



vacación litúrgica, la piedad del sacerdote, su apostolado, su trabajo, su relación con los hermanos, su escondida unión con Cristo. Destaquemos su neta postura en pro de la pureza de la fe (pp. 193-214), sin la cual todo se arruina en la vida sacerdotal y eclesial.

El Cardenal Wright, Prefecto de la S. Congregación para el Clero, hace notar en el prólogo cómo estos escritos de Hengsbach respiran el influjo de su tesis doctoral, dedicada a la naturaleza de la predicación según San Pablo. "En su discurso —dice Wright— se encuentran a menudo los términos más en boga entre los llamados católicos postconciliares, pero aquí no se trata de una mera cuestión de palabras: la sustancia que hay detrás es siempre, con una expresión *aggiornata* y actual, la que encontramos en toda la tradición espiritual católica a partir de San Pablo" (p. 8).

P. RODRÍGUEZ

J. L. ILLANES, *Cristianismo, Historia, Mundo*. (Ediciones Universidad de Navarra), Pamplona 1973, 237 pp.

Se aborda en este libro la consideración teológica de la existencia del hombre en el mundo y en la historia, cuestión básica para entender en sus justas perspectivas el quehacer y la misión del cristiano; cuestión, por otra parte, cuyo desarrollo en los escritos de estos últimos años puede calificarse con toda justicia de accidentado. Baste recordar el efímero florecer de "teologías" —teología de la muerte de Dios o de la secularización, teología política, teología de la revolución, teología de la esperanza—, que, en su rápido marchitarse, parecen indicar la pobreza del "humus" filosófico y teológico que les hizo nacer en una agitación que impedía, además, la seriedad en el análisis de los planteamientos y la serenidad sapiencial.

El prof. Illanes divide su trabajo en tres partes. La primera es dedicada, fundamentalmente, al análisis de los conceptos secularización y consagración. En dos capítulos —"¿Qué es la secularización?" y "Para un análisis de la idea de consagración"—, tras exponer el origen histórico de cada vocablo y su evolución posterior, señala las diversas acepciones de que han sido objeto, así como el subsuelo filosófico que da razón de las diversas interpretaciones que ha sufrido el fe-

nómeno de la secularización. “Estas interpretaciones —concluye el A.— son fundamentalmente tres. En dos de ellas (la racionalista ilustrada y la dialéctica de Bonhöffer, Cox, Metz, etc.) la palabra secularización tiene un sentido absoluto y se aplica a la historia entera, cuyo sentido se alcanza precisamente cuando se la concibe como orientada hacia una secularización o reducción del hombre a la esfera mundana. El acontecimiento de la secularización, es decir la toma de conciencia de ese sentido, es considerado por consiguiente como el momento central de la historia, a partir del cual debe ser juzgado todo el pensamiento precedente; de ahí que unos (los autores racionalistas) interpreten la religión, la metafísica, etc., como etapas que son superadas e integradas por el ateísmo, y que otros (los llamados teólogos de la secularización) postulen la necesidad de reformar todo el lenguaje cristiano precedente. La tercera de esas interpretaciones da en cambio a la palabra secularización un significado más restringido y más cercano al histórico-jurídico original: la aplica en efecto a un proceso histórico completo, reconociendo su importancia pero afirmando al mismo tiempo que tiene un alcance y unas consecuencias limitados... Las dos primeras interpretaciones son, a nuestro juicio, inaceptables: la racionalista, obviamente, porque implica el ateísmo; la de los llamados teólogos de la secularización, porque es fruto de un compromiso concordista que compromete la fe. Ambas presuponen una concepción de la filosofía de la historia que ve en ésta el proceso de la construcción absoluta de la verdad, es decir, que reduce la verdad a devenir, concibiendo la historia no como el realizarse de los seres, sino como la génesis de los estados de conciencia, con el consiguiente riesgo de caer en el totalitarismo ideológico o en el historicismo a que antes hacíamos referencia. Y, más radicalmente, de hacer del devenir inmanente del mundo la única realidad, negando por tanto a Dios, consecuencia ésta implicada en su propio punto de partida y que, si se evita, será —a nuestro parecer— gracias sólo a incoherencia intelectual o a una pirueta de tipo irracionalista” (pp. 44-45).

