

tribución de gran alcance vaya madurando y que un día nos podamos enriquecer con ella. Haber acertado con el diagnóstico de la situación ya supone un paso firme hacia delante.—GABINO URIBARRI, S.J.

ALVIAR, J. JOSÉ, *Escatología* (EUNSA, Pamplona 2004), 365p., ISBN 84-313-2176-8.

Tras la publicación en el 2001 del rico y cuidado volumen *Escatología. Balance y perspectivas* (recensionado en el número 304 de esta misma revista), aguardábamos con expectación la llegada del Manual de Escatología del Dr. José Alviar —Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra—, que hoy presentamos, y del que aquella obra fue prolegómeno y preparación fecunda.

El manual presenta una sólida estructura pedagógicamente trabada. Tras una breve presentación y un primer capítulo (17-47) de carácter introductorio donde el autor se detiene en la clarificación de la noción cristiana de «escatología», se explica la lógica del manual y su estructura. Se trata de un texto construido sobre el *eje escatología incoada-escatología consumada*. Siguiendo la pauta trazada por la mayor parte de los tratados modernos sobre escatología aborda al comienzo la cuestión del fin en su radicalidad para descender en un segundo momento desde la plenitud descrita hacia el proceso y los acontecimientos que nos conducen a ella. La *Parte Primera* comienza, por ello, ocupándose de la consumación del proyecto de Dios: *la parusía* (Cap. II, p.51-93), para a continuación dedicar dos largos capítulos al *Reino de Dios*, meta de la historia de la salvación y misterio de *koinonía* final (Cap. III, p.95-120; Cap. IV, p.121-179). A esa plenitud de comunión y participación llegamos por *la Resurrección*, «vertiente creatural del misterio escatológico» a la que el manual dedica el Capítulo V (p.153-179), para finalizar tratando de mostrar cómo dicha consumación escatológica afecta también al cosmos con su efecto transfigurante: *los nuevos cielos y tierra* (Cap. VI, p.181-189). Seguidamente, aunque rompiendo un poco la lógica que pareciera debería derivarse de presentar «*el Juicio como corolario de la parusía*», se le dedica a este tema el Cap. VII (p.191-206), que funciona, en cierto sentido, como pórtico de los dos últimos de esta parte: *Vida eterna* (Cap. VIII, p.207-237) y *Muerte eterna* (Cap. IX, p.239-259). Tras haber examinado en qué consiste la consumación del proyecto de Dios para la creación en general, la *Parte Segunda* pasa a considerar, más concretamente, el proceso por el que los individuos se adentran progresivamente en el *éschaton*. Este proceso es contemplado —desde unas coordenadas claramente cristológico-pascuales—, como la paulatina inserción de la humanidad en Cristo, de ahí que el primer capítulo pivote alrededor del *bautismo* y *la vida postbautismal* (Cap. X, p.265-280), para detenerse seguidamente en el acontecimiento que sella nuestra vida terrena, *la muerte*, y nos posibilita con-morir con Cristo para *resucitar* con él (Caps. XI y XII, p.281-322). Un *Excursus* en torno a los debates existentes alrededor de la *Escatología intermedia* (p.323-332) funciona como un gozne entre el punto final de la vida terrena y *la purificación ultraterrenal* (Cap. XIII, p.333-354). Aunque el manual ofrece en sus últimas páginas una *Bibliografía Selecta* (p.255-369), cada capítulo concluye con una indicación bibliográfica particular, articulada en las mismas tres partes

que estructuran de modo general cada capítulo: *parte bíblica, parte histórica, reflexión teológica*.

