

Este ha servido de modelo a los demás evangelios sinópticos, aunque es obligado reconocer que tanto Mateo como Lucas tienen su perspectiva propia del kerigma... Hay una evolución que se prosigue en *Pablo y Juan* que van a ocupar la atención del autor durante la tercera parte. Se descubre sus ideas teológicas en una exposición sencilla y bien conseguida. Esta es una constante de todo el libro. Dodd deja el aparato científico para circunscribirse únicamente al objeto de su preocupación. Cierra este estudio un apéndice centrado en la *escatología e historia* donde se hace ver la importancia de estas dos realidades en la problemática cristiana.

J. Oroz

## 2) Teología

Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie*, Band II. *Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes* (Münster, Verlag Regensberg, 1974) XXIV + 783 pp.

Dimos a conocer el primer volumen (1968) de esta obra en *Salmanticensis* (1970) p. 188. Allí se trataba de la «teoría del conocimiento de credibilidad del mensaje revelado eclesial», o teoría de la revelación; ahora se trata de la «concreta e histórica revelación de Dios». El autor presenta la demostración de credibilidad que tiene la revelación divina que culmina en Jesús de Nazaret. Comienza con unas cuestiones sobre el objeto y el método de este tratado segundo dentro de la Teología fundamental, entre las cuales notamos el esfuerzo o intento por presentar el fenómeno religioso de Israel como demostración de su credibilidad. Pertenecen también a los pródomos del libro las notas sobre la revelación en el horizonte de la Cosmogonía, Etnología e Historia de las religiones; y sobre el hombre y la fe dentro de un mundo en evolución. Como primera parte de la obra en que se trata del hecho concreto de la revelación se estudia el acontecer de la revelación y de la fe en Israel; es el momento de estudiar la esperanza mesiánica en el A. T. Por fin llegamos a Jesús de Nazaret, culmen y centro de la revelación divina. Se comienza por los fundamentos históricos de la existencia de Jesús: los testimonios paganos, judíos y todo lo tocante al N.T., estudiado con amplitud de horizonte en los sinópticos, evangelio de Juan, cartas de San Pablo, Actos de los Apóstoles y otras cartas; se resumen los datos históricos de la biografía de Jesús. El capítulo más importante de esta segunda parte estudia la misma revelación hecha por Jesús. Pero quisiéramos demostraciones convincentes en lo que se dice sobre la manera de conocer la *ipsissima vox Iesu*; nos parece que algunas cosas se afirman sin suficiente prueba (p. 349); lo mismo que en otras ocasiones (p. 443 sobre la maldición de la higuera). Se recibe la impresión que el autor acepta sin suficiente demostración algunas afirmaciones de la historia redaccional de ciertos críticos. Por esta excesiva concesión a lo que llama «conocimientos exegéticos de hoy», llega a afirmar que un solo milagro de Jn (Lázaro) no demostraría la legación divina de Jesús (p. 466); aunque es verdad que el conjunto de los milagros es lo definitivo, y que la persuasión de los contemporáneos y de la historia acerca del poder taumatúrgico de Jesús es suficiente demostración.

En todo el libro, v. gr., en la exposición del mensaje de Jesús, el autor descubre gran erudición y abundantes puntos de vista, que completan su

visión. Pero hay en el libro afirmaciones que no podemos aceptar. No nos agrada, entre otras cosas, el hablar de «error» escatológico en Jesús (p. 531 ss.). En resumen, encontramos en este libro erudición, sobre todo de autores alemanes; y gran conocimiento de problemas y puntos de vista modernos. Pensamos, sin embargo, que el autor da por demostrados, particularmente en la historia de la redacción del texto del N. T., puntos que, a nuestro juicio, necesitarían una demostración más exigente y controlada. El método apolo-gético que emplea procede más por deducciones de carácter general; que es también en lo que autores anteriores ponían la principal fuerza demostrativa de sus recopilaciones de milagros y profecías. El análisis de lo particular y, si se quiere, la atomización de los hechos estudiados, tenía y tiene su complemento en la deducción general.

Miguel Nicolau

Hans Küng, *La Encarnación de Dios*. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura (Barcelona, Herder, 1974) 784 pp.

H. Küng, profesor en la facultad de teología católica en la Universidad de Tubinga, coincidiendo con el segundo centenario del nacimiento de Hegel (1770), ha publicado un estudio de amplias dimensiones sobre el famoso filósofo.

La intención del estudio es doble: ser a la vez una contribución a la cristología en general y una aportación a la inteligencia teológica de la filosofía de Hegel (p. 8). En el subtítulo de la obra aparece con claridad esa finalidad: «Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura». El trabajo realizado abarca desde los dietarios de Hegel, pertenecientes a la época de sus estudios de bachiller, pasando por las grandes obras de su madurez intelectual, hasta los apuntes de clase recogidos por sus alumnos. La exposición resulta apasionante y muy suavizada en parte por la claridad expositiva del autor y en parte por la gran cantidad de textos insertados.

A través de siete largos capítulos recoge la vida y obra de Hegel, la evolución general de su pensamiento, el contexto histórico-espiritual en que se mueve, y con la atención siempre puesta en el desenvolvimiento de su cristología. Al final se termina con la impresión y la satisfacción de haberse adentrado y haber comprendido algo de uno de los pensadores más ricos de la historia y más actuales en nuestro tiempo.

