

PAULINE WEBB, ed., *Faith and Faithfulness* (World Council of Churches; Ginebra 1984) 128 pp.

Fe y fidelidad nos sugieren un camino tomado y una obra realizada fielmente. El título de este trabajo colectivo intenta describir de forma concisa el ministerio fecundo del tercer Secretario General del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Philip A. Potter. La vida de este siervo y profeta de Dios se presenta en apertura a la gracia de Dios y en peregrinaje consecuente con sus convicciones de fe. El presente libro está compuesto de trece ensayos escritos por reconocidas personalidades del movimiento ecuménico. La mayoría de los temas tratados abordan algún énfasis teológico sostenido por Potter durante su trayectoria ministerial. Las reflexiones articuladas en esta obra conjugan creadoramente las experiencias del pasado y las ubican en sus justas posibilidades, con miras a los desafíos de nuestro momento histórico.

*Pauline Webb*, editora del libro e integrante de la Comisión de Comunicaciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias, introduce este libro haciendo un recuento de la vida de Potter desde su nacimiento en la pequeña isla caribeña, Dominica, hasta su culminación como Secretario General del Consejo Ecuménico de las Iglesias. El Obispo *Lesslie Newbigin* procura establecer la importancia de la fe y la fidelidad como criterios fundamentales en la unidad de las iglesias. El actual Secretario General del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Emilio Castro*, discute la íntima relación entre ecumenismo y evangelismo. Señala con mucha precisión profética aquellos problemas que impiden la colaboración entre las diversas tradiciones protestantes. En el fondo, hay una convocatoria a redescubrir con toda profundidad la tradición bíblica. Este tema se amplía en el ensayo de *Harvey L. Perkin*, pues éste puntualiza la urgente necesidad de estudiar la Biblia como ejercicio ecuménico. Postula, siguiendo esa línea, que las claves hermenéuticas fundamentales para la vida de fe y fidelidad se hallan en la Biblia. La unidad no parece un logro humano sino una apertura al Espíritu que da vida plenamente

humana en medio de la historia. El camino de la vida se da en diálogo con lo absoluto y en respuesta concreta a sus reclamos históricamente posibles.

*Alexandros Papaderos*, Director de la Academia Ortodoxa en Grecia, subraya la dimensión litúrgica del ecumenismo. Va sumergiéndonos en las dimensiones simbólicas de la adoración al Dios trino y cómo cada una de éstas cobran sentido en el centro de la experiencia humana. Las citas que hace de Juan Crisóstomos resultan muy certeras, ya que vienen a enriquecer la vitalidad de lo espiritual con lo existencial. *Kosuke Koyama*, profesor de ecumenismo en el Seminario de la Unión, de Nueva York, desarrolla su ensayo sosteniendo que el movimiento ecuménico propicia un diálogo entre culturas. Ese diálogo es posible porque Dios no puede encerrarse culturalmente. Dios participa y trasciende las culturas. En este sentido se afirma que en Él también se da la dinámica creadora dentro de la multiplicidad de culturas. En Él también se da la dinámica creadora de la diversidad cultural porque desde Él se despliega el horizonte histórico de la multiplicidad. El próximo ensayo escrito por *Adeolu Adegbola*, Director del Centro de Religión Aplicada en Ibañan, Nigeria, evoca un estilo de vida ecuménico que conlleve la celebración en la presencia de Dios y que desde ella se acceda al esfuerzo misionero encaminado a defender la justicia y la paz en medio de todas las naciones. *Josef Smolik*, decano de la Facultad protestante de Teología de Comenius en Praga, reitera la deseabilidad de una convivencia de respeto y colaboración mutua. Sin embargo, Smolik no quiere ser excesivamente idealista y por eso aborda tres asuntos fundamentalmente críticos en el logro de dicho objetivo: la cultura, el poder, y la paz.

El ensayo de *Krister Stendahl*, obispo de Estocolmo y antiguo decano del Seminario Teológico de Harvard, plantea una preocupación de envergadura. Ella consiste en la separación visible entre los teólogos académicos y las funciones realizadas por el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Aquí se sugieren algunas alternativas interesantes para solventar esta situación. Una de las corrientes importantes en el escenario de la comunidad cristiana y del mundo ha sido el replanteamiento del lugar de la mujer en el protagonismo ministerial e histórico. El ensayo de *Madeleine Barot*, Secretaria Ejecutiva del Departamento de Cooperación entre los hombres y mujeres en la Iglesia y Sociedad del Consejo Ecuménico de las Iglesias de 1952-1967, viene a ilustrarnos en aquellos logros obtenidos durante estos años por el movimiento femenino. La integración entre salud física y salvación es el asunto central sobre el que versa el artículo de *Nita Barrow*, Directora de la Comisión de servicios médicos del Consejo Ecuménico de Iglesias del 1975 al 1981.

Finalmente, los tres últimos ensayos nos colocan en el umbral del mañana ecuménico. *Konrad Kaiser*, profesor de teología pastoral en Nueva Zelanda, formula algunas razones básicas para transmitir los valores y verdades del movimiento. *Paul Abrecht*, Director del Departamento de Iglesia y Sociedad del 1949 al 1983, traza el desarrollo del pensamiento social ecuménico. Este artículo ofrece

buena bibliografía para estudios posteriores sobre el tema considerado.