Esta sólida y pedagógica estructura, que como un arco se extiende desde nuestra vida terrena hasta la consumación final, es sostenida por una buscada y adecuada «clave de bóveda» que, a mi modo de ver, es la aportación más rica del autor y que le permitirá, a su vez, ofrecernos un manual que lejos de situarnos ante una «física de las prostimerias», destaca en todo momento el carácter dinámico del tratado y la necesaria y constante interconexión del mismo con la cristología, la antropología, la soteriología, la eclesiología y la pneumatología¹. La piedra caballete de la que hablamos, es la categoría «acercamiento» que permite comprender la existencia humana y su destino —junto con el de la totalidad de la realidad creada— como un proceso relacional de constante aproximación divina hacia su creación orientado al «establecimiento de una comunión máxima con sus criaturas» (29). De este modo la clave de bóveda que sostiene la estructura del manual funciona también como clave de lectura que da unidad al tratado y trasmite la intencionalidad última del autor a lo largo de su desarrollo: *la relación persona humana-personas divinas*, comprendida básicamente *como acercamiento de Dios* y, en un sentido menos acentuado, como *movimiento de respuesta de la criatura* que constantemente es llamada y solicitada por su creador.

Esta opción se descubre muy *interesante* en varios sentidos. En *primer lugar*, evita el aislamiento de la escatología como un apéndice final que se añade al resto de los tratados. Es decir, esta sería una elección inviable sin situar e integrar la escatología dentro de una comprensión amplia de la antropología teológica, entendiéndola como un momento interior de la gracia. Además, como ya hemos dicho, pone de manifiesto el *dinamismo constitutivo* de la escatología. Algo esperable después del primer libro, donde el autor realizó una clara apuesta por la conveniencia de situarse en una perspectiva *unitaria y dinámica* al mismo tiempo, como su concreta propuesta a la hora de reformular la escatología (*Escatología. Balance y perspectivas*, 144, 55-57). En *tercer lugar*, la preferencia por presentar el dinamismo escatológico desde la *lógica del acercamiento* resulta acertada, rica y creativa. Todo el proceso que nos conduce a la comunión definitiva quiere ser contemplado como un *acercamiento de Dios al hombre*. El tratado se desarrolla de esta manera desde un punto de partida marcadamente *personalista*, y en la antropología subyacente se destaca fuertemente el elemento de lo *relacional*. Muestra una iniciativa divina teñida de deseo de aproximación y de encuentro, y que es capaz de despertar el «deseo» más profundo y más sincero en el ser humano al que constantemente, llama, solicita e invita a participar de su proyecto dialógico y amoroso. De este modo el autor logra presentar la expectación cristiana como la tensión que nace de la «nostalgia del amado», e invita al lector a reflexionar sobre «lo último» no movido por el temor, sino por el deseo del corazón, haciéndose consciente de la importancia de «que la reflexión teológica se haga cargo de este aspecto afectivo del misterio, porque es lo que hace que el mensaje de la parusía tenga relevancia vital para los creyentes» (80).

¹ Esta última, tal vez no tan desarrollada como parecía de esperar, tras la lectura de *Escatología. Balances y perspectivas*, donde el autor hacía una defensa decidida y convincente de la importancia de destacar esta dimensión en la escatología.

Sin embargo, el proyecto felicitante que se anuncia en un principio y que tiene su origen en ese acercamiento divino al mundo, queda empañado por la insistencia en el efecto discriminante de dicho acercamiento. Se desdibuja la idea de un proyecto divino que tiene una sola y única finalidad: *la salvación universal*, la acogida del mundo en la vida y gloria divinas, *la comunión con Dios*... Y aun cuando el autor deja claro, en varias ocasiones, que en el cristianismo salvación y condenación no son dos enunciados simétricos (véase, por ejemplo, p.239, 254), la insistencia con la que es presentada la posibilidad de condenación y el modo de hacerlo, implícitamente lo pone en duda en algunos momentos. Pareciera en algunas partes del libro que *la causa de la pérdida* fuera ese mismo movimiento de acercamiento de Dios², que a la postre funciona como juicio forense, mucho más que como «juicio de Dios» en el sentido bíblico más originario, es decir como la irrupción salvífica de Dios en la historia.

