

grada Escritura que pueden recibir muchos calificativos menos el de "asépticas", y que parecen planta inseparable de la tierra que les dio origen.

Lucas F. MATEO-SECO

Z. ALSZEGHY y M. FLICK, *Cómo se hace la Teología*, trad. de R. Rincón, Madrid, Ed. Paulinas, 1976, 267 pp., 13,5 × 21.

Este libro se presenta como una introducción a la Teología, de estilo y enfoque original. Los autores, conocidos por haber explicado los Tratados *De Deo create et elevante*, *De peccato originali*, *De Gratia*, no pretenden hacer obra revolucionaria. Al contrario, declaran varias veces que quieren adoptar una postura moderada y de síntesis entre las diversas corrientes y opiniones. Si quieren, en cambio, desvincularse de la Teología de los "manuales" y acercarse a la mentalidad contemporánea, como explican en la *Presentación* (p. 11 de la ed. castellana).

Los autores, para conseguir su fin parten de la definición nominal de la Teología: Teología es "lo que los teólogos cristianos, especialmente los católicos, designan con este término". Así afirman en la pág. 16, citando en nota a H. Duméry (*Critique et Religion, Problèmes et méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957), con lo cual el significado de la palabra "teología" está determinado por su *uso lingüístico* actual (subrayado original).

Al explicitar la opinión de Duméry, nuestros autores señalan tres funciones de la Teología; la Teología es una actividad de la fe, es una ciencia de la fe y es una función eclesial.

Por tanto, la Teología es el producto del esfuerzo que hace la comunidad para explicarse a sí misma su propia fe y las leyes inmanentes de su desarrollo. En este sentido la Teología es "actividad" de la fe y es "ciencia" de la fe. El dato original es la fe de la comunidad, fe que busca autoexplicarse en términos racionales y científicos.

Desde el comienzo, la Teología se sitúa entre la fe y la ciencia. Pero la fe es, según nuestros autores, algo complejo que no es reductible a una actividad intelectual, sino que es más bien una actitud existencial y dialógica (cfr. p. 18). Después de haber

hecho hincapié casi exclusivamente en el aspecto voluntarista de la fe, los autores explican qué entienden por ciencia.

Ante todo, en un sentido amplio, la ciencia se caracteriza por el recurso a *determinadas fuentes*, a un *método de exacta comunicabilidad* y al empleo de *criterios de verificabilidad* en orden a sus propias afirmaciones (p. 29). Pero, más allá de este sentido amplio, la verdadera opinión de los dos profesores apunta a una idea de ciencia de cuño neo-positivista. El conocimiento científico tiene la tarea de descubrir la estructura en la cual se encuentran insertados los seres. El sentido de las cosas —según ellos— depende de su funcionalidad y, por tanto, el científico debe apuntar, más allá del análisis, a la estructura de las relaciones recíprocas de los seres.

Si esta es la noción de “ciencia” —descripción de la “estructura” de todo lo real— parece muy difícil que se adapte a la Teología, porque esta se enfrenta con un imponderable —lo sobrenatural— que supera la estructura. Pero, por otro lado, si la Teología puede llegar a ser una ciencia, lo será en tanto en cuanto describe una “estructura” de lo religioso. De aquí que Flick y Alszeghy se vean acosados por dos lados: por la fuerte exigencia racionalista y positivista de su pensamiento y por la exigencia de introducir, a pesar de todo, la fe, en su sistema. Pero es evidente que la fe no puede ser ya conocimiento en sentido propio; no puede ser ciencia: no puede ser más que una postura dinámico existencial no justificable racionalmente, un postulado —un a priori— de la vida religiosa.

Entre las dos ideas de “fe” y de “ciencia” que acabamos de exponer nos parece que se sitúa el tercer elemento intelectual de la obra: un enfoque “estructural” de la Teología: la Teología es descripción científica de la estructura eclesial.

“La pregunta que constituye el punto de partida de la investigación teológica suena en estos términos: la vida de la Iglesia, ¿qué significa? Es decir, ¿cómo puede interpretarse, hacerse perfectamente inteligible? (p. 41).