La lectura prolongada de Hegel nos introduce insensiblemente en la problemática actual sobre Dios y la cristología. Hacia aquí apuntaba H. Küng. El, como otros teólogos protestantes y católicos (W. Pannenberg, J. Moltmann, K. Rahner...), es de la convicción que Hegel puede ayudar eficazmente hoy a la teología en la comprensión del misterio central cristiano. El servicio, que Küng espera de Hegel, no le impide ejercer una crítica decisiva frente a él. «En la perspectiva *óptica*, cuanto acontece entre Dios y el mundo se basa, no en la necesidad especulativa, sino en la libre gracia de Dios; y en la perspectiva *noética* y *ética*, toda relación entre Dios y el mundo se funda, no en el saber absoluto, sino en la fe fiducial» (p. 562). Pero cree, sin retirar la crítica, que se ha conservado en Hegel una relación a la tradición judía, al cristianismo primitivo y a la teología eclesiástica tales que es posible después de un discernimiento profundo darle nueva fluidez; a pesar

de ser un sistema tan compacto, es susceptible de una apertura hacia la comprensión de la fe cristiana.

Uno de los resultados más decisivos será el siguiente: la concepción hegeliana de la realidad como historia dará la posibilidad de superar en la forma de entender a Dios todos los restos de una cierta helenización que a pesar de todas las correcciones persiste en la teología tradicional. Y esa historicidad de Dios sería la condición de posibilidad de una cristología futura (p. 604). Esta manera de comprender la realidad de Dios se traduciría en otra forma de concebir la eternidad, la incomprendibilidad, la inmutabilidad divinas, más cercana al pensamiento bíblico. «Cuando la Escritura habla de inmutabilidad de Dios no se refiere a un inmovilismo metafísico de la razón última del mundo, sino que habla históricamente de su fidelidad a sí mismo y a sus propias promesas, la cual garantiza la perennidad y continuidad en su obrar» (pp. 700-1). Dios en la fidelidad a sus promesas es inmutable pero en contacto con su obrar histórico. En este sentido se sitúa H. Küng en la ya larga serie de otros intentos semejantes.

Esta concepción de la inmutabilidad divina ayuda a comprender más profundamente la relación entre Dios y el sufrimiento, y la encarnación del Verbo como algo que le afecta realmente y no sólo como «asunción» de una naturaleza humana. Nos movemos en el centro de la cristología y, lógicamente, de un diverso planteamiento y solución en el núcleo, se ha de seguir una configuración distinta del conjunto.

Termina H. Küng recordando que en el esfuerzo por hacer en Dios compatibles la divinidad y la «pasión» no se encuentra sólo; K. Rahner, Urs von Balthasar, K. Barth, E. Jüngel, D. Bonhoeffer, K. Kitamori, J. Moltmann, etc., ofrecen paralelismos con la posición del autor.

La obra es, por tanto, programática y prospectiva hacia una cristología futura. Esperamos poder leer pronto la cristología, cuyas líneas maestras se han avanzado. Así hizo antes Küng en el terreno de la eclesiología. Su obra *La Iglesia* coronó su estudio anterior *Las estructuras de la Iglesia*, que en gran parte tenía carácter introductorio. El método utilizado en eclesiología será también utilizado en cristología «Una cristología futura habrá de diferenciarse de las usuales cristologías escolásticas o neoescolásticas de la misma manera que el libro *La Iglesia* se distingue de las eclesiologías académicas» (p. 650). Estamos asistiendo indudablemente, y no sólo por la presente obra, a la hora de la reelaboración de la cristología.

Ricardo Blázquez

Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca, Sígueme, 1974) 511 pp.

*Fundamentos de cristología* es una obra verdaderamente fundamental. Sus aportaciones principales no pueden ser pasadas por alto. El autor, perteneciente al grupo de teólogos conocido como «el círculo de Heidelberg» y en realidad su «spiritus rector», es un hombre de extraordinario vigor intelectual. La cantidad de estudios ya hechos o en curso sobre su teología es suficientemente elocuente sobre la importancia y significación teológicas de Pannenberg. Desde el principio de sus estudios combinó Pannenberg la teología y la filosofía. Conoce bien la teología escolástica y la tradición católica, y personalmente se mueve inspirándose en Hegel y con influjos de E. Bloch.

Su intención general en *Fundamentos de cristología* es superar el planteamiento común a la cristología de la Iglesia antigua tanto en la orientación alejandrina como antioquena —«la cristología de encarnación»—, y la sima abierta desde la Ilustración entre el Jesús de la historia y la confesión dogmática de la Iglesia (p. 19). Al mismo tiempo desea verificar en el corazón del cristianismo la concepción histórico-teológica del «círculo de Heidelberg», cuyo manifiesto había aparecido en dos ocasiones años anteriores (1959, 1961). La orientación teológica de este grupo quiere ser una alternativa a las teologías de K. Barth y R. Bultmann, y otras mediaciones teológicas histórico-salvíficas.

La clave de su interpretación cristológica es la siguiente: en la vida y destino de muerte y resurrección de Jesús ha acontecido la *anticipación del fin*. Esa anticipación implica una identidad cualitativamente idéntica con el fin mismo. En Pannenberg viene explicada esta categoría con dos puntos de referencia. Por una parte, comprende el acontecimiento de Jesús en una perspectiva apocalíptica. Ahora bien, la apocalíptica esperaba para el final del mundo la resurrección general de los muertos, la implantación de una paz y justicia verdaderas, unos cielos nuevos y una nueva tierra, en resumen el Reino de Dios. Pero, como solamente aconteció la resurrección de Jesús, llegó en consecuencia no el fin mismo sino la anticipación del fin. Por otra parte, se mueve en una concepción de la realidad como historia, y según esta concepción el ser de las cosas sólo se manifiesta y decide en el futuro, en el final. El «Dios del futuro» se ha revelado en la resurrección de Jesús, como anticipación del fin. Notemos cómo se transpone la apocalíptica en una ontología orientada escatológicamente.