En su conjunto la obra es útil para conocer el ministerio de Potter y su incidencia en el movimiento ecuménico. También nos ayuda a valorar los caminos transitados y aquellos que todavía están abiertos delante de Dios y de la vida humana.

José Norat Rodríguez

EMILIO CASTRO, *Freedom in Mission: The Perspective of the Kingdom of God. An Ecumenical Inquiry* (WCC Publications; Ginebra, 1985) 348 pp.

La obra que presentamos recoge la tesis que, para la obtención del grado de Doctor en Teología, discutió el autor el día 12 de noviembre de 1984, en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausana. La intuición fundamental del trabajo, como ya viene sugerido por el mismo título, es que la misión cristiana, entendida en la perspectiva del Reino de Dios, es capaz de desencadenar —o más bien, de exigir— una total libertad para dedicarse a ese Reino, para participar en su anuncio y en su manifestación. El asombrado redescubrimiento de esa libertad, generaría insospechados recursos de imaginación y de energía en el seno de las iglesias; al tiempo que liberaría a los cristianos de las extenuantes discusiones en las que con frecuencia se ven implicados en torno a problemas secundarios, y les aglutinaría en la unidad a pesar de las diversas vocaciones y carismas en el servicio de Jesús (cf. vii).

El libro se divide en dos partes bien diferenciadas. En la primera se ofrece una discusión bíblico-teológica sobre el tema del Reino de Dios y sus implicaciones misioneras.

En el primer capítulo se ofrece una perspectiva de situaciones en los diferentes continentes, en las que las iglesias se ven abocadas a opciones realmente difíciles cuando se trata de concretar sus decisiones misioneras. Se evoca así la «opción preferencial por los pobres» en América Latina, o la diferente comprensión de la tarea misionera en Nicaragua o Guatemala, la dialéctica entre el bautismo y la renovación de lo religioso-cultural en Asia, la búsqueda de la autenticidad étnica en África y los problemas planteados por el neopaganismo europeo. Ante este panorama, las iglesias se enfrentan con un abanico de opciones, que con frecuencia generan conflictos y aun sistemas teológicos divergentes, como la teología de la liberación, la teología africana, la teología negra, etc. Dos temores parecen asaltar a los teólogos: el de ser ineficaces a las demandas del mundo de hoy, y el ocuparse tanto de los asuntos del mundo que lleguen a olvidar su esencial vocación de proclamar el evangelio. La convicción básica del autor es que «el Reino de Dios es la categoría bíblica central que otorga contenido y dirección a nuestra vocación misionera» (p. 16). El Reino nos haría libres y responsables.

El capítulo segundo traza un resumen histórico del debate teológico tal como se ha venido desarrollando entre 1972 y 1984, por lo que se refiere a la clarificación de la misión cristiana en el mundo. Se recuerda así la conferencia misionera de Bangkok que, en 1973, adoptó como tema central el de «la Salvación hoy», y se evalúan las discusiones ulteriores. Se recuerda a continuación el congreso evangélico que tuvo lugar en 1974 en Lausana en torno al tema «Que la tierra escuche Su voz», y que constituyó como el comienzo de un encuentro de diferentes posturas teológicas preocupadas por la misión de la Iglesia, que han continuado su andadura en Edimburgo (1980) y en Wheaton, Illinois (1983). Se presta atención a la postura de la Iglesia Católica Romana, manifestada en el Sínodo de los Obispos de 1974, sobre el tema «La Evangelización del mundo», seguido por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, publicada por el papa Pablo VI el 8 de diciembre de 1975. Se recuerda igualmente la quinta asamblea del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias (Nairobi, 1975), reunida bajo el tema «Jesucristo libera y une», así como la Conferencia misionera de Melbourne (1980), que eligió como tema central la oración de Jesús «Venga tu Reino». Tras una breve referencia a la asamblea de Vancouver, el autor concluye que «el símbolo teológico del Reino nos ayudaría a superar todas las dicotomías, separaciones y divisiones, y a hacer justicia al énfasis particular representado en cada una de las posiciones que hemos descrito» (p. 36). El Reino de Dios podría ayudar a realizar un discernimiento sobre actitudes misioneras que con frecuencia parecen contrastantes: el silencio o la proclamación, la acción o la contemplación, la resistencia o la paciencia.

El capítulo tercero se detiene a examinar las perspectivas bíblicas de la misión del Reino de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, en la predicación de Jesús y en la misión de la Iglesia. La Iglesia, en efecto, «ofrece testimonio del Reino de Dios hasta los confines de la tierra y hasta el fin del tiempo», concluye el autor citando a W. Pannenberg (p. 63).