Para contestar, los AA. distinguen entre *sujeto* de la Teología y *predicado* de la Teología. Con esto quieren decir que la Teología es una operación intelectual ejercida por un *sujeto* (la Iglesia) en orden a su autocomprensión (*predicado*). El *sujeto* es entonces la vida comunitaria de la Iglesia, “fenómeno en que el contenido intelectual de la fe está presente, pero todavía en estado precientífico”, y el *predicado* es la formulación exacta de esta “vida comunitaria” reducida a proposiciones científicas, es decir comunicables y verificables. Siendo la Teología una opera-

ción de autocomprensión, el *predicado*, que está al final del proceso y que es algo demostrado, se identifica con el *sujeto*, o, mejor, es el mismo sujeto a nivel científico.

Desarrollando la distinción entre *sujeto* y *predicado* de la Teología, Flick y Alszeghy afirman que *sujeto* de la Teología no puede ser sólo el Magisterio (p. 43: "Las fórmulas del Magisterio *no constituyen una pista de despegue suficiente para la investigación teológica*), sino que debe ser toda la comunidad eclesial. O mejor dicho, la Teología se presenta como "lenguaje de la comunidad eclesial, de toda la estructura "Iglesia".

La vida eclesial, por tanto, que en sentido estricto es una "subcultura", es también acontecimiento lingüístico. Esta vida eclesial, en efecto, además de estar vinculada estrechamente al lenguaje mediante la predicación, la comunicación de contenidos y la liturgia, se realiza a través "de compartir ideas, esquemas conceptuales, comportamientos, apreciaciones, etc." (p. 53). Por supuesto —añaden Flick y Alszeghy— se trata de un evento lingüístico particular: pero ¿en qué sentido? Cabría esperar que se acudiera aquí a un principio sobrenatural, porque el lenguaje de la Iglesia es Palabra de Dios en sentido estricto, y la vida de la Iglesia es la vida del Verbo divino, y del Verbo encarnado. Pero no: la peculiaridad del acontecimiento lingüístico eclesial se reduce sencillamente a tres cosas: el lenguaje eclesial "es radicalmente autoimplicativo, rico en símbolos y atado a formas lingüísticas del pretérito". Donde por autoimplicación se entiende una inmanencia radical, un realizarse a sí mismo. En este sentido, el *predicado* de la Teología es una "interpretación" de la vida eclesial, interpretación dinámica porque "debe establecer las exigencias operativas de su propia fe en el marco cambiante de las situaciones contingentes" (p. 63) e interpretación crítica, porque no sólo determina lo que es —ahora— la Iglesia, sino también lo que debería ser.

La Teología es entonces una función eclesial en sentido pleno, porque establece el criterio de desarrollo y de evolución del fenómeno que la produce: es praxis en sentido propio, con lo que se parece mucho a la política eclesiástica y al gobierno de la Iglesia. Pero este aspecto de praxis no es exclusivo de la Teología: en cierto sentido el desfase entre lo que es y lo que debería ser según las previsiones se da en toda descripción científica y constituye un estímulo para el desarrollo de toda investigación. La diferencia entre Teología y las demás ciencias la constituye, además de la naturaleza peculiar del fenómeno eclesial, el hecho que en Teología el desarrollo doctrinal está causado casi exclu-

sivamente por una tensión dialéctica entre *el pasado y la apertura hacia nuevas experiencias*. La Palabra de Dios, en efecto “nunca se expresa de modo puro, ya que siempre se encarna en el lenguaje de alguna cultura” y hay que tener en cuenta *las situaciones históricas siempre nuevas*. De aquí que la Teología, siendo el lenguaje de la vida eclesial, necesite de una constante “transconceptualización” (p. 70).

Por tanto, la dinámica del desarrollo teológico desemboca, época por época, en “la interpretación en que el teólogo, conociendo la realidad comunitaria de la Iglesia, se pregunta cuáles son las aserciones constatativas, conceptualmente exactas y sistemáticamente ordenadas, por las que, a la luz de la Escritura eclesialmente comentada, en vista de la situación cultural presente, se expresa, explica y juzga esta vida eclesial” (p. 72).

El sentido del desarrollo de la Teología, según nuestros autores, está marcado por tres momentos: el recurso al pasado (Cap. III), la abertura hacia el futuro (Cap. IV), la síntesis (Cap. V). Aparece aquí un esquema de tipo hegeliano: el recurso al pasado tiene la tarea de sentar la tesis teológica, estableciendo su verdadero sentido y sus límites; abrirse hacia el futuro quiere decir tomar conciencia de la exigencia de adaptación de la tesis a la nueva realidad (*aggiornamento*); la síntesis, por último, es la tarea a hacer, el objetivo que se alcanzará por el confluir de distintos elementos, espíritu científico y afán religioso, Magisterio y Teología, libertad y ley, pluralismo Teológico y realidad secular.