Estas ambigüedades que desdibujan un poco el anuncio de una reflexión consoladora «acerca del misterio de consumación que Dios tiene reservado para la humanidad y el cosmos» (17), emergen posiblemente como consecuencia de un «diseño estructural oculto» que se sobrepone sobre el anteriormente presentado, y que está explícitamente plasmado, en el cuadro que ilumina la «lógica y estructura» del manual (31-32). En este esquema gráfico se parte de la Parusía, como momento de máxima «aproximación» entre Dios y sus criaturas, dejando al lector con cierta perplejidad, pues en cierto sentido se está desplazando el misterio de la Encarnación, como verdadera cumbre de dicha aproximación, en la que Dios se abaja en el Verbo hasta asumir totalmente la naturaleza humana, y en la que el ser humano —a través de la humanidad de Cristo— se aproxima de modo inigualable a Dios. Para el autor, este momento culminante —la parusía— se alcanza como meta de un proceso articulado de unión de Dios con las criaturas libres, que van siendo paulatinamente elevadas a la condición de filiación que les permitirá participar en la vida divina: *Reino /Familia de Dios*. La plenitud de comunión a la que estamos destinados ejerce sobre lo creado un doble efecto, que pone de relieve las notas constituyentes de la «Parusía». Por un lado un *efecto transfigurador* —plenitud y consumación del ser humano y del cosmos—: Resurrección y Nueva Creación, y por otra parte un *efecto desvelador de sentido*, es decir revelador del sentido último de la historia (*Apocalipsis*), pero que curiosamente en este esquema es reconocido tan sólo en su secuela «discriminante»: *Juicio*. Este posicionamiento no es erróneo en lo que dice, pero al omitir la vertiente positiva de dicha realidad resulta «ambiguo»³. La reducción realizada, llegado este punto, muestra sus

² «*La aproximación divina produce una diferenciación básica en el universo humano* (como indica la revelación sobre el Juicio)» (30). Aunque a continuación se añade que la «segregación» ocasionada sea fruto de la libre elección de cada persona —«Al final, los seres humanos quedarán segregados en dos estados que ellos mismos han elegido: bien sea de comunión, bien sea de no-relación, con Dios» (*Ibid*)—, la formulación anterior estable como sujeto que «produce» la diferenciación, «la aproximación divina».

³ Dicha ambigüedad, nos parece que se deriva de algo que apuntábamos ya al describir la estructura de la Parte Primera del libro. La separación de la idea de Juicio de la idea de Parusía, termina siendo casi siempre «peligrosa». Como afirmaba J. L. Ruiz de la Peña en su propio manual de escatología: «La parusía conlleva como una de sus dimensiones el juicio escatológico. Cuando se comprende éste como acontecimiento diverso, en sí mismo, de aquélla, surge una serie de graves inconvenientes... la idea de parusía tiende a oscurecerse a favor de la del juicio y termina

peores consecuencias en el último nivel del esquema, donde el gráfico hace derivar de la realidad del juicio, con una perfecta simetría, dos posibilidades paralelas: *Vida eterna (comunión con Dios)* y *Muerte eterna (alienación de Dios)*. Así la pretensión escatológica presentada al inicio: *acercamiento de Dios a sus criaturas hasta llegar a ser «todo en todos»* (1Co 15,28) aparece como una doble posibilidad que corre el riesgo de ser leída como doble fin, y que no termina de dejar claro si se debe a una acción de Dios o a la acción del ser humano.