Un cuarto capítulo estudia la misión del Reino de Dios y se ocupa del Reino en cuanto preocupación teológica. En especial, se subraya la dialéctica entre la presencia del Reino y el anuncio de su advenimiento escatológico. El Reino de Dios está íntimamente vinculado con la oración y la alabanza ante sus dimensiones creadoras, liberadoras y redentivas. «La oración es el único lenguaje para expresar tal misterio; incluso nuestra reflexión teológica sobre el Reino ha de ser realizada en orante conversación con Dios. En este sentido, el Reino es una realidad espiritual. Pero la palabra 'espiritual' no significa 'separado de la realidad'. Subraya la presencia de Dios y la libertad del Reino, y da sentido a la totalidad de la realidad. El Reino por el que oramos es el Reino que incorpora las promesas del shalom final de Dios en las situaciones históricas» (p. 75).

El quinto y último capítulo, titulado «Libertad en la misión del Reino», explicita algunas consecuencias éticas. Al modo que Jesús el Cristo es la invasión libre del amor de Dios, así la Iglesia es enviada en la misma libertad para dar testimonio de ese amor (p. 81). La Iglesia ha recibido el don de la libertad para anunciar

con osadía la llegada del Reino de Dios. Una libertad que nace de la obediencia y que no está exenta de riesgos ciertamente. Pero una libertad que no es fin en sí misma, sino que intenta ofrecer la liberación anunciada por el Señor a los pobres y los marginados de la tierra. «Hay una doble injusticia a la que han sido sometidos los pobres. Son los oprimidos los que han sido privados de los bienes de la tierra. La mayor parte de ellos se encuentran también oprimidos porque se les niega el conocimiento de aquél que les prometió el Reino de Dios (Lc 6, 20)» (p. 88).

La segunda parte de este libro nos ofrece una serie de artículos, escritos aproximadamente durante el mismo período de tiempo al que se dedica la investigación del autor, y en los que se encuentran las hipótesis fundamentales por él examinadas. Los artículos se encuentran articulados bajo los siguientes epígrafes: 1. La misión en la perspectiva del Reino. 2. El Kairós de América Latina. 3. La Iglesia y su agenda en la misión del Reino. 4. La misión ayer —hoy— y mañana. Esta serie de artículos —o conferencias— del autor, tan vinculado a la tarea y al pensamiento misioneros del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, ayuda a situar el lenguaje y conclusiones de su tesis, que aparece así como el caudal que recoge muchos arroyos previos.

Para nosotros es especialmente gratificante descubrir esta rica y bien articulada síntesis, con raíces latinoamericanas, de una base teológicamente rica y fecunda para un ensayo misionero de la teología de la liberación.

José-Román Flecha

### TRES OBRAS DE IMPORTANCIA ECUMENICA

- 1.—ULRICH DUCHROW, *Konflikt um die Ökumene. Christusbekennnis: in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?* (Ch. Kaiser Verlag, Munich 1980) 338 pp.

U. Duchrow (= D.) es un teólogo luterano decididamente comprometido con la causa de la unidad cristiana. En la obra que aquí presentamos, ha querido afrontar el bien difícil problema de las tendencias antiecuménicas, que, con sus presupuestos teológicos y desde la fidelidad históricamente determinada a las tradiciones eclesiales propias, han venido manifestándose en los últimos lustros, incluso en las iglesias miembros del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias (= CEI).

Dividida en seis capítulos, la obra de D. dedica el 1.º a las premisas de su reflexión: la composición de lugar —que toma como referencia la situación de la Federación Luterana Mundial (=FLM)— de la Iglesia única de Jesucristo hoy y la cuestión del método para su reconstrucción teológica. Para ello presta una atención particular a la relación que la conflictividad entre las iglesias pueda guardar con la infraestructura social que las sustenta y en la cual se encar-

nan en su temporalidad, como cuerpos sociales orgánicos que de hecho son, ideológicamente afectados por la pugna entre grupos sociales más amplios que ellas como iglesias. No se puede olvidar que la incorporación de las iglesias a estructuras universales como el CEI se produce acusando el organismo receptor las tensiones con las que a él se incorporan las iglesias (tensiones económicas, sociales, políticas, culturales, raciales, etc.).

D. quiere alcanzar la instancia ecuménica por excelencia: la confesión de fe en Jesucristo; y para ello se pregunta cómo llegarán a ella las iglesias, si no atienden a estas cuestiones supuestas en el método, v. gr.: la de la naturaleza de la comprensión de la unidad a la que aspiran las iglesias, por una parte, y la figura o conformación que quieren darle, por otra; la relación que ambos problemas guardan con las tensiones aludidas y sus causas. ¿Qué papel representan hoy las organizaciones eclesiales internacionales en la esfera de la conflictividad de la sociedad mundial? Para responder a la pregunta D. analiza la trayectoria de la FLM desde Evian (1970) a Dar-es-Salam (1977), consciente de los límites de un análisis centrado en una sola tradición eclesial. Este análisis se propone hacerlo siguiendo la enumeración de las *notas* clásicas de la Iglesia y su afirmación explícita por parte de la Confesión de Augsburgo (art. VII); siguiendo la trayectoria eclesiológica de J. Moltmann y W. Huber (cf. *ad hoc* las recensiones de A. González Montes sobre J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* [ed. esp. 1978]: *Salm* 27/1979, pp. 320-22; y de R. Blázquez a la obra de W. Huber, *Kirche* [1978]: *Dial Ec* 20/1985, pp. 266-67): concentración en cuestiones fundamentales, pocas y teológicamente significativas). Todo de forma tal que puede resumir su propósito el autor diciendo: «Se trata, por consiguiente, de las grandes cuestiones de nuestro tiempo, de la unidad y de la justicia, de la 'unidad de la Iglesia' y de la 'unidad de la humanidad'. Estas cuestiones se pueden tratar sin que previamente sea preciso decidir si pueden válidamente ser consideradas como Iglesia de forma absoluta las organizaciones internacionales eclesiales. Pues éstas deben dejarse interrogar en cualquier caso —en tanto que organizaciones de las iglesias— sobre si están al servicio de la Iglesia de Jesucristo o no, al margen de su carácter eclesiológico propio» (p. 55).