Esta categoría de anticipación funcionará, con una consecuencia admirable, en todos los temas de la cristología: divinidad de Jesús, realización de la condición humana, autoconciencia, libertad, unión de las dimensiones divina y humana...

En la resurrección ve Pannenberg el fundamento de la divinidad de Jesús. En este acontecimiento Dios se ha revelado asumiendo a Jesús en la realidad divina. La categoría de «revelación», tal y como ya había sido utilizado por Barth, es utilizada para explicar el modo de presencia de Dios en Jesús. El «Medium» de la revelación pertenece a la esencia del «Revelante». El mismo principio será aplicado para explicar la divinidad del Espíritu. La resurrección de Jesús, en cuanto revelación de Dios, es, por tanto, el fundamento de la divinidad de Jesús. Si Jesús no hubiera resucitado no sería Dios (p. 169); pero esto no significa —no puede significarlo en modo alguno en una cristología que desee ser ortodoxa— que Jesús comience a ser Dios en la resurrección (p. 170). Para superar esta dificultad se sirve de las categorías de «confirmación» —en virtud de la resurrección es confirmado en lo que era desde siempre— y de «retroacción» (Rückwirkung) —en la resurrección de Jesús se decide definitivamente lo que es—. Esta solución es solamente comprensible teniendo en cuenta que el autor supone en una ontología de carácter histórico y escatológico.

Pannenberg cree poder abrir un espacio al despliegue de una humanidad auténtica en Jesús con la categoría de «retroacción», ya que solamente el futuro decidirá de su condición divina, y al mismo tiempo superar el dilema de concebir la encarnación como consumada en el primer momento de la existencia de Jesús o como cumplida sólo en virtud de un acontecimiento

posterior (p. 381). La encarnación abarca toda la vida de Jesús, pero a la luz de la resurrección.

La unidad de Jesús con Dios, en cuya explicación debe evitarse toda resonancia de composición de lo divino y humano (p. 400), se explica como unidad «personal» e «indirecta». En la entrega hasta la muerte de Jesús a Dios, a quien llamó su Padre, y en la confirmación por la resurrección, es el Hijo (p. 416). Jesús se identifica con el Hijo de Dios en su relación a Dios Padre. Recupera, aunque en otra perspectiva, la noción de «enhypóstasis» de Jesús en el Verbo; para Pannenberg esto significa que todos los momentos de la vida de Jesús son integrados en su relación al Padre. Jesús se vive desde Dios.

Por lo dicho se comprende que estamos ante una cristología muy sugerente y muy rica, pero que exige una lectura reposada. Pannenberg es un autor que compensa ampliamente el tiempo que se le dedique. De hecho sus perspectivas centrales —significación cristológica de la resurrección, retroacción, filiación indirecta...— están influyendo en la teología católica. En D. Wiederkehr, K. Rahner... es clara su presencia. Un prólogo de J. I. González Faus y un apéndice de R. Blázquez, en que se explican las categorías fundamentales de la teología de Pannenberg, facilitan la lectura y la comprensión.

La obra de Pannenberg es densa, profunda y original. Seguramente será preciso algún tiempo hasta que la teología se aclare adecuadamente ante él. Los presupuestos suscitan a veces perplejidades: concepción de la historia, transposición del contexto apocalíptico a nuestra concepción de la realidad, forma de concebir la historicidad de la resurrección, relación entre filosofía y teología, fe y razón... El autor ha repensado ya algunas cuestiones; por ejemplo es más flexible en el método ascendente, que antes había afirmado con radicalidad (p. 29 ss.); de la muerte-resurrección de Jesús ya no deriva las consecuencias que antes derivó para el judaísmo (p. 320 ss.); haría extensivo el significado de la muerte de Jesús al mismo concepto de Dios, etc.

Sin duda la cristología de Pannenberg es una valiosa aportación teológica, que debe tenerse en cuenta.

Ricardo Blázquez

G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (Paris, Desclée, 1972) 227 pp.

La resurrección es el acontecimiento central sobre el que se fundamenta la fe cristiana. De diferentes ángulos teológicos se puede mostrar que la resurrección es el centro de gravedad de la historia de la fe. Martelet parte de la eucaristía porque ella es una de las formas más vivenciales para el creyente de la presencia de Cristo entre los suyos, pero si Cristo no ha resucitado, el alimento eucarístico no supone fuerza alguna, sino una farsa que convierte a quien lo recibe en un equivocado de sus propias creencias. La eucaristía es la resurrección, es el mismo Resucitado que ahora se da como alimento. Tanto la eucaristía como la resurrección hacen relación al cuerpo del hombre y al de Cristo. Del cuerpo de Cristo se trata en la resurrección y en la eucaristía y al cuerpo del hombre se refiere cuando se dice que Cristo lo asume y deifica. Si las afirmaciones eucarísticas acerca de su contenido no son irreales y el pan y el vino que allí se reparten son verdadera comida y bebida que responden a la carne y a la sangre de Cristo resucitado, de esa realidad se puede deducir una auténtica antropología cuyo