La ambigüedad del esquema se traduce a lo largo del tratado en algunas afirmaciones que lo refuerzan. Personalmente opino que el autor no ha aprovechado lo suficiente la oportunidad, para la que él mismo había puesto las bases, de mostrar con claridad que el alejamiento del ser humano, o su cerrazón y rechazo a este acercamiento divino, no es simplemente un movimiento de repulsión por parte de Dios respecto al pecador; ni se trata tampoco de un juicio forense de ajusticiamiento, porque desde Dios el juicio siempre será antes de nada de justificación y otorgamiento de justicia. Expresiones como: «Dios es gozo para los que le aman y dolor para los que no le quieren. Produce efectos diversos» (258), pueden conducir a ese tipo de lecturas, porque los «efectos diversos» son producidos por Dios, no son una consecuencia inmanente al pecado o la ontología del pecador. Posiblemente esta ambigüedad hubiera quedado suavizada si se hubiera dado más relieve al movimiento de respuesta del ser humano a la oferta divina, y señalado más explícitamente que la distancia *Cristo—mundo* no es cuantitativa, ni se mide en las coordenadas espacio—temporales, sino que es *cualitativa y ontológica*. Y, por tanto, la *parusía* debiera ser comprendida también como la resolución del desajuste entre nuestra forma de existencia y la forma de existencia del Cristo glorioso a la que estamos destinados. *La parusía* supone también un ir nosotros hacia la *forma consumada* de existencia de Cristo resucitado (Col 3,4). Un don que se nos ofrece pero no se nos impone. De ahí que seamos nosotros mismos quienes lo podemos rechazar.

Si volvemos de nuevo la mirada a la estructura del tratado, nos encontramos con los dos basamentos fundamentales que sostiene la estructura del manual: *la patrística y el recurso al magisterio*. Es preciso destacar y alabar la gran *riqueza de textos patrísticos* que el autor nos ofrece en su texto y la importancia de que algunas pequeñas joyas de nuestra tradición sean puestas al alcance de los lectores. Sin duda, las partes dedicadas a la Tradición son especialmente interesantes en este manual, y lo hacen reseñable por ello en el campo de la Escatología. *La doctrina del magisterio* pertinente a cada uno de los temas recibe, también, una amplia presentación que, tomando su punto de arranque en la patrística, permite acercar al lector la historia del dogma. Esta opción, sin embargo, pesa excesivamente sobre la reflexión teológica restándole capacidad de un análisis más profundo, alimentado del diálogo con otras posturas. Obviamente el magisterio establece un marco de referencia obligado para la teología, pero ésta no

por ser desplazada de la atención de los creyentes» (177). Tanto en el NT como en los Símbolos, juicio y *parusía* aparecen indisolublemente unidos, de modo que si la *parusía* es la instauración y consumación del Reino de Dios, es a la vez el juicio por antonomasia. De modo que la confesión de Cristo como juez en la Iglesia primitiva llevaba implícito el gozo del triunfo, el *summum imperium*, y se traducía en un «mensaje conformante de la gracia vencedora», *La otra dimensión*, Santander 1986, 177-178.

puede contentarse con repetir el magisterio, ignorando los problemas que en muchos casos se derivan de algunas afirmaciones de antaño para el creyente de hoy, sino que ha de arrojar luz para que dicho magisterio pueda ser bien comprendido, y para ayudar a conectar con las verdades más profundas que a lo largo de la historia de la Iglesia nos han sido transmitidas. Si la solución a los problemas es afrontada únicamente desde las afirmaciones del magisterio y con ellas argumentada y respondida, queda poco espacio para preguntarse por las razones últimas que han movido dichas afirmaciones en cada momento histórico, cómo pueden o deben ser interpretadas hoy, qué problemas quedan sin solucionar, y qué problemas quedan resueltos...⁴. Es decir, en último término hay poca «hermenéutica dogmática en acto» y poco espacio objetivo para la estricta reflexión teológica. Por otra parte, también se echa de menos una jerarquización de verdades más nítida. No tiene el mismo peso dogmático una verdad definida en un Concilio ecuménico o confirmada en los Símbolos de fe, que una afirmación de un Sínodo o una descripción de un catecismo. Y en todo caso, la teología está obligada a dar razón de dicha fe, a penetrar el verdadero sentido de sus afirmaciones, tomando en cuenta el contexto y las situaciones particulares que las motivaron, más que simplemente parafrasearlas y realizar una justificación endogámica en la que una proposición encuentra su razón de ser en que existe otra que sin ella no se sostendría.