Los dos capítulos de la segunda parte —“Secularización y muerte de Dios” y “Mundinidad del mundo y teología política”— constituyen una exposición y valoración crítica de esas dos posiciones —la llamada teología de la muerte de Dios y el intento teológico de Juan Bautista Metz—, que alejados en la intención, tienen en común no sólo el objeto estudiado, sino

bastantes presupuestos de los que parten. “Podemos por eso concluir —leemos en la página 100— nuestra exposición volviendo a la afirmación que antes hacíamos: la Teología de la secularización ha desarrollado precisamente el momento más negativo de las instancias de Bonhöffer: su crítica o, por mejor decir, su desconocimiento de la metafísica. Sus representantes no han sabido en suma captar lo que había de positivo y de válido en su deseo de superar el deísmo, para, a partir de ahí, elevarse a una profundización en la verdad cristiana que superara los equívocos a que su tradición doctrinal está expuesta, sino que, al contrario, se han mantenido en un deísmo racionalista, haciendo así cada vez más grave la crisis que experimentaban”. Y tras un largo análisis del iter teológico seguido por Metz, concluye: “De hecho, a nuestro parecer, una teología como la que subyace a los planteamientos de Metz consigue hablar de Dios gracias sólo a una confusión constantemente mantenida entre trascendencia y trascendentalidad, que permite yuxtaponer una filosofía agnóstica y una fe de tipo fideísta, es decir incapaz de engendrar inteligencia. La vida intelectual del cristiano, tal y como Metz la concibe y como la hemos visto en ejercicio en las páginas de *Teología del mundo*, está constituida por una analítica trascendental que aspira a poner de relieve la subjetividad del conocimiento y la autotranscendencia del espíritu, y una fe (una teología dogmática) que presenta la realidad divina como término de la libertad humana, pero que no influye en la vida racional de la inteligencia. Nos encontramos en suma ante dos nihilismos tangenciales: un nihilismo de la fe que afirma el destino eterno del hombre, pero que se proclama carente de toda palabra sobre la situación actual en el mundo; y un nihilismo de la razón, que se presenta como comprensión de la mundanidad humana, pero que calla sobre el sentido último de la realidad” (pp. 149-150).

En la tercera parte, el Autor desarrolla positivamente algunos presupuestos y elementos que estima imprescindibles para una comprensión teológica del mundo. Dividida en cuatro capítulos —“Presupuestos para una teología del mundo”, “Hacia una comprensión cristiana del mundo”, “La Iglesia en el mundo” y “El amor cristiano al mundo”—, constituye la parte más importante del libro, del que las anteriores han sido un necesario y conveniente desbrozar la maleza del camino. “Todo intento de intelección teológica del mundo y de

la historia debe situarse en el interior de un teocentrismo de la comprensión y desarrollarse a partir de él. Una consideración teológicamente acabada del mundo es pues la que lo conoce como mundo querido y creado por Dios e incluido por El en el designio que encamina todas las cosas hacia la constitución del reino escatológico. Es a partir de ahí, y con relación a este misterio central, como puede y debe plantearse una teología del mundo; que, tal y como nosotros la entendemos, equivale a preguntarse: ¿qué relación hay entre el tiempo y la eternidad, entre la historia y la consumación final?, ¿qué lugar ocupa en la vocación divina del cristiano la acción temporal, el actuar en el mundo, la tarea política y civilizadora?, ¿cómo se estructura la comprensión por parte del hombre de su situación histórica y vocacional?" (p. 163).