Con este programa, el capítulo 2º, con el cual comienza la 1ª parte de la obra (*Análisis de la FLM a la luz de la Iglesia Una*: pp. 59-205), lo dedica D. a la inadecuada relación que se da entre la naturaleza santa de la Iglesia y los sistemas injustos de dependencia de la sociedad internacional. La influencia que la teoría económica asumida por la teología de la liberación ha ejercido sobre D. es muy clara, que cita autores sobre los que trabajan los mismos teólogos iberoamericanos (cf. pp. 63-71). D. estudia la adaptación de la FLM a los sistemas sociales de dominación y dependencia en la trayectoria que va de 1970 a 1977, detectando las contradicciones con las que tropieza la obra humanitaria de la Comisión de Servicio al Mundo luterana, en la medida en que la caridad cristiana propugnada por el CEI va encarnándose en los procesos de liberación de los pueblos dependientes; forzando al entendimiento dentro de la comunidad de iglesias del CEI entre los luteranos y los organismos de ayuda del

Consejo. El compromiso asistencial luterano pasa, desde los años veinte, de una postura teológica que se quiere a sí misma teóricamente no beligerante en política, pero que habría de sucumbir a la asimilación real y silenciosa a las relaciones de poder de la época, a la postura de Evian (1970), inequívocamente confirmada por Dar-es-Salam (1977), según la cual «se reconoce verbalmente el punto de vista reformado de que la responsabilidad política de la Iglesia es parte integral de su misión y que, por consiguiente, las causas que, por obedecer a la naturaleza de los sistemas, generan la injusticia social y económica deben ser estudiadas con precisión en su totalidad no sólo por los cristianos individuales, sino por la Iglesia, juzgadas y combatidas en todas sus dimensiones» (p. 5).

La realidad, sin embargo, estima D., es la contraria a esta declaración, a excepción del caso de Suráfrica. De aquí arrancan los interrogantes que siguen; y la reflexión teológica busca en la práctica luterana de la fe, entre otras cosas, hacer luz sobre el ejercicio caritativo de la FLM, que parece servir a los países ricos de los que parte. Lo cual plantea un serio problema a las relaciones intereclesiales entre el Norte y el Sur. La difícil relación cardinal condiciona y obstaculiza el entendimiento eclesial. La uniconfesionalidad en la cual se desarrolla la ayuda de la Iglesia a los débiles mantiene a estos mismos países divididos a causa de su particularismo religioso.

El capítulo 3.º (*La Iglesia Una y nuestras divisiones*: pp. 131-205) se abre con preguntas inquietantes: ¿es la identidad luterana la que obedece a la condición cristiana como tal? Superestructuras como la FLM, ¿condicionan el testimonio común de los cristianos ante el mundo? Emanan estas preguntas de la Consulta de la FLM de 1976 en Tanzania. Tras señalar de qué modo afectan los modelos de unidad del mundo a la Iglesia, D. recorre el tránsito de la conciencia de la Iglesia desde la beligerancia abierta antiecuménica a la más oculta o ve'ada, con posterioridad a la segunda gran guerra: de Lund (1947) a Evian (1970) y de aquí a Dar-es-Salam (1977). Se pasa de la interconfesionalidad de las organizaciones eclesiales al ecumenismo; y se hace una particular reflexión del concepto de «*diversidad reconciliada*», con los problemas que plantea. Se trata de un concepto que ha querido ser alternativo al de «*conciliaridad*» promovido por el CEI. En su elaboración y desarrollo han tenido parte el prestigioso Instituto de Investigación Ecuménica que la FLM tiene en Estrasburgo, y la Asamblea Plenaria de Dar-es-Salam. Es preciso no dejar pasar por alto, a este respecto, la trascendencia *eclesiológica* de ambas posturas. La cuestión habría encontrado eco en la Asamblea Plenaria del CEI en Nueva Delhi (1961), pero sólo en la sesión del Comité Central en Addis Abeba (1971) y en la Consulta de Salamanca de Fe y Constitución (1973) habría sido el tema recogido en los papeles de trabajo (cf. pp. 167-68).