Otro de los grandes aciertos de este tratado reside en la permanente presencia del «proyecto» que ha guiado la construcción de esta estructura. Un proyecto de «comunidad» que se va concretando y desarrollando a lo largo de la historia de salvación alcanzando cotas cada vez más altas de intimidad entre el Creador y su criatura. Para dar cuenta de la hondura del misterio de esta relación humano-divina, el concepto «Reino» se le muestra insuficiente a nuestro autor, lo que le posibilita investigar las posibilidades de un segundo concepto —también de raíces bíblicas— y adentrarse por lo que él mismo denomina una segunda línea de revelación que denomina «doméstica o familiar». No se trata de una metáfora más para el profesor Alviar, sino de una formulación que expresada fundamentalmente en términos de *paternidad/filiación* nos emplaza ante «una auténtica referencia a la relación ontológica que Dios pretende establecer con los hombres» (109). De esta manera logra integrar con naturalidad alrededor de esta *familia Dei*, la necesidad de una ética filial, y los fundamentos de un nuevo modo de relacionarse con Dios y con los hombres que caracteriza a esta «nueva familia» que construye Jesús, y que no es sino la «extensión a los hombres de la intimidad de Jesús con su Padre», en una relación filial que se proyecta hacia el éschaton, donde aparece como «forma culminante y permanente de la relación entre los hombres y Dios» (110-114). La categoría *familia* posibilita, además, una comprensión fuertemente trinitaria del Reino, que es contemplado desde ella como «una relación articulada entre Personas divinas y personas humanas en la que el Espíritu une a los hombres a Cristo para constituir un «cuerpo», que puede situarse filialmente ante el Padre» (121, 127). Al mismo tiempo deja emerger una comprensión del hombre como un ser intrínsecamente dialógico y excéntrico, que encuentra su plenitud en la inserción en el seno trinitario a través del misterio del Hijo y del Espíritu que sumergien-

⁴ Véanse las Tesis V y IX del Texto de las conclusiones aprobadas «in forma specifica» por la Comisión Teológica Internacional sobre *Las relaciones entre el Magisterio y la teología* (1975).

dolo en la filiación, lo introduce en la vida trinitaria (136). El autor muestra cómo la tradición patrística y el magisterio de la Iglesia confirman esta visión, y subraya el hecho de que en el Vaticano II se elabore una teología básica de la *koinonía*, aplicable tanto a la fase terrenal de la Iglesia, como a la escatológica. El *telos* de la historia es una humanidad filial, y el «éschaton puede definirse como un misterio de formación de un consorcio familiar entre la Trinidad y los hombres» (137).

Esta sólida estructura que da la columna vertebral al tratado y que al mismo tiempo coopera a su unidad tiene la virtud de no restar dinamismo al conjunto. Sin embargo, como es lógico en toda construcción, presenta algunas líneas fuertemente definidas y otras menos nítidas; algunos rasgos muy marcados y otros que, dependiendo de la perspectiva desde la que nos situemos para contemplarlos, se desdibujan.

1) *Dimensiones mundanas de la salvación*

En general el texto muestra un escaso interés por las *dimensiones mundanas de la salvación*. Y aunque la escatología cristiana es definida desde el comienzo como «una mirada detenida a la parte final o clímax de la historia salvífica, del proyecto divino para el hombre y el mundo», en realidad en el desarrollo del manual hay un excesivo centramiento en lo antropológico. El elemento comunitario es tomado en consideración y destacado, a través de la importancia concedida al «concepto familia de Dios», pero se percibe una cierta marginación de lo histórico y más notablemente de la *dimensión cosmológica de nuestra salvación*, que sólo encuentra un pequeño lugar (4 páginas) en el capítulo dedicado a la renovación del cosmos, pero que no acompaña el proceso ni se hace presente a la hora de ir explicitando en qué consiste la plena consumación, el Reino definitivo, la parusía aguardada. En último término, lo que no aparece con claridad es la transversalidad de las dimensiones sociales y mundanas de la salvación.