En el desarrollo dialéctico de la Teología, el Magisterio tendrá necesariamente una función “conservadora”, es decir de defensa de la interpretación clásica de una verdad; el pueblo fiel tendrá un papel “innovador” rompiendo los esquemas preestablecidos y los teólogos serán los árbitros y jueces de la pelea constante entre fidelidad y renovación.

Por esto se aclara que el legítimo recurso al pasado, no puede ser en absoluto un arqueologismo, sino que debe poseer tres características. Debe ser *existencial*, es decir, debe partir del interior de la experiencia eclesial, debe ser *fenomenológico*, es decir, apuntar no a la “forma” de un dogma sino a su “contenido”, debe ser *hermeneútico*, es decir, atender al contexto histórico y social (leyes inmanentes de la comunidad creadora), para interpretar correctamente un dogma.

El abrirse hacia el futuro, a su vez, también deriva de múltiples factores: la pluralidad de temas teológicos, la pluralidad de posturas intelectuales y, sobre todo, la exigencia de “adaptar el mensaje cristiano y la mentalidad contemporánea” (p. 108).

Esta exigencia de "adaptación" tiene dos características: debe aceptar la mentalidad actual como un dato firme e indiscutible, y debe ser permanente, es decir, constantemente renovada.

La "adaptación" lleva consigo una triple tarea: la de interpretar teológicamente (es decir, según las leyes de la sociología religiosa) la realidad religiosa; la de interpretar religiosamente las realidades profanas (es decir, descubrir el sentido sagrado que tiene lo humano); la de sustraer la religión a las interpretaciones profanas (es decir, rechazar los condicionamientos de las opiniones políticas).

Por lo que se refiere a la edificación de un nuevo "sistema" teológico (operación que nuestros autores llaman *síntesis*), Flick y Alszeghy, después de haber señalado la insuficiencia de varios esquemas (el esquema que sigue la *Historia Salutis*, el que se apoya en la riqueza de contenido de un concepto, el que sigue la vía media entre conceptos opuestos y correlativos), proponen como alternativa —sin ocultarse que siempre será algo imperfecto— un sistema apoyado en el dinamismo del conocimiento: se trata de reconstruir la historia de un dogma a través de las épocas, y esta misma reconstrucción constituirá una profundización.

En cualquier caso, sea cual fuere el esquema que se adopte, existen dos condiciones que habrá que respetar siempre en el quehacer teológico: la imposibilidad de volver a una formulación "mágica" (es decir pre-analítica) del dogma, y el respeto del "pluralismo". El Magisterio tiene, por supuesto, la tarea de recordar el valor del *lenguaje de la fe*, pero entre sus decisiones, "constituyen criterios definitivos y sin apelación las definiciones dogmáticas, pero leídas en el contexto histórico en que se han formulado" (p. 163), mientras que todas las demás intervenciones tienen como fin, sólo "indicar por qué caminos conviene (o no conviene, respectivamente) moverse en un contexto cultural particular, para conservar intacta la fe" (p. 164).

El libro de Alszeghy y Flick se presenta un resumen, como un ensayo dirigido a los profesores y a los estudiantes de Teología para buscar una nueva perspectiva de estudio. Más que de un manual, se trata, pues, de una obra de tipo "culturalista". En este sentido, es evidente la dependencia ideológica de autores como K. Rahner y E. Schillebeeckx, entre los católicos, y como W. Pannerberg y P. Tillich, entre los protestantes.

El tono fundamental de este ensayo es el de buscar una síntesis entre la Teología y los resultados de las ciencias positivas. Pero, aparte la ambigüedad de este planteamiento, Flick y Alszeghy han aceptado, más que el pensamiento científico en general,

una orientación especulativa muy concreta: el neo-positivismo evolucionista, filtrado a través de Teilhard de Chardin, cuya inseguridad científica y filosófica es notoria.

Es cierto que Flick y Alszeghy no se adhieren al neodarwinismo de las teorías que quieren explicarlo todo en base a la combinación azar-selección (como por ejemplo hace Monod), pero pagan al positivismo un fuerte tributo.

En definitiva, lo que se nota en la obra de nuestros autores es el hecho de recuperar, con afán quizá apologético, las simpatías del mundo de las ciencias positivas. Desgraciadamente este deseo, que parte de la opinión de que los resultados de la ciencia experimental son los únicos ciertos (opinión, en muchos casos, falsa, y necesitada de matices siempre), lleva a Flick y Alszeghy a revisar la interpretación del Magisterio y de la Sagrada Escritura (primeros capítulos del Génesis y Rom 5, 12), superando los límites de la doctrina católica, cosa que se debe al rechazo inicial y no suficientemente justificado del monogenismo.