punto de apoyo se puede centrar en el amor, en la gloria y en la vida de la resurrección cuya importancia suprema se descubre en el cuerpo del hombre y de Cristo. Sin profundizar demasiado en las dificultades de la resurrección, hace ver que el malestar sobre la realidad de la misma engendra dudas sobre la eucaristía y también se preocupa por superar la concepción dualista del hombre que sobrepasa la mera composición de alma y cuerpo. Pretende dar una visión exacta del sentido real del cuerpo humano y de esta forma prepara para una mejor comprensión de la fe en Cristo, en su resurrección y en la eucaristía. La dialéctica de Martelet parte del simbolismo eucarístico y se remonta inmediatamente de la comida del Señor a la resurrección de Cristo y descendiendo por el mismo camino, va de la resurrección al banquete del Señor. Hace siempre hincapié en la importancia del cuerpo. De esta manera la eucaristía nos introduce en el misterio de la resurrección y ambas hacen relación a la vivencia actual y a la esperanza del hombre integral... Confiesa el autor que el libro no está dirigido a especialistas, únicamente intenta dar un poco de luz sobre el hombre y Cristo. No se puede leer la obra desgajando unas partes de otras, se impone una visión de conjunto.

José Oroz

Bertrand, de Margerie, *Cristo, vida del mundo. El corazón del Cordero de Dios* (Madrid, BAC, 1974) XVI+398 pp.

Este libro, lleno de erudición, revela una gran sensibilidad a la problemática teológica de hoy. Si es difícil la síntesis de los numerosos temas tratados, el lector no debe olvidar el propósito del autor; el cual escribe: «que en lo que no es más que un ensayo, el lector desista de encontrar una teología sistemática, ni siquiera un tratado exhaustivo de los temas, pues no ha sido ése el propósito» (p. 6). La primera parte de la obra estudia el porqué de Jesús; examina las tesis tomista y escotista sobre la finalidad de la Encarnación, a través de algunos escritores recientes, para terminar en la «primacía absoluta y universal del corazón herido del Redentor» (pp. 23-27). La salvación que Jesús aporta a los «pre-cristianos» y a los no-bautizados, así como el diálogo de salvación entre Cristo y el mundo, por medio de la Iglesia, son objeto de otros tantos capítulos. La segunda parte del libro presenta la visión que de Cristo han tenido Teilhard, Bultmann, Bonhoefer, para concluir, acerca de la consagración del mundo obrada por Cristo resumiendo que «el corazón consagrado del consagrador del mundo [es] síntesis de lo profano y de lo sacro» (p. 163 ss.). Es en la tercera parte donde se habla de «la misión del Cordero todopoderoso»; donde aparece Jesús como sacerdote y víctima, como profeta, revelador y señor. Al estudio de la obra redentora de Jesucristo se agrega la consideración de la Iglesia como Esposa corredentora. Hasta la sexualidad humana se estudia como redimida por Cristo, por medio de su celibato sacerdotal, que se continúa en la Iglesia. No falta tampoco la atención al Primado del Papa, que se considera como instrumento del Redentor. El libro profesa un gran entusiasmo por el corazón del Redentor, y uno de sus últimos capítulos lleva por título: «El corazón eucarístico del Señor, síntesis y consumación del universo, de la historia y de la revelación». El modo de tratar los variados asuntos propuestos es sugerente y abierto a la literatura teológica moderna.

Miguel Nicolau

Joachim Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos*, tr. de J. M. Bernáldez (Madrid, Ediciones Fax, 1974) 124 pp.

Recorriendo el material evangélico se encuentran textos que siempre han llamado la atención del exegeta porque dejan entrever el rechazo del mundo gentil de la actividad del Maestro y de sus mismos discípulos. Jeremías estudia esos relatos en la primera parte de su obra. El mismo confiesa que las comprobaciones son importantes y negativas, Jesús prohíbe a sus discípulos anunciar el evangelio a los paganos y él mismo ciñe su predicación a Israel. En una segunda parte da un paso más y encuentra en los evangelios la promesa constante y firme de la participación en el reino de los cielos. No hay contradicción sino que la llamada de Israel y la incorporación de los paganos al reino de Dios son dos acontecimientos consecutivos de la historia de la salvación. Pero siendo esto así, ¿por qué, se pregunta Jeremías, Jesús establece una separación tan tajante entre su misión presente en el seno de Israel y la llamada final de Dios a los paganos? Descubre una doble razón, la promesa de salvación hecha a los padres habría de realizarse en primer lugar y la segunda la deduce del cuarto evangelio, previa a la llegada de la obra escatológica de Dios, está la hora de la cruz. La función de Jesús es preparar la hora de la revelación gloriosa. La exposición es fácil de seguir, la exégesis que se hace es la que nos tiene acostumbrados el conocido profesor de Göttingen, pero en esta ocasión no se necesita mayor tensión para comprender al autor en su exposición.

José Oroz

Rudolf Bultmann, *Crear y comprender*, Vol. I, tr. de D. Eloy Requena (Madrid, Ediciones Stvdivm, 1974) 290 pp.