2) *Tensión presente-futuro en la comprensión del Reino*

El autor explicita claramente al comienzo del capítulo III su opción por priorizar la atención del aspecto de *comunión*, frente a las discusiones históricas en torno al *carácter presente-futuro del Reino*. Sin duda es una elección legítima que se sustenta en su interés por articular toda la escatología alrededor de la comprensión relacional e interpersonal del Reino. La cuestión que nos planteamos es si es posible separar el aspecto de comunión de la dimensión histórica en la que dicha comunión se va conformando. A la postre, la consecuencia de esta opción es que la articulación de la inevitable y constitutiva *tensión presente-futuro* de la comprensión y realización del Reino, no se plasma en su entera complejidad e importancia para la escatología.

3) *Olvido del imaginario y poca atención a la cuestión «simbólica», así como un escaso ejercicio de hermenéutica bíblica y escatológica*

Ciertamente el profesor Alviar dedica varias páginas (208-220) a mostrar la riqueza de la revelación bíblica acerca de la vida eterna. Pero el manual, a pesar de dedicar en la introducción un entero apartado a las peculiaridades del lenguaje escatológico en la

Biblia, y a las dificultades específicas del género apocalíptico (24-26), al ir acercándose a los textos concretos, a penas se hace eco del problema del uso de un imaginario de una cultura distante en el tiempo y en el espacio, ni de la necesaria actualización del mismo⁵. Olvida así al acudir a los textos bíblicos, o a los textos del magisterio que los repiten e interpretan en su pura literalidad, la necesaria aplicación de una hermenéutica bíblica y escatológica que permita su comprensión. De igual manera se echa de menos la preocupación por generar «nuevas imágenes» que nos permitan analógicamente hablar de las verdades reveladas con un simbolismo⁶ que se adecue mejor a las condiciones, sensibilidad y cultura del creyente de hoy, inmerso, por otra parte, en una sociedad en la que la oferta escatológica es de lo más variada y que en muchos casos resulta más atrayente que la cristiana, simplemente por estar mejor inculturada y por haber sabido conectar con las inquietudes, miedos y esperanzas de nuestro mundo. Por otra parte, en algunos momentos nos encontramos con un uso demasiado literal de la Escritura, a pesar de que este modo de proceder hubiera sido ya criticado en la introducción y rechazado como incorrecto: «No sería correcta exégesis acercarse a los textos con una actitud excesivamente literalista» (25). Así ocurre con la interpretación de los anuncios de la pasión de Jesús, de los que se concluye que: «para Jesús su propia muerte/resurrección está constantemente en el punto de mira; así consta de manera clara en su predicación» (158). Afirmación que resulta doblemente problemática. Por una parte, hay un cierto número de teólogos que no sólo no estarían de acuerdo sino que afirmarían más bien todo lo contrario (Tornos, Becker, etc.). Por otro lado, es comúnmente admitido que en los textos de las predicciones de la pasión estamos verosíblemente ante «profecías *ex eventu*», que no nos sirven para probar la fe de Jesús en su propia resurrección. Esto no quiere decir que no existan indicios bíblicos suficientes como para pensar que tanto Jesús como la primera comunidad cristiana estuvieron preocupados por el fenómeno de la Resurrección, que a grandes trazos funciona en el NT como abreviatura de la salvación consumada⁷, sino que no se puede hacer uso de un texto como ese en su literalidad, como fundamento bíblico de dicha afirmación teológica.