La obra, en su complejidad, exigida por la misma cuestión, guarda un estricto orden y una estrecha coherencia: puntualización de los términos y conceptos usados, exposición y valoración crítica de las corrientes de pensamiento más divulgadas, enumeración de aquellos presupuestos —teológicos y gnosológicos— cuya constante presencia en el tratamiento de este tema se estiman imprescindibles. Esta coherencia no es sólo formal: a la disciplina y rigor mental con que el Autor procede, se suma el que cada una de las afirmaciones brota con espontaneidad y sin violencias de una línea de fondo que aflora en todas las páginas de este libro: la convicción de que sólo una comprensión teocéntrica del mundo descubre el profundo sentido y validez de las cosas; más aún, que sólo ella es capaz de fundar adecuada y radicalmente los valores humanos, y la entidad y consistencia de lo secular.

Esta perspectiva teocéntrica proporciona al Autor, además, un don envidiable en estos momentos: ese sentido de las proporciones, de la contingencia, esa serenidad que rechaza fácilmente la obsesión de convertir un determinado momento histórico, una situación concreta, en centro y eje del pasado y del futuro. Obsesión morbosamente acariciada por algunos autores al tratar estos temas. "Es característico del pensamiento de Metz, de Cox, de Hamilton, etc. desembocar en una valoración del mundo o de la secularidad a partir de una reflexión sobre la coyuntura cultural contemporánea, y articular toda su teología en dependencia constitutiva de esa reflexión. Este hecho podría no tener más importancia, si no fuera por *el valor normativo que conceden a esa cultura y la*

identificación que establecen entre ella y el racionalismo, lo que conduce a los errores y equívocos que hemos ya analizado" (p. 163).

Nos encontramos, pues, ante un auténtico trabajo de *teología del mundo*, vigoroso y coherente, elaborado con conocimiento del panorama actual y criterio libre de prejuicios y obsesiones. Pero, ¿qué clase de consideración merece con justicia llamarse consideración *teológica* del mundo? El Autor expresa su pensamiento con notable claridad: "Gramaticalmente la expresión (teología del mundo) implica una realidad, el mundo, y una perspectiva desde la que esa realidad es considerada. Entendemos pues por teología del mundo un conocer y juzgar del sentido de la historia de la creación entera a partir de lo que la fe nos revela sobre la vida de Dios y su decreto de elevación y salvación. Es decir, designamos con el vocablo mundo a la totalidad de lo creado en cuanto tiene en el espíritu (humano y angélico) su culmen, y se nos presenta por tanto no como un cosmos inanimado, ni como un eterno sucederse de ciclos o de un acontecer sin sentido, sino como una historia que recibe su significación de la realización de los fines trascendentes (comunidad con Dios) a los que el espíritu está llamado. Y al hablar de perspectiva teológica nos referimos no a una visual meramente formal y vacía en sí de contenido, sino a un conocer en Dios y desde Dios" (p. 151).

Quiere ello decir que se trata no solamente de un conocimiento que parte de la fe, sino de un conocimiento constantemente fecundado por la fe. En el quehacer teológico, fe y razón han de estar estrechamente entrelazados, superando la mera yuxtaposición en que quisieron situarlas los racionalistas del siglo XIX. En efecto, "la fe es vida del hombre, y, por tanto, también de su inteligencia, de forma que incide, y radicalmente, en la comprensión total que el hombre tiene del mundo... Siendo el hombre un ser creado obtiene una comprensión acabada de sí y del mundo sólo cuando se reconoce como criatura, y por tanto venido de y dependiente de Dios de quien recibe el ser" (p. 152).

Por ello, pondrá de relieve que cualquier comprensión cristiana del mundo y de la historia ha de tener como presupuesto básico, a cualquier nivel, la consideración creatural del mundo y del hombre. "Plantear así el tema, escribe el Autor teniendo presente la situación actual, equivale ciertamente a

dar por resueltos de entrada algunos de los problemas centrales de la historia del pensamiento: la realidad de un Dios personal, la verdad de nuestro conocimiento sobre El, la posibilidad y la plenitud del valor noético del acto de fe. Pero toda teología, a menos de negarse a sí misma, se inicia a partir de ahí: actuar de otra manera sería por eso dar pruebas de incoherencia. (Eso, obviamente, no excluye que el teólogo pueda volver sobre esos *preambula fidei* y justificarlos críticamente, pero sí implica que esa vuelta no se realiza a través de la duda, sino de la reflexión en la verdad poseída y que, por tanto, no se hace depender de ella el ejercicio del *intellectus fidei* o teología en el sentido más pleno de la palabra" (pp. 151-152).