Los amantes de la ciencia bíblica saludan la aparición, en nuestra lengua, aunque sea con retraso, de una de las obras más importantes de Bultmann y agradecen a Ed. Stvdivm el que lo haya facilitado. Es sabido que *Glauben und Verstehen* —que es el título original de *Crear y comprender*— recoge gran cantidad de estudios, unos que habían sido editados ya y otros que ven la luz por primera vez, que el famoso profesor de Marburgo compuso entre los años 1924 a 1964. En el original alemán aparece en cuatro volúmenes y en español serán tres. En este primero se llega hasta el año 1930 y son 15 artículos los que contiene. No hay por qué añadir que todos son de gran interés y que a pesar del tiempo transcurrido desde su aparición, tienen su importancia como casi todo lo que Bultmann ha publicado. Para que el lector se hiciera una idea de la temática que aquí se recoge, sería necesario dar relación de cada uno de los artículos, pero siendo esto imposible por razón de espacio, no resistimos la tentación de citar algunos de los títulos: *¿Qué sentido tiene hablar de Dios?*; *Sobre el problema de la Cristología*; *La escatología del evangelio de san Juan*; *Iglesia y enseñanza en el NT*; *Sobre el problema del prodigio*; *El mandamiento cristiano del amor al prójimo*; *El concepto «Palabra de Dios» en el NT*; *El significado del AT para la fe cristiana*. Es muy común sacar, en las clases de Escritura, a relucir a Bultmann, pero, con suma frecuencia, queda la duda de si se es fiel a su pensamiento o, por el contrario, valiéndose de segundas o terceras manos no se ha llegado a conectar con los porqués y la dialéctica de su doctrina y así no es su pensamiento lo que se expone, sino lo que se dice que él enseña. Por su parte, Bultmann no sólo ha escrito sobre el conocido problema de la

«desmitización», son muchos los temas que ha tocado y bien hará quien esté interesado por conocer la gran personalidad bíblico-teológica de Bultmann en entrar en contacto directo con él a través de las páginas de la obra que presentamos que es capital para seguir su exposición y evolución.

José Oroz

Aloys Klein, *Glaube und Mythos*. Eine kristische religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers (München-Paderborn-Viena, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975).

El objeto de esta obra, presentada como tesis doctoral en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Munich, es el estudio del concepto de mito en K. Jaspers. La perspectiva del autor, como indica el subtítulo, es la de la filosofía de la religión y la teología.

El libro consta de tres partes. En la primera estudia el mito como «apriori» psíquico, basándose en la primera etapa —fundamentalmente psicológica— del pensamiento de Jaspers. En la segunda analiza las propiedades fundamentales del mito en el horizonte de la filosofía jaspersiana de la existencia. En la tercera, después de comparar la doctrina de Jaspers sobre el mito con la de otros filósofos más o menos próximos a ella como E. Cassirer y Paul Tillich, critica el autor filosóficamente y teológicamente la comprensión del mito por Jaspers.

Como resultados más importantes de esta investigación cabe señalar los siguientes: Jaspers empalma con la tradición que desde el romanticismo revaloriza el mito como componente del mundo humano del que éste no puede ser privado sin peligro de empobrecimiento. El mito no se opone a la razón más que cuando se le considera como realidad empírica que se confunde indiferenciadamente con la realidad invisible. Rectamente entendido el mito constituye una forma irreductible del lenguaje de la Trascendencia. Pero sólo una interpretación existencial permite el acceso a la realidad que habla en el mito. A esa interpretación se oponen, por una parte, la interpretación científica que distingue en el mito entre forma y contenido y cree obtener un conocimiento puramente teórico de este último. Por otra parte, la interpretación de algunas religiones positivas y, en concreto, el cristianismo, que reviste míticamente una realidad mundana, a la que convierte en encarnación de la Trascendencia, privando así a esta última de su condición trascendente. En resumen, Jaspers reconoce en los mitos el lenguaje de la Trascendencia, pero reduce su valor al de cifras cuyo significado sólo es comprensible desde la instancia de la fe filosófica.

El autor de la tesis reconoce el valor de la concepción jaspersiana del mito en cuanto respeta el carácter misterioso de la Trascendencia y la necesidad de representaciones que tiene nuestro lenguaje sobre ella. Critica, sin embargo, la interpretación puramente existencial del mito como incapaz de dar cuenta del contenido cognoscitivo del mismo. Por otra parte, cree que la aplicación de esta concepción del mito al hecho central del cristianismo hace imposible el reconocimiento del misterio de Cristo en el hecho histórico de Jesús y reduce ese misterio a la mitificación de una verdad sobre la Trascendencia. En resumen, Jaspers recaería en las interpretaciones ilustradas de la religión cristiana que sacrificaban su positividad a un sistema metafísico especulativo previo.



La obra de A. Klein constituye, a nuestro entender, un nuevo y valioso instrumento para la discusión de los problemas planteados a la filosofía de la religión por el defensor de la fe filosófica,

J. Martín Velasco

Luis Duch, *Ciencia de la Religión y Mito*. Scripta et Documenta (Barcelona, Abadía de Montserrat, 1974).

*Ciencia de la Religión y Mito*, tesis doctoral de Luis Duch presentada en la Eberhard-Karls-Universität de Tübinga, en el invierno de 1972-73, constituye una investigación sobre la problemática de lo mítico, a partir de las conclusiones obtenidas por la Ciencia de la Religión a este respecto. Para su análisis, el autor escoge una serie de estudiosos de las religiones que son señeros en este campo, agrupándolos de una manera general en tres tendencias: a) la fenomenológica; b) la «estructurológica» (G. Dumézil, M. Eliade, etc...); y c) la «historiológica» (R. Pettazoni, Bros, O. Biancha, etc...).

No obstante, una gran parte de su investigación, se centra en la figura de Mircea Eliade, que según Duch, constituye uno de los más genuinos representantes de la Ciencia de la Religión. Así, aunque considera como un enorme fallo su posición negativa ante la Historia, lo que le incapacita para captar al hombre en su dimensión de futuro, no deja de reconocer que ofrece al estudioso una amplia gama de «elementos» sobre los cuales cabría detenerse, principalmente en la esfera denominada «dialéctica de lo sagrado».