Al querer recuperar, en un sistema positivista, el "contenido" del dogma del pecado original, para no caer en el materialismo absoluto, se les ha ofrecido la solución de dar del dogma una interpretación en clave existencial, y, más allá del tema concreto del pecado original, dar una interpretación existencial de la misma fe y de toda la Revelación, en la línea ya trazada por K. Rahner, por W. Kasper y por Teilhard de Chardin. El pecado personal de Adán se ha transformado en un pecado de toda la humanidad, se ha hecho solidario con el mundo del pecado, y consiste en última instancia (como pecado presente en nosotros) en la posibilidad que tenemos de decir a Dios que no.

En cuanto al individuo, al hombre actual, hay que tener presente que toda vida religiosa no es más que una "respuesta" cósmico-evolutiva hacia Dios. Situarse en esta corriente ascensional —por medio de la opción fundamental— es la "santidad", negarse a esta opción es el pecado (el único pecado).

De modo coherente con lo anterior, y sobre todo con la inspiración existencialista de fondo, la fe no puede ser, en este contexto, sino una opción pre-racional, un "orientarse hacia Dios", un "elegir a Dios". No se puede hablar de motivos racionales de credibilidad ni de normas éticas fijas. Junto con esto, la misma noción de individuo se tambalea: la dimensión colectiva del hombre domina en la escena. Así como la verdad se transforma en lenguaje, así la "persona" se disuelve en la relación social.

En resumen, las raíces de todas estas concepciones, inspiradas en los pensadores neo-positivistas (Carnap, Wittgenstein, Bühler)

y fenomenologistas (Scheler, Schillebeeckx), se pueden reducir a tres: el positivismo racionalista, el existencialismo fideísta y el reduccionismo sociológico.

La falsedad de los supuestos de estas tres posturas es evidente, precisamente porque niegan, cada uno a su manera, el hecho de la Revelación, la existencia de una verdad objetiva y la noción misma de sobrenatural.

Renunciar al fundamento firme de la objetividad de la Revelación nos parece la causa de la incoherencia más grave de tipo interno de todo el libro, es decir, aceptar el carácter absolutamente apriorístico de la fe; reaparece aquí la típica visión de la fe que ya fue de Lutero: Flick y Alszeqhy quieren dar una estructura científica al contenido de la fe, pero, al mismo tiempo, la fe que ellos postulan es una fe absoluta que no se apoya en ningún elemento racional; y entonces cabe preguntarse: ¿cómo puede pedirse a una misma persona que sea racionalista (y hasta positivista) en todo su quehacer intelectual, menos en el aceptar el "dato" de la naturaleza sobrenatural de la Iglesia? ¿Por qué precisamente la Iglesia se escapa a una investigación "científica"?

En cuanto al problema de incorporar en la Teología los datos de las ciencias positivas, es de notar que la Iglesia no se opone a la *evidencia* de los descubrimientos científicos, pero sí se opone a las hipótesis no confirmadas que contrastan con el dato de la Revelación.

La postura de la Iglesia es la de mirar con confianza los resultados de las ciencias positivas, con tal que sean fruto de un hábito *verdaderamente científico* y no conclusiones precipitadas y parciales, frecuentemente viciadas por un prejuicio antireligioso. La Iglesia sabe bien que la mente humana puede conocer la verdad con certeza y confía en que la conoce de hecho, pero afirma al mismo tiempo que toda verdad viene de Dios, y por tanto entre los datos de la Revelación y los descubrimientos de las ciencias no puede haber contradicción.

Por eso, lo que es defectuoso no es la Revelación sino el positivismo que pretende elevar a norma universal de la verdad un método de investigación útil y eficaz pero necesariamente parcial. Hay que recordar, en todo caso, que el poligenismo ni está demostrado ni puede serlo, debido a la escasez y fragmentariedad de los descubrimientos paleoantropológicos, y que se presenta, por tanto, más como una hipótesis filosófica (no suficientemente justificada), que como una hipótesis científica.

La postura de Flick y Alszeghy con relación a la fe, además del defecto que señalábamos antes, nos parece ambigua por un doble motivo: en primer lugar porque no defiende suficientemente el valor sobrenatural del acto de fe, y, en segundo lugar, porque, en la práctica, niega el valor noético de la fe para reducirla a una simple praxis religiosa sin contenido.