4) *Juicio particular*

Sorprende también en este manual la defensa del «juicio particular» ignorando la amplia discusión teológica que en la actualidad se mantiene sobre este tema. No se entra en el problema del doble juicio, ni en la condición antropológica del sujeto juzgado, el sentido de dicho juicio, etc. La teología católica actual (Rahner, Greshake, Lohfink...) tiende a comprender la distinción entre juicio particular e universal, entendidos como algo realmente distinto y cronológicamente distante entre sí, no como doctrina de la fe de la Iglesia, sino como «un modelo de representación», legítimo, pero que no tiene por qué ser ni el único, ni dogmáticamente vinculante. Ignorando todo posicio-

⁵ Véase en este sentido: G. URIBARRI, *Necesidad de un imaginario cristiano del más allá*: Iglesia Viva 206 (abril-julio 2001) 11-62; Íd., *Escatología ecológica y escatología cristiana*: MCom 54 (1996) 297-316. También el monográfico de Iglesia Viva 206 (2001).

⁶ Véase A. TORNOS, *Función simbólica y trabajo teológico*: MCom 42 (1984) 169-187.

⁷ J. Kremer, J. Jeremias, J. Gnllka.

namiento diverso, Alviar, tras reconocer que «la revelación habla principalmente del juicio en el último día» añade que la Iglesia «cree que tiene lugar un juicio particular al final de la vida de cada persona» (318). Es decir, la marcha argumentativa procede así: «aunque la revelación... la Iglesia cree», y la prueba dogmática aducida es el Catecismo, que además es mucho más cauto en sus afirmaciones que el propio Alviar.

5) *El problema del tiempo post-mortal*

Aunque el autor reconoce al final de su obra que «queda aún pendiente la elaboración de una filosofía acabada del aspecto fronterizo (temporal-eterno) del hombre, para disponer de un adecuado instrumento de reflexión» (331), en realidad el manual prescinde de todo intento de «repensar» la magnitud «tiempo» no sólo en la condición post-mortal, sino también en tanto «tiempo salvado» por haber sido el Reino incoado (véase por ejemplo los intentos de Peterson⁸, de Zizioulas⁹, o la cuestión formulada en los artículos de Uríbarri¹⁰). La argumentación funciona de facto y sin ninguna problematicidad con una visión lineal de una única coordenada, tanto para referirse al tiempo mortal como para el tiempo post-mortal. Aún cuando el autor trata de diferenciar el puro *kronos* del tiempo cristiano (*kairos*) los esquemas que aparecen en las páginas 22-23 no dejan otra posibilidad que la de contemplar la existencia histórica y la trans-histórica dentro de una misma línea temporal donde no caben variaciones.

Una tal comprensión disiente de lo que en este momento es una gran preocupación en el ámbito de la escatología. Quizás sea cierto que tanto en el pensamiento filosófico como en el científico, no haya sido suficientemente elaborada una comprensión del tiempo post-mortal, ni una articulación totalmente satisfactoria de la relación tiempo-eternidad. Pero no se puede negar ni el intento¹¹, ni lo que es más importante —y llama más la atención viniendo de un autor que procede del mundo científico—, la posibilidad de hacerlo, y de pensar un tiempo post-mortal que rompa las limitaciones y los criterios y exigencias de temporalidad tal como la experimentamos durante nuestra vida mortal. Lo que llevaría consigo la posibilidad de repensar categorías, y de aceptar las variaciones que podrían experimentar conceptos tales como duración, dinamismo, cambio, etc., estrechamente ligados a la concepción pura y simplemente lineal del tiempo. El reclamo del «sábado santo» como explicación de la necesidad de un tiempo intermedio, ni se sostiene exegéticamente ni soluciona nada. En definitiva, la postura del profesor Alviar respecto a la Escatología Intermedia, no resulte muy convincente, como

⁸ ERIK PETERSON, *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994 (trad. español: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966); M. A. GARCÍA-PLAZA, *El nuevo Eón y su interacción con el Eón presente. La novedad escatológica en Erik Peterson*, Memoria de licenciatura, Madrid, UPCo, 2001.