En este estudio se hace un análisis conciso de los puntos más relevantes de este autor rumano, a saber: «la dialéctica de lo sagrado y de lo profano»; el Espacio Sagrado y el Tiempo Sagrado; el sistema simbólico como apertura a un abanico de posibilidades; y, en fin, una interpretación del Mito según este autor, así como la visión que éste tiene acerca de la tarea del historiador de las Religiones.

Además de hacer una relación detallada del Mito en la obra de E. O. James y de G. van der Leew; la pretensión final consiste en intentar bajo distintas perspectivas, poner de relieve las características esenciales del Mito, con el objeto de hacerlo extensivo al «hombre de la modernidad». Para ello, busca un término medio entre R. Pettazoni, Di Martino, etc..., para los cuales el Mito es siempre una historia verdadera porque es historia sagrada, de manera que se puede hablar de la Mitología como un fenómeno en el cual las estructuras, las actividades y el mismo hombre son históricas; y, Mircea Eliade, para el cual el Mito es a-histórico, pues la función directora del mismo consiste en determinar los modelos ejemplares (arquetípicos) de todos los ritos y comportamientos humanos significativos. De ahí, que el comportamiento humano se condensará en el deseo intenso de «repetir», de vivir en la actualidad a-temporal, es decir, en la Eternidad.

Luis Duch, toma un camino medio, considerando que la dimensión mítica del hombre, es la de vivir su existencia histórica sin olvidar lo pre-dado, la a-temporalidad.

La importancia de este trabajo, la encontramos precisamente, en la tarea misma que el autor se impone: la delimitación de la verdadera esencia de lo mítico y, en última instancia, de lo Religioso; pero quizás, la insistencia por aislar mostrando la concepción que cada autor estudiado tiene de lo mítico, le resta una visión de conjunto. La obra está falta de una conclusión

general; sin embargo el lector encuentra valiosas sugerencias y acertadas conclusiones en lo referente a las dos tendencias a que hemos hecho mención.

Llevado pues de su «status» de teólogo fundamentalista, hace una incursión en el terreno de la Ciencia de la Religión, y se queda en ella, dejando para ulteriores investigaciones la utilización de los resultados obtenidos con el fin de aplicarlos al marco de la Teología Fundamental. Una tentativa semejante sería un cauce legítimo para la renovación de dicha teología.

R. García Campos

Walter Kasper, *Fe e historia*, tr. Javier Ortigosa (Salamanca, Sígueme, 1974) 316 pp.

Son artículos que el autor había publicado en los últimos años; alguno de ellos se publica ahora por primera vez. A pesar de las repeticiones inevitables, por ser trabajos independientes unos de otros, creemos que el título está bien logrado, puesto que en todos ellos la fe y la historia ocupan un puesto central. Abre esta serie de artículos el titulado: *Concepción de la teología entonces y ahora*, en él hace un recorrido de algunos puntos de la teología de la escuela católica de Tubinga y los compara con la actual perspectiva teológica. Sin querer encontrar una perfecta adecuación en cada uno de los puntos ni afirmar que se esté viviendo de rentas pasadas, muestra la profundidad del pensamiento de dicha escuela y cómo abrió camino a muchas de las contribuciones que hoy estamos viviendo. Tuvo la escuela de Tubinga el valor de entablar un diálogo con las corrientes espirituales de su tiempo, fue constante preocupación suya la de estar siempre atenta a la tradición viva y a las preocupaciones de su entorno, estuvo muy interesada por el problema siempre actual y más en aquel entonces de la historia. En esta cuestión centra particularmente este artículo y va examinando los distintos planteamientos teológicos, interesado siempre por mostrar que la teología y la labor del teólogo debe estar siempre comprometida con las exigencias históricas del hombre concreto. A continuación viene un trabajo titulado: *Posibilidades de la experiencia de Dios en la actualidad*, en él analiza el sentido de Dios para el hombre moderno y constata que este concepto es algo vacío y que no evoca apenas nada y la razón habría que buscarla en el cambio de mentalidad y de cultura, en la manera diferente de concebir el mundo. Todo esto hace que el hombre moderno en su vida ordinaria y en su experiencia cotidiana no sepa descubrir la presencia de Dios, al menos que ese concepto no le diga nada. En esta temática se desenvuelve y consigue presentar el problema con claridad y proponiendo soluciones de suma actualidad. En *Utopía política y esperanza cristiana* habla, después de haber expuesto el concepto de utopía, de la esperanza humana que en el AT viene a dar lugar a la esperanza bíblica, aunque ésta tenga dimensiones diferentes. No se trata de volver a un orden santo e inviolable, sino de una esperanza escatológica para los últimos tiempos. Termina hablando del cumplimiento de la promesa que se concretiza en esas aspiraciones humanas de hombre que hay que dirigir y animar. La esperanza cristiana no se hace digna de crédito cuando destruye las utopías políticas, sino sólo cuando la alienta y anima. De sumo interés, por su actualidad, son las casi cincuenta páginas que dedica a *Escritura-tradición-predicación* publicadas en el 1966 y donde presenta la contribución de la *Constitución dogmática Dei Verbum* interesándose también por la ambientación anterior, para seguir con la respuesta del Concilio y terminar con las perspectivas que abre. Se detiene en escla-