El sociologismo, por último, tal como se manifiesta en la obra que estamos estudiando, tampoco está suficientemente justificado. Nadie niega que el ambiente, la educación, las relaciones sociales puedan influir en el individuo: todo esto es un dato de sentido común. Pero decir que "toda ciencia (es) una investigación que se promueve en el seno de la comunidad e, incluso por obra de la comunidad" (p. 37), y emplear esta afirmación como principio absoluto y constitutivo de toda actividad intelectual, representa uno de los últimos estadios de la pérdida del ser: precisamente lo que es característico de un sujeto, es decir su pensamiento, como expresión de una subsistencia individual perfecta e incommunicable (que, en el caso de los entes racionales, es la persona), se reduce al lenguaje, y su misma personalidad a la pura relación, que, entre los accidentes, es lo que tiene el mínimo de realidad. El ente se define por la casi-nada: esta es la paradoja inaceptable de la filosofía fenomenológica que Flick y Alszeghy emplean.

A través de este largo examen, del cual pedimos perdón al lector, hemos llegado a una conclusión que se nos hace duro escribir: el libro de Alszeghy y Flick, aún ofreciendo algún que otro elemento sugerente, es en realidad una explicación de *Cómo no se hace Teología*. De un punto de partida incorrecto (que la Teología estudie la vida eclesial), vienen unas conclusiones equivocadas (relativismo dogmático, historicismo, papel de los teólogos, papel del Magisterio).

Los autores no quieren colocarse ni entre los teólogos "innovadores", ni entre los "conservadores" (que se nos perdone esta fea terminología en aras de una mayor claridad): protestan públicamente de querer adoptar una postura ecuaníme, pero, en realidad, se inclinan constantemente, desde el punto de vista filosófico, hacia la "otra" hipótesis teológica, como ellos dicen (cfr. pág. 34), y esto *sin ningún motivo válido*: si tuviéramos que indicar la causa de esta opción, diríamos que es el haber abrazado la causa del poligenismo. Pero, frente a la disolución de la fe individual en la naturaleza comunitaria de la Teología, podríamos también preguntar: ¿es antes el individuo o la comunidad? ¿el lenguaje es producto de los sentimientos personales o de la es-

estructura social? ¿cómo es compatible la función crítica del teólogo con la necesaria evolución positiva del mundo según el esquema theilhardiano? Son todas preguntas que quedan sin respuesta.

Es doloroso ver cómo el no querer ceder en ese punto doctrinal (el poligenismo) ha arrastrado a los dos autores tan lejos, hasta poner en discusión y en tela de juicio todo el quehacer teológico. Se trata de una demostración poderosa *per absurdum* de que la doctrina del Magisterio o se mantiene integralmente o no se mantiene: no se puede prescindir de una verdad doctrinal, por secundaria que parezca, sin que se tambaleen los fundamentos mismos de toda la Doctrina. Secundariamente habrá resultado claro también otro tema: colocarse en una perspectiva filosófica de inmanencia acarrea en Teología consecuencias funestas, precisamente por impedir la aceptación sencilla y humilde de lo que Dios quiso revelarnos, tal como es propuesto por el Magisterio.

Claudio BASEVI

Hans Rossi, *Die Kirche als Personale Gemeinschaft. Die kommunitive Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* Köln, Hanstein Verlag ("Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie", 25), 1976, 173 pp., 16,5 x 24.

El trabajo que comentamos fue presentado en 1974 como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Una reelaboración posterior del Dr. Rossi, ahora Delegado para la formación del Clero en la diócesis de Zürich, ha enriquecido y preparado la tesis para la publicación.

Se trata de un excelente estudio sobre la Iglesia en base a los documentos del Concilio Vaticano II. La perspectiva elegida por el autor para su investigación le ha llevado a detenerse de modo especial en los aspectos comunitarios de la Iglesia que se mencionan en el título y señalan la intención del libro. Pero no es un trabajo hecho solamente a partir de libros y documentos. El autor ha querido y ha sabido impregnar las páginas con su rica sensibilidad y experiencia pastorales.

La obra consta de dos partes. Precedida de un breve capítulo de Introducción y consideraciones metodológicas, la parte primera analiza la Iglesia como *Misterio*. El autor se apoya en la riqueza de esta categoría cristiana central, y en lo que estima