La consagración luterana del concepto se dio en Dar-es-Salam y la influencia sobre el modo de concebir los diálogos bilaterales habría de ser bien grande. D. se ocupa de explicitar la relación que esta concepción guarda con la debida al concepto de «*comunidad conciliar*» desarrollada por el CEI. Las reservas críticas de D. ante el concepto de «*diversidad reconciliada*» se fundan en el carácter de nota esencial de la Iglesia que es la *unidad*. ¿A dónde se va?;

¿se está en el camino de la unidad o en el de una Iglesia abocada al error? «La unidad de la Iglesia es bíblica, protoeclesial y reformadoramente vista no como un *adiaphoron*, sino como *nota ecclesiae*, característica esencial y signo de reconocimiento de la verdadera Iglesia de Jesucristo» (p. 174). D. ve lo erróneo de tan problemático concepto en una doble equivocación: la paralelización de los conceptos de Tradición y de «convicciones cristianas», como si la *confesión de fe* en Cristo, que normativiza la *pluralidad de confesiones*, no determinara en modo alguno esta misma pluralidad. D. se ocupa de los que llama «efectos prácticos y organizados de escisión de la FLM» (pp. 179-201), sin que podamos por nuestra parte confirmar o desautorizar sus impresiones, aunque percibimos que su juicio tan negativo respecto de estas instituciones puede depender de su alineamiento sociopolítico en no menor grado que la dependencia que atribuye a las mismas.

La II parte de la obra está dedicada a la eclesialidad de las organizaciones eclesiales internacionales. ¿Cómo ha de concebirse la FLM y las otras articulaciones y membraturas del CEI? ¿Son un mero instrumento en manos de otros y como «organización eclesiológicamente neutral»? El planteamiento es muy importante y viene dejándose sentir con fuerza en este lustro último en las diversas esferas ecuménicas. La Consulta de la *Societas Oecumenica Europea* de 1986 (Erfurt, RDA) tiene como tema de estudio éste de la «neutralidad eclesiológica» de las instituciones eclesiales interconfesionales.

El capítulo 4.º, con el que comienza esta IIª parte, plantea las preguntas formuladas a la FLM y tras constatar el carácter instrumental de la misma, se propone su crítica eclesiológica por el hecho de que sólo cumpla tal condición; pues ve en ello un terreno abonado de intereses de poder de las mismas iglesias miembros que la integran. No se debería dejar de notar según D. que, incluso en este caso minimalista, las *notae* siguen siendo piedra de toque de la FLM y de sus iglesias miembros. La crítica quiere incluso apuntar a la insuficiencia de que la FLM lleve en sí misma tan sólo trazos de eclesialidad. Crítica también, desde los supuestos doctrinales de la eclesiología y sirviéndose tanto de la reflexión teológica como tal como de los supuestos que representan las resoluciones del CEI y la tradición confesional de la Reforma, que la FLM acabe por contradecirse a sí misma doctrinalmente. Permítaseme constatar que cuanto dice D. se deja sentir en los *votos particulares* de algunos documentos bilaterales (en especial el caso del «Documento de Malta», de 1972), en los cuales los teólogos luteranos se ven obligados a señalar la falta de normatividad doctrinal de su propia tradición, sin la cual la eclesialidad se halla amenazada en su integridad. La crítica llega a firmar, antes de acusar de tribalismo a las iglesias de la FLM, los efectos centrífugos que la estructura organizativa no puede solventar en la FLM, efectos —dice— que son «consecuencia constante de la estructura de su constitución y del espíritu en el que ésta ha crecido» (p. 242).

El capítulo 5.º lo dedica D. al CEI, referencia de confrontación analítica de la FLM, para, en el capítulo 6.º, dedicarse a la formulación de algunas propuestas. Finalmente, dos *apéndices*, fuentes

y bibliografía concluyen una obra en verdad sustanciosa. Una obra que obliga a pensar y volver sobre la relación entre medios y objetivos final del Movimiento ecuménico, que no debe ser otro que el de la unidad real de la Iglesia, aunque a veces nos cueste creerlo así. Lo mejor del libro de D. está sin duda en la capacidad que demuestra el teólogo germano de sacar a flote los elementos «infraestructurales» del ecumenismo. Elementos que atentan la voluntad de fidelidad teológica de la Iglesia. Lo más débil también, porque la contingencia del análisis de D., por su misma dependencia socio-política, está en algún modo hipotecando desde sus supuestos hermenéuticos todo el recorrido de la obra.

2.—P. GISEL-Ph. SECRETAN (dir. y ed.) y otros, *Analogie et dialectique Essais de Théologie Fondamentale* (Labor et Fdes, Colect. Lieux théologiques, n. 3; Ginebra 1982) 281 pp.

Como informan los directores de la edición en el prefacio del libro, la obra es resultado de la reproducción de las ponencias del Seminario de 3.º ciclo organizado por las Facultades de Teología de las Universidades de Lausana, Ginebra, Neuchâtel y Friburgo de Suiza, durante el curso académico de 1980-81.

Comienza con una *obertura* sobre «La vanidad del ser y el nombre de Dios», de J. L. Marion. En la Iª parte, consagrada al problema de la *analogía*, G. Lafont se aproxima al problema de «El 'Parménides' de Platón y Sto. Tomás de Aquino» (pp. 53-80); C. E. O'Neill al de «La predicación analógica: el elemento negativo» (pp. 81-91); E. Dussel al de «El pensamiento analéctico en la filosofía de la liberación» (pp. 93-120), y Ph. Secretan al de «Dialéctica y analéctica» (pp.121-42).