recer el difícil concepto de tradición y hay que reconocer que pone mucha luz en un tema corrientemente mal entendido. Habla de su carácter teológico y escatológico y de las consecuencias que se pueden sacar para la predicación. Es un artículo que está muy dentro de la problemática que hoy tiene planteada la iglesia en la predicación de su mensaje. En definitiva se trata de un problema hermenéutico expuesto con claridad y de interés para el teólogo, exegeta y catequista. Muy dentro también de este contexto está el trabajo *La predicación como renovación*. En la primera parte presenta unas reflexiones de la situación del cristianismo en la sociedad moderna, pone de manifiesto las incongruencias de una predicación sin resortes ni energías, ve con agrado las nuevas tentativas, aunque reconoce que en ocasiones están faltas de claridad de ideas, pero de ellas cabe esperar, a pesar de la oposición oficial, fuerza y vida. La predicación cristiana tiene que ser por una parte inductiva y por otra provocativa y crítica. Esto tratará de demostrar en la segunda parte, para terminar con Jesucristo como objeto de la predicación. La misma tónica e incluso con evidentes repeticiones se respira en *Propiamente, ¿qué significa ser cristiano?* Después de haber mostrado la dinamicidad y la imposibilidad de controlar dentro de un marco prefabricado al «cristiano», propone tres tesis: *el cristianismo es una religión histórica; el cristianismo es una religión suprahistórica; el cristianismo es Jesucristo en persona*. De estos tres postulados se deduce la realidad cristiana, pero teniendo siempre muy presente que la respuesta no es una e inmutable, sino que siempre debe estar abierta la cuestión a las exigencias históricas. De interés por las ideas tan vagas e imprecisas que se manejan en el problema misionero de la iglesia es *¿Tiene sentido la misión?* La respuesta que Kasper da es la siguiente: la misión es necesaria para manifestar el dominio escatológico de Dios entre los pueblos; es necesaria por causa de la paz, porque esta paz no es posible sólo políticamente, sino que primero tiene que ser libre para sí y liberada en sí misma; la misión es necesaria por el servicio representativo que los cristianos deben a todos los hombres, especialmente a los pueblos pobres. La meta y el objetivo de la misión no es la iglesia que es sólo el instrumento, sino la unión del mundo, el lograr un mundo sano y salvo. También tiene gran importancia actual el artículo *Esencia y formas de la penitencia*. Pone a la fe como el alma de la penitencia, es ella la que dirige toda la actividad hacia Dios, una vez que éste se ha dado al hombre, la penitencia no sería más que el fruto del reconocimiento de la cercanía de Dios en Cristo que el hombre ha olvidado. Después pasa a considerar el amor del prójimo como forma del amor a Dios y de la penitencia. Donde se detiene más extensamente es en el sacramento como forma eclesial de la penitencia. Da una breve visión histórica y recuerda los elementos que los tiempos han recogido. Propone nuevas fórmulas para la reconciliación, aunque no prescinde de la confesión individual para aquellos que vean en ella una fuente de espiritualidad y para los pecados graves que necesiten una absolución formal de la autoridad constituida para la reintegración a la vida comunitaria. Un tema muy discutido hoy día es el que desarrolla en *Estructuras colegiales de la iglesia*. No es cuestión de destruir sino de edificar y esclarecer, para ello es imprescindible ir a las fuentes para conocer la forma auténtica desde su origen. No hay duda que la estructura fundamental de la iglesia es la carismática. En la iglesia hay muy distintos oficios y muy diferentes carismas. La iglesia la componen todos cuantos forman parte de ella, es el pueblo de Dios que se constituye por la fe y por el amor recíproco. Este pueblo de Dios es enviado a dar testimonio en el mundo de su

fe y de su amor. El testimonio de cada cristiano depende de la medida en que es apoyado por el testimonio de todos los demás. Dentro de esta comunidad y fraternidad global de todos, cada uno tiene su función determinado y su carisma, teniendo el ministerio jerárquico su carisma peculiar e insustituible. La estructura fundamental de la iglesia no es jerárquica, sino carismática, ésta no excluye el elemento jerárquico, sino que lo incluye. La segunda parte la dedica al ministerio eclesiástico en la iglesia y en el mundo. Este ministerio lo concibe como servicio que se concretiza en la responsabilidad especial de la unidad de la iglesia y que se realiza en la unidad de confesión de fe, en la unidad de la celebración eucarística y en el orden de la caridad. Termina dedicando unas reflexiones a los consejos de pastoral y a los de los laicos, y desea la creación de nuevas estructuras colegiales de dirección y gobierno, como la creación de estructuras donde estén representados todos los carismas. Es precisamente al *Ministerio jerárquico y comunidad* que le dedica la última aportación. De una manera más amplia viene a exponer cuanto había dicho anteriormente. También aquí va a las fuentes para fijar la manera de proceder del Maestro y hace mucho hincapié en que el ministerio no significa dominio sino servicio, ser para los demás, estar en lugar de los demás.

Valía la pena hacer un breve recorrido por los artículos que Kasper nos ofrece. Tiene este libro el inconveniente ya apuntado, al no ser una obra de un tema sistemáticamente elaborado, sino trabajos presentados en diferentes tiempos y condicionados por los contextos en que han sido pronunciados, las repeticiones son inevitables, pero no se puede negar que el profesor de Münster es uno de los más comprometidos. Su juventud y su preparación le hacen estar en brecha de los problemas más acuciantes que la iglesia tiene planteados. No se contenta con repetir, sino que tiene interés por poner luz; y no a la ligera, sino acudiendo a las fuentes auténticas. En muchas ocasiones hace ver los fallos, pero no para condenar, sino para curar.

J. Oroz

Christian Duquoc, *Ambigüedad de las teologías de la secularización*, tr. por P. José Carrillo (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1974) 220 pp.

