro ofrece la respuesta, serena, objetiva y valiente, de los teólogos de lengua hispana —españoles e hispanoamericanos— a voces de espectrales auspicios»; enseguida se aclara que esas voces son las registradas en el *Informe sobre la fe* del cardenal Ratzinger. Pero el ideal de objetividad apuntado no queda realizado en este volumen. Aunque la lista de colaboradores incluya firmas de innegable renombre, no es ni con mucho lo suficientemente completa y representativa como para calificar esta obra, sin más, de «la voz» de los teólogos españoles. Esa voz es, en realidad, mucho más amplia y variada. En definitiva, en esta obra se echa de menos una más serena objetividad. Como ya se ha dicho, hay en ella partes más documentadas que otras, y algunas luces entre muchas sombras. Entre estas sombras cabe señalar temas conciliares importantes que quedan aquí totalmente olvidados. Así, al describir la incidencia sociopolítica de la teología, ¿por qué no se acentúa la legítima libertad política que para cada fiel ha reivindicado el Con-

cilio? Porque el riesgo de un neoclericalismo de izquierda no es un fantasma imaginario en España y en Hispanoamérica. Sobre todo, el carácter misterioso de la Iglesia y la trascendencia de la Revelación, ejes doctrinales del Concilio, no iluminan las reflexiones de este libro sobre la reforma progresiva de las estructuras eclesiásticas, el diálogo con el mundo o la praxis sacramental. La óptica sociologista de la obra vela y oculta igualmente otra importante novedad de la doctrina conciliar: la llamada universal a la santidad.

«Objetivos prioritarios de esta obra —leemos en su Presentación— son: profundizar en el concilio como hecho mayor de la renovación eclesial y en sus consecuencias, y contribuir modestamente a que la transformación histórica propiciada por él no se quede a medio camino, sino que llegue hasta el final» (p. 13). Pero Casiano Floristán y Juan J. Tamayo, editores de esta obra colectiva, no se han propuesto, en cambio, estudiar la doctrina del Vaticano II con la esperanza de hallar en ella, veinte años después, nuevos contenidos o matices. Si abordan esa tarea es sólo indirectamente, en cuanto el Concilio forma parte de algo que sí va a ser objeto de su interés: *la historia* concebida como proceso dotado de sentido absoluto. A lo largo de toda esta obra aparecerá una y otra vez una misma precomprensión histórica como horizonte enmarcador del Concilio: la Iglesia durante siglos se habría retraído del movimiento histórico; la situación llegó a hacerse irresistible y los teólogos más avanzados de la época preconiliar comenzaron un progresivo cambio de actitud; el Concilio supuso el gran paso adelante en tal progreso, un cambio de rumbo en muchas cuestiones. El significado más hondo del Concilio no habría de buscarse, según esto, en sus afirmaciones concretas, sino en su constitución misma como acontecimiento, y entendido éste dialécticamente; es decir, lo más importante del Concilio sería el gesto del cambio, su oposición a la situación anterior. Por eso revisar críticamente el postconcilio desde los textos conciliares, no proseguir *por principio* el proceso de cambio o incluso pretender corregir posibles abusos, sería —en opinión de casi todos los autores de esta obra— un equivocado «restauracionismo», una involución que, aunque se amparase en afirmaciones textuales del Concilio, debería declararse peligrosa y anticoniliar.

La casi totalidad de las colaboraciones que integran esta obra tratan de afianzar esta precomprensión, reiterándola una y otra vez desde temáticas diversas. De hecho —con alguna excepción— se advierte un interés mínimo por la doctrina del Concilio mismo, que queda anegada y superada —quizás violentada, en muchos casos— por el relumbrar de la precomprensión histórica a la que acabamos de referirnos: «Más allá de las actitudes fundamentalistas que se quedan en la letra de los textos conciliares y la convierten en ortodoxia para, desde allí criticar las extralimitaciones del posconcilio, nuestro propósito es —continúa diciéndose en la Presentación del libro— analizar el significado histórico global del Vaticano II para la Iglesia y para el mundo. Más allá de las valoraciones simplistas y esquemáticas que sesgan el mensaje conciliar, queremos estudiar, sobre todo desde el punto de vista teoló-

gico, la evolución o involución de la Iglesia del concilio para acá en el contexto de los cambios producidos en la sociedad» (p. 13).

Aunque generalizar siempre sea impreciso, me atrevería a apuntar que en la desazón e inquietud que impregnan muchas páginas de este libro, se revela algo implícito pero profundo: una concepción característica de la teología y del papel que en el hábito teológico ha de jugar la fe.