La IIª parte está dedicada al análisis de la *dialéctica*. P. J. Labarrière se ocupa de la dialéctica hegeliana (pp. 145-59); A. Clair del acto dialéctico en Kierkegaard (161-204); y cierra la reflexión Ch. Calame con una ponencia sobre «Dialéctica negatividad» (pp. 205-16). La parte final del libro, no señalada como tal, sino más bien como secuencia final del Seminario, aparece bajo el título «Perspectivas teológicas» y recoge tres ponencias: G. W. Widmar, «La dialéctica en teología» (pp. 219-46); E. Jüngel, «La significación de la analogía en teología»; y «Sobre la afirmación y la negación» de P. Gisel (pp. 247-58 y 259-79 respectivamente).

De todas estas ponencias comenzaré por destacar la *obertura* de Marion, a quien tuve ocasión de escuchar ya en España. Marion, que procede de la «nueva filosofía» francesa, parte de la propuesta de la filosofía analítica de Wittgenstein sobre el necesario silencio de Dios; se empeña con talento en descubrir tanto los resortes idiolátricos que sustentan este silencio como el del recompuesto discurso etizante y en realidad ateo (*silence bavard, equivalence idolatrice*). Marion propone de forma alternativa la necesaria liberación de la teología de la palabra «ser», pues «la théologie commence là où cesse la question de l'être» (p. 25). A partir de esta

proposición crítica para con la ontoteología de la tradición cristiana, el filósofo francés ensaya una recuperación del nombre de Dios mediante la destrucción de su ídolo (en *Ser entre los seres*). El proceso de recuperación debe remitirse a la revelación bíblica, que si desconoce el ser, lo desconoce porque ve la potencialidad atribuida por la filosofía griega al ser en una realidad *otra que el ser*: la de Aquél que llama del no ser al ser y de la vida a los muertos (Rom 4, 17; pp. 36-37); y establece así la *indiferencia ontológica* entre el ente y la nada.

Toda la «vanidad del ser» estriba en el oscurecimiento culpable del don del agraciante que funda el ser y lo entrega a su suerte (*ousía* que padece de su propia objetivación como el *Dasein* heideggeriano padece de la angustia). Sólo el horizonte del *amor (agápe)* podrá liberar al ser de su unidad; y sólo en él se revela al hombre la anterioridad de Dios al ser.

Por su parte, E. Dussel aventura una *introducción metodológica*, cuya explanación se encuentra en su obra, bien conocida, *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca 1974): introducción a una filosofía de la liberación basada en el pensamiento *analéctico*, que quiere romper con el pensamiento «egológico» de la dialéctica de la identidad total de contrarios supuesta en la filosofía de Hegel. La totalidad que quiere reconocer Dussel es la que pasa por la alteridad debida a la revelación de Dios como «revelación del Otro». Es ésta una apuesta filosófica ya explorada por E. Levinas en su magnífica obra *Totalidad e infinito* (1968), contra las diversas formas de concebir la totalidad como identidad consigo misma desde Hegel a Marx y también en Freud: «El rostro real del otro nos indica la permanencia de una presencia extraña a la totalidad dominadora, de una exterioridad trans-ontológica. La superación analéctica de la totalidad ontológica dominadora será, pues, en primer lugar un discurso negativo, pues se piensa la imposibilidad de pensar lo otro desde la totalidad en cuanto tal» (pp. 107-108). El autor ve así en el método analéctico una pedagogía de la liberación fundada sobre la naturaleza analógica de la palabra revelada del Otro, capaz de quebrar la totalidad dominadora.

Un ensayo que quiere ser —como casi toda la obra del autor— una explicación del lenguaje, que a veces no deja ver la «claridad y distinción» de los ideas que afirma. Valioso, por lo demás, como lo son las fuentes que maneja; pero valioso también en su intuición programática: la aplicación de la reflexión a la liberación emancipadora de la libertad humana.

El trabajo de Ph. Secretan pretende pulsar en qué medida la idea de la teología «inseparable de aquella de una relación entre fe y razón» (p. 127) puede encontrar en la analéctica o en la dialéctica su referencia obligada. La respuesta viene dada por el *límite crítico*: la transgresión y la distinción entre fe y razón como exigencias del quehacer teológico (p. 129). La apuesta por la analéctica no deja, sin embargo, de plantear algunos problemas que pueden encontrar solución.

Entre los trabajos que se deben a la voluntad de establecer algunas *perspectivas teológicas*, señalaré el de E. Jünger, en el cual

se recogen las tesis del teólogo alemán de Tubinga sobre la significación de la analogía para la teología, cuyo contexto se hallaría —según se indica— en una exposición que no pudo ser incluida en esta obra, Jüngel, que sigue el itinerario de K. Barth de 1925 a 1930 («de la dialéctica a la analogía») está de acuerdo con él en que «si la existencia humana es efectivamente dialéctica, el objeto teológico no lo es» (p. 247). Tras afirmar que la analogía es pertinente en teología (tesis 3), afirma también que el pecado de la doctrina de la analogía dentro de la teología tradicional es el del desconocimiento del carácter de interpelación y acontecimiento que connota el discurso sobre Dios (tesis 5), para apelar a la *estructura narrativa* del discurso humano como referencia de la revelación (tesis 6) que funda el discurso mismo sobre Dios. A partir de estas aseveraciones, Jüngel explica de qué modo ha de concebirse el carácter analógico de los atributos divinos como propiedades afirmadas en nuestro decir sobre Dios (tesis 7 a 16).

3.—WILFRIED JOEST, *Dogmatik: 1. Die Wirklichkeit Gottes* (UTB Theologie-Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1984) 341 pp.

La colección unitaria de libros de bolsillo *UTB für Wissenschaft* (que agrupa desde hace años a 17 editoriales que operan en ámbito cultural alemán y anglosajón) ofrece ahora este volumen primero de una Dogmática que habrá de constar de otro volumen más: *Gottes Weg mit dem Menschen*. El autor, W. Joest (= J.), no requiere presentación entre los especialistas y docentes de teología dogmática, sobre todo entre aquellos que se mueven en ámbito ecuménico. Docente en Heidelberg de 1953 a 1956, profesor de Teología Sistemática en la Escuela Superior de Teología *Augustana*, de Neuendettelsau, de 1956 a 1981, y finalmente catedrático de Sistemática en la Universidad de Erlangen. Protestante evangélico, su *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme* (1974) le colocó entre los primeros sistemáticos de su confesionalidad que tratan de concretar por escrito hasta en un manual nuevos enfoques de la Teología Fundamental entre los protestantes. Todo ello debido a la nueva sensibilidad hacia los «fundamentos de la fe» de orden racional y hacia la necesidad de una propedéutica de carácter teórico para el estudio de la Teología, como bien ha sabido verlo ese teólogo gigante que es G. Ebeling (cf. sobre la obra de Joest: *Diál Ec 15* [1980] 323-24). De su extraordinario conocimiento de la obra de Martín Lutero le hacen acreedor su obra sobre la ontología de la persona en el reformador de Wittenberg (*Ontologie der Person bei Luther*, 1967) y la anterior sobre el *tertius usus legis* en el NT y en Lutero (*Gesetz und Freiheit*, 1951).

De esta Dogmática cabe, pues, esperar mucho; y no defrauda, a pesar de que quiere ser sintética y cuasi-manual para estudiantes. El mismo autor refiere en el prólogo que la obra ha tomado cuerpo por la necesidad de hacer luz para sí mismo, con orden y distinción, sobre el cuerpo dogmático de la fe tanto como para los demás; por la necesidad, pues, de esclarecer los problemas y contenidos que

ofrece la reflexión teológica, y en los cuales un dogmático debe saber a qué atenerse después de haberse consagrado a ella toda la vida. J. indica también que no se debe esperar de esta obra, a pesar de todo, un particular tratamiento ecuménico de los problemas teológicos, pero no es del todo así. El mismo lo dice. J. ha tratado de tener en cuenta los destinatarios de su «manual»: cuantos quieran tener claridad de planteamientos y actualizar sus esquemas teológicos mentales; y esto requiere ciertas acotaciones de inevitable consideración ecuménica. Así, por ejemplo, el epígrafe que dedica a la debatida cuestión de la exclusividad de la revelación en Cristo y al problema de la teología natural (pp.20-4). Sin embargo, J. se mantiene dentro del horizonte de la Reforma en lo que a la inteligencia de la fundamentación (¿racional?, ¿de fe?) de la teología se refiere. La ubicación que hace de ésta en la explicación antropológica es bien significativa desde el punto de vista ecuménico. Si las afirmaciones dogmáticas ciertamente no pueden emanar de un acontecimiento histórico susceptible de verificación procesual, sí se deben remitir a la naturaleza del testimonio bíblico que las sustenta, tanto como corresponde apelar a la referencia existencial del hombre cuando se explica la propia fe (pp. 43-49).

Se rechazan determinados «presupuestos» de la tradición católica más racionalista (el, también antropológico, de la *inmanencia*, p. ej.), pero asimismo del protestantismo contemporáneo (así el pensamiento sobre la revelación como supuesto implícito de la historia); y, más barthiano de lo que cabría esperar de él, J. sostiene que el célebre «punto de contacto» (o apoyo) («*Anknüpfungspunkt*») no se da en modo alguno como supuesto que pudiera conducir a la certeza de la fe. Estamos de acuerdo, la certeza de la fe es sobrenatural, pero ello no elimina la necesidad del «punto de contacto». La certeza de la fe, añade J., sólo descansa sobre el poder de la palabra divina que llama al hombre a la conversión. Cualquier otro planteamiento olvidaría que el escepticismo ante la cuestión de Dios no se vence sino venciendo el pecado, y esto es obra de la gracia. Certeza la sobrenatural que sólo admite un supuesto válido para otra certeza enraizada en la realidad del hombre: la certeza del hombre exento del pecado original. En tal caso, esta certeza «no procedería del discurso del pensamiento, que habría de conducir a la aceptación de Dios, sino de la inmediatez de la vida de la gracia divina al hombre y de la comunión con Dios» (p. 47). Con todo, supuesto esto, J. no deja de afirmar que si de ello se siguiera la incongruencia de la fe y la coherencia del ateísmo, se olvidaría que el contenido de la fe de algún modo guarda relación con la experiencia mundana del hombre. Por lo cual cabe ver en las tentativas teológicas diversas (católicas y protestantes) de alcanzar una inteligencia de la fe los esfuerzos *no fallidos* desde el interior de la fe misma por hacer claridad sobre su propia verdad.