La edición española ha tenido la suerte de que el autor haya añadido el capítulo IV y haya colocado una nueva conclusión que en la obra original francesa, *Ambigüité des théologies de la sécularisation*, no aparecen. Desde un principio hay que reconocer que Ch. Duquoc tiene la gran virtud de escribir para el lector de hoy al que le propone cuestiones, le aclara ideas y le soluciona problemas. En la obra que presentamos ofrece un juicio crítico de este fenómeno tan actual que se le ha denominado «secularización», que ha venido a auparse directamente en buena parte de los movimientos teológicos de hoy y en otros está como difuminado, pero que a la hora de tamizarlos hay que reconocer que muchos de sus materiales también dependen de estas teologías de la secularización. También es obligado añadir que no todo ha sido aplauso, puesto que encuentra detractores en elementos de la misma izquierda, pero todos deben admitir el valor de las intuiciones que, tal vez, no han sido exactamente expuestas o no han encontrado aún su justa formulación. El autor pretende enjuiciar esas intuiciones. Ve los riesgos de una teología condicionada por círculos políticos, económicos, culturales, sociológicos... que no se paran un momento para hacer un balance del valor

intrínseco de sus mismos principios, preocupándose únicamente en conseguir unos fines determinados. También ve el peligro de una teología de derechas incapacitada de salirse de unos principios acuñados en siglos pasados, pero cuya formulación no mueve al hombre de hoy. Ch. Duquoc claramente afirma que las teologías de la secularización han nacido todas de la sociología, los signos que los teólogos-sociólogos han escogido están sacados del campo de la experiencia y de ahí la ambigüedad de los mismos, porque la intuición y la formación propia han sido quienes han elegido esos signos.

En los cuatro capítulos de la obra hace todo un recorrido del saber teológico de la secularización. En primer lugar estudia el fenómeno de la secularización, no hace una historia del problema sino que contempla el hecho buscando sus causas y exponiendo sus puntos positivos y negativos. Reconoce, sin embargo, que es necesario ser historiador y sociólogo para poder enjuiciar el hecho de la secularización. Constata cómo la influencia de lo religioso ha ido perdiendo terreno en los distintos contornos del hacer humano. En lo político, social, cultural, científico... lo religioso ha pasado a ser algo privado, perdiendo su influencia comunitaria. Esto no quiere significar que Dios no exista, sino que no interviene en la organización de nuestras sociedades y por lo tanto, éstas no tienen que estar como oprimidas por los poderes religiosos. Es la ciencia la que ha ido descubriendo el valor del hombre y sus propias posibilidades, acotando, al mismo tiempo, terreno a lo religioso que anteriormente hacía de árbitro en toda la esfera humana. Tampoco hay que olvidar el paso de la civilización rural a la industrial en la que el individuo se ve diluido en la masa por haber perdido el contacto con el medio ambiente que ha abandonado y no verse integrado en el grupo que actualmente lo recibe. La secularización rompe con la tradición y fundamenta en la exigencia del hoy presente una nueva manera de vivir la teología, pero no es auténticamente creadora, sino que transforma la religión tradicional precisamente porque la sociedad que exige la secularización está siempre en evolución y las iglesias no han sabido seguir el mismo ritmo. Es interesante, por su agudeza, la crítica que hace en este capítulo de los motivos que aducen para hablar de secularización y muestra cómo esta terminología no puede ser adecuada, porque los teólogos-sociólogos se han detenido únicamente a contemplar la corteza de la fenomenología del obrar humano, cuando lo interesante es penetrar en la misma médula del problema y examinar el cambio de intereses y ver dónde se colocan los valores religiosos. Achaca a estos teólogos el hablar de secularización en un plano abstracto y metafísico y esto a pesar de la practicidad que parecen llevar sus explicaciones y exposiciones.

En el segundo capítulo estudia a cuatro autores, F. Gogarten y D. Bonhoeffer, a quienes considera como los iniciadores de estas teologías, y H. Cox y Th. J. J. Altizer que los presenta como los teóricos de la secularización. Expone brevemente las características de cada uno de estos autores, deteniéndose, como es lógico, en aquellos puntos que hacen referencia al tema que le ocupa. A cada uno le hace unas reflexiones críticas y concluye diciendo que dentro de la dialéctica protestante la Palabra es el único puente entre la transcendencia de Dios y el hombre pecador y partiendo de aquí, la «creación» no supone ya la menor huella de Dios. En esta perspectiva era fácil integrar el fenómeno moderno de «secularización» con el movimiento de la fe bíblica, y ver en las autonomías contemporáneas con respecto a las iglesias y religiones el efecto último de la Revelación bíblica.

A las orientaciones católicas, sobre este problema, le dedica el tercer capítulo que es el más extenso. Comienza por reconocer que planteamiento no es el mismo que en los teólogos protestantes y descubre el centro de gravedad en la manera de concebir las relaciones de la fe con el mundo, y estas relaciones son las que han dado lugar a lo que se ha llamado «teología de las realidades terrestres» que dieron ocasión a la *Gaudium et Spes*. Como iniciador propone a G. Thils. El proyecto de esta teología es el determinar el significado de la aventura humana, en cuanto a su aspecto temporal, con relación a las realidades últimas que nos anuncia el evangelio, es un reflexionar sobre la escatología. Dentro de este capítulo estudia el problema de la secularización en la Constitución *Gaudium et Spes* siendo de sumo interés las puntuaciones que hace, así como sus intuiciones. Habla de la doctrina económica