Como apunta J. M. Castillo, caracteriza a este «nuevo método de hacer teología» que la mediación entre la Revelación y el saber teológico sea «sobre todo el hecho sociológico, con lo que esta nueva teología ha ganado enormemente en cercanía a la realidad y a los problemas concretos de la vida» (p. 166). La sociologización de esta teología ha introducido en ella ciertamente temas y problemas urgentes, vitales, concretos; pero esa aproximación a la vida humana como «hecho sociológico» conlleva otra mediación: la mediación de las ciencias sociales, construidas a su vez en dependencia expresa o tácita de determinadas filosofías sociales. Es así como pueden introducirse implícitamente en ese teologizar, que renuncia a la guía intelectual de la fe, categorías y actitudes que no han sido juzgadas críticamente y que quizá hacen fuerza a la vida cristiana.

Una de estas actitudes, engendrada por ósmosis simpatética con la cultura criticista dominante, es la desvinculación existencial de la tradición eclesial, desvinculación concebida como actitud dialéctica que es metodológicamente constitutiva del teologizar científico. Sumamente sintomáticas son, al respecto, las palabras con que Díez Alegría describe el objeto de su estudio: «Nuestro modo de proceder será recorrer sintéticamente los avatares del mensaje social del evangelio y de la doctrina social de la Iglesia. Ello nos permitirá situarnos con libertad de juicio y con posibilidades de análisis *frente* a la doctrina eclesial. De este modo se nos abrirá camino para volver finalmente al legado evangélico y a los problemas que plantea» (p. 333). El punto clave de esta afirmación está en que la desvinculación del Magisterio de la Iglesia es entendida como condición de posibilidad para alcanzar verdaderamente la Revelación. ¡Qué contraste con el capítulo II de *Dei Verbum*, que subraya la función inalienable del Magisterio en el complejo y delicado plan divino para la tradición de la Revelación! Sin embargo, también J. M. Castillo coloca esta desvinculación como una de las conquistas de la labor teológica actual: «una de las tareas mayores de los teólogos, en este momento, consiste en buscar afanosamente su libertad» (p. 168), libertad entendida, por lo demás, como autonomía objetiva, que implica el rechazo de cualquier norma magisterial de autorregulación en la fe. La misma actitud preconiza A. Duato cuando declara que esa libertad del teólogo implica la exclusión de toda autocensura, la voluntad de mantener «una disensión lúcida», para conservar «puntos de referencia de un pensamiento cristiano crítico» (p. 403).

¿Cuáles son las consecuencias de esta actitud tan radical tomada por algunos teólogos? Entre otras habría que señalar la génesis de esa

misma desvinculación con la tradición eclesial en grupos de fieles; con la diferencia de que la inmensa mayoría de los cristianos no teólogos que han sido enfrentados contra el Magisterio acabaron al poco por dejar de considerarse cristianos. A este respecto, es extraño que este libro casi no se haga eco de una de las dimensiones más preocupantes de la Iglesia postconciliar: la desorientación doctrinal, la confusión en la fe y en la moral de los cristianos (punto en que ha incidido el reciente Sínodo extraordinario de los Obispos).

Otra de las consecuencias de esa actitud metodológica de algunos teólogos es la incapacidad de un fecundo diálogo teológico dentro del lógico pluralismo. ¿Por qué, si no, esa proliferación de «teologías de» que se suceden unas a otras como sistemas cerrados? ¿No será, en el fondo, porque ese distanciamiento respecto del Magisterio hace imposible la común profesión de la *una fides* y rompe el *sensus fidei* que debía ser base del diálogo teológico?

El Concilio Vaticano II, veinte años después de su clausura, sigue siendo en sus textos un punto de referencia inequívoco dado por el Espíritu de Verdad a toda la Iglesia, también a los teólogos. Ciertamente una hermenéutica profunda del Concilio no debe quedarse en la letra de los textos, pero —si no quiere caer en arbitraria sofística— debe acoger el texto, reincidir constantemente en él y tratar de hallar el espíritu del Concilio en la letra de los textos y en su sentido, sentido que puede decantar una serena investigación histórica sobre la génesis del consenso en el seno del Colegio Episcopal. No es verdad que esta fidelidad a la doctrina conciliar auténtica sea «simplismo», aunque —como el Evangelio mismo— sea una actitud llena de sencillez y aunque resulte palmaria para la inmensa mayoría del Pueblo de Dios.

José Miguel ODERO

Peter EICHER *La théologie comme science pratique*, Paris, Editions du Cerf (Col. «Cogitatio fidei»), 1982, 287 pp., 13,5 x 21,5.

En 1980, Peter Eicher publicaba en Kösel Verlag, de Munich, una obra —*Theologie. Eine Einführung in das Studium*— en la que exponía, en forma de introducción, sus ideas sobre la labor teológica. Dos años después aparecía la traducción francesa, que ahora recensamos. En realidad, como el propio Eicher señala en el prólogo, no es una simple traducción, sino más bien el fruto de una colaboración entre él y el traductor —Jean Piere Bagot— que ha permitido subrayar algunas líneas argumentativas, referidas precisamente a lo que constituye el eje central de suposición: el carácter comprometido de todo teologizar. El cambio de título resulta, a este respecto, altamente significativo. No debe pensarse, sin embargo, que nos encontramos ante dos libros distintos: el texto francés es, ante todo una traducción,