Valgan estas cosas de muestra en la obra de J. El tomo consta de *cuatro capítulos* articulados con una amplia *introducción*, en el que se suceden las *cuestiones fundamentales* y de *principio de la dogmática*. Constituyen una *primera parte* las relativas a la *realidad de Dios*, que comienza con la naturaleza de la doctrina sobre Dios y su actualidad, para seguir con sus atributos (Padre, Creador, To-

dopoderoso) como objeto del *cap. 1.º*. Las cuestiones de cristología se tratan en el *cap. 2.º*, y son estudiadas en el contexto histórico-dogmático de la cristología protestante luterana: la doctrina de *persona Christi*, de *statu Christi duplice* y de *munere Christi triplice*. J. no deja de señalar cómo tras la impronta racionalista de la reflexión ilustrada vuelven a plantearse cuestiones decisivas en la cristología: lo que la fe afirma es que en Jesús Dios mismo ha realizado la salvación de los hombres, haciéndose a sí mismo hombre. De aquí que la doctrina de las dos naturalezas siga planteando a la cristología los grandes interrogantes de la tradición: la *kénosis* divina, ¿cómo afecta a la realidad de Dios? ¿Es Dios inmutable?; ¿cómo se puede entender la *contingencia* de Dios? Al menos si es que ha de mantenerse la verdad del *sujeto único* en Cristo. Una teología del «ocultamiento» (en definitiva, una «teología de la cruz») salva la unidad de la persona, pero pone en cuestión la realidad del sufrimiento humano de Dios. «La explicación y las doctrinas subsiguientes cristológicas surgidas en el suelo de Calcedonia muestran qué difícil fue afirmar la unidad de Dios y del hombre en la persona de Jesús, sin merma de su participación en nuestro ser humano, cuando esta unidad era concebida como la unión (o «adhesión») de dos «naturalezas» definibles ontológicamente cada una de por sí». La pregunta radical de J. es «si es posible y admisible determinar la 'naturaleza' = la esencia de Dios y sus atributos antes de su automanifestación en la historia de Jesucristo, y de tal manera que la interpretación de lo que acontece en Jesús se halla vinculado a esa determinación conocida por anticipado de la esencia divina» (p. 217). De la respuesta que se dé a esta cuestión depende no sólo la afirmación real de la inmutabilidad divina, sino la cuestión subsiguiente de la comprensión teológicamente ordenada de dicha inmutabilidad. ¿Ha de ser esta comprensión ontológica o soteriológica?

J. retoma temas permanentes de la cristología histórica sólo parcialmente resueltos para nosotros por las formulaciones de la tradición, puesto que necesitan ser reconsiderados en el contexto de la modernidad, y se aventura en una reflexión que tantos teólogos han abandonado desgraciadamente, llevados por una urgencia de hacer útil la *historia Jesu Christi*. Ciertamente, estamos ante una síntesis dogmática de la fe que busca servir al estudio de los que aprenden a introducirse en la inteligencia de la fe, pero que no capitula ante el empeño de transmitir los núcleos verdaderos de la que es inevitable reflexión del creyente. J., inspirándose en la cristología de la tradición luterana, persigue una explicación dogmática del misterio de Cristo de indudable importancia *soteriológica*.

El *cap. 3.º* está dedicado a la pneumatología trinitaria: desde la acción del Espíritu de Yahwéh en la historia de Israel, origen de la *pneumatología temporal* judeocristiana (=de la creación), pasando por la acción del Espíritu que profiere la revelación mediante el ministerio de los profetas, hasta la *pneumatología cristológica*, J. va construyendo los supuestos bíblico-dogmáticos que le permitirán —después de una referencia amplia a la *pneumatología eclesiológica*— elaborar la dogmática trinitaria de Dios Espíritu Santo.

El tomo concluye con el *cap. 4.º* dedicado a la *Trinidad de Dios* como objeto de la doctrina del *De Trinitate*. Confesar esta condición

*objetiva* de la imagen cristiana de Dios es el supuesto ineludible de la fe de los Apóstoles, que no puede ser diluída en cualquier monoteísmo.

Una obra, en fin, sugerente para la reflexión de profesores y estudiantes; radicalmente dogmática y, a pesar de la modestia del autor, que se remite a la valiosa *Dogmática ecuménica* del recientemente desaparecido E. Schlink, rica en referencias doctrinales a las cuestiones confesionalmente discutidas.

Adolfo González Montes