Esta neta y rotunda confesión de fe, que ha de manifestarse en la fecundación de todo el iter teológico, es hoy y en este tema particularmente necesaria: "Lo que el momento presente de la teología requiere no es un silencio equívoco sobre Dios y las cuestiones últimas, sino al contrario una afirmación neta y clara de la fe con todas sus implicaciones y todas sus exigencias. Y enfrentarse con los problemas con la actitud de fondo propia de esa gran tradición cristiana de la que un Orígenes, un Gregorio de Nisa, un Agustín de Hipona, un Tomás de Aquino, un Pascal, un Newman, son figuras señeras. Lo que implica, de una parte, apertura a las necesidades y valores del propio momento histórico, y de otra el reconocimiento decidido de la fe como punto de partida radical del conocer cristiano, es decir, no sólo como fuerza que fundamenta el actuar, sino como luz que guía a la inteligencia en su función de análisis y comprensión de la realidad" (pp. 15-16).

La urgencia de esta necesidad viene confirmada por el análisis de la minimización y fragmentación con que se presentan las diversas "teologías" —de la secularización, de la revolución, etc.—, todas ellas fuertemente influenciadas, directa o indirectamente, por la problemática de fondo de la teología dialéctica. "El resultado de ese estudio —que me ha llevado a enfrentarme con la idea de secularización, dada la función catalizadora que ha desempeñado en todos esos planteamientos—, ha sido una confirmación de la insuficiencia de la teología dialéctica, y, en general, de toda teología que para resolver el problema del ateísmo, dé entrada al principio hegeliano-heideggeriano de la negatividad de la conciencia trascendental. Toda visión del hombre como ordenado constitu-



cionalmente a lo finito, cierra en efecto la posibilidad de afirmar su ordenación a Dios o la reduce a un postulado de naturaleza fideísta. La coherencia de un pensamiento depende de la radicalidad con que se afirma el punto de partida: todo intento de llegar a una comprensión cristiana del mundo debe pues partir de una perspectiva claramente teologal, es decir de la afirmación de la ordenación natural de la inteligencia humana a Dios y del reconocimiento de la fe entendida precisamente como iluminación de la inteligencia” (pp. 16-17).

En esta perspectiva teologal se sitúa el Autor a la hora de hablar de la consistencia que en sí tiene el mundo, de las relaciones Iglesia-mundo o de la diversidad de vocaciones eclesiales. Es en esta perspectiva y en este clima donde brota lozano el amor cristiano al mundo: “La actitud del cristiano frente al mundo no puede ser la de aversión, sino la de amor. El mismo desprendimiento de que antes hablábamos —y cuya necesidad no se puede olvidar— no nace de desamor, sino del amor mismo; ya que dada la situación peregrinante en que nos encontramos, el desprendimiento es condición indispensable para realizar un amor verdadero. Sólo a través del desprendimiento, está el hombre en condición de amar al mundo de manera que ese amor no degenera en egoísmo o en un cerrarse a la plenitud a que Dios destina su creación. Se trata, en suma, de amar al mundo, más aún de amarlo apasionadamente, pero de amarlo en Dios y desde Dios, fuente de todo amor verdadero” (p. 235).

L.-F. MATEO SECO

J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *El sacramento de la penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual*, Colección Canónica, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1972, 260 pp.

José María González del Valle es Profesor de Derecho de la Persona en la Universidad de Navarra. En su línea de investigación abundan los temas sacramentales. En su día dimos noticia de una obra suya breve, pero de notable interés: *La libertad en la ordenación* (Vid. *Scripta Theologica*, 3 (1971) 608-610); nos ocupamos, ahora, de otro de sus libros, relativos a la penitencia.