⁹ IOANNIS D. ZIZIOULAS, *El Ser Eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003; ÍD., *Eucaristia e Regno di Dio*, Magnano 1996.

¹⁰ G. URÍBARRI, «Erik Peterson: Teología y Escatología», en: E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, 9-46; ÍD., *El nuevo Eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357. ÍD., *Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología*: EE 318 (2006) 535-566.

¹¹ I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza Editorial, Madrid 1990; F. J. TIPLER, *La física de la inmortalidad*, Alianza Editorial, Madrid 1996; J. L. GUZÓN NESTAR, *El nuevo estatuto del tiempo*, Publicaciones UPS, Salamanca 2002.

tampoco sus críticas a otros posicionamientos, dejando sin respuesta las cuestiones oscuras que aguardan una mayor luz en el campo de la escatología¹².

Esta serie de cuestiones abiertas, de interrogantes o ambigüedades señaladas, no restan al manual su valor como tal. Aun sin conectar demasiado con las preocupaciones y sensibilidad de nuestro hoy, el libro es claro, accesible y de fácil lectura. Ofrece al lector un amplio arsenal de referencias patrísticas, y una breve pero bien articulada historia de las cuestiones en estudio, en la teología de los últimos siglos. Pero sobre todo ofrece intuiciones «muy interesantes» para abordar el tratado de escatología. Animamos al autor a seguir la exploración teológica en la línea de aproximación comunal, de la mano de la categoría «familia», de manera que pueda mostrar toda su fecundidad en orden a contribuir en la reflexión hacia una clarificación cada día mayor de la escatología, y a un acercamiento cada vez más convincente a los creyentes de hoy.—NURYA MTZ-GAYOL, aci.

HENNE, PHILIPPE, *Introduction à Hilaire de Poitiers suivi d'une Anthologie* (Cerf, París 2006), 240p., ISBN: 2204078719.

La editorial du Cerf, una de las más prestigiosas dentro del campo de los estudios patrísticos, continúa su colección «Initiation aux Pères de l'Église» con un espléndido libro del dominico francés Philippe Henne, precisamente el autor que daba inicio a esta colección (con una obra dedicada a Orígenes), y que ahora se atreve con Hilario de Poitiers.

Se mantiene el esquema inicial, de carácter muy divulgativo: una primera parte dedicada a la vida, obra y pensamiento de Hilario (p.17-147) y otra segunda con una antología de textos tanto de Hilario como de otros autores en relación con el primer apartado (p.151-213). Una bibliografía escogida, una cronología y una introducción completan este valioso volumen.

La primera y agradable sorpresa comienza ya al inicio de la obra, cuando vemos al biblista y obispo francés Albert Rouet escribir un prefacio como debe ser: atrayente, jugoso y breve, dándonos la bienvenida a este gran teólogo latino que ya le precedió en la sede episcopal de Poitiers.

Tras una brevísima introducción, apenas dos páginas, Ph. Henne comienza la vida, obra y pensamiento de Hilario de Poitiers, apartado que ha dividido en tres secciones: 1) de la conversión al episcopado; 2) combates durante el exilio (en Frigia), y 3) la restauración y las nuevas fundaciones. Aquí volvemos a encontrarnos con otra gratísima sorpresa: pues, a pesar de la brevedad de cada una de las secciones, consigue meternos de lleno en la época, los acontecimientos y los personajes.

Y todo esto lo hace con una indudable maestría, algo tanto más encomiable por cuanto su principal campo de investigación ha estado más centrado hasta ahora en el *Pastor* de Hermas y Clemente de Roma (finales del siglo I y mediados del siglo II), mientras que con Hilario de Poitiers nos vamos a la segunda mitad del siglo IV.

¹² Así el *estatuto del sujeto de retribución* (la cuestión alma-cuerpo); la *diástasis de Cristo* hasta que sea conformado el Cristo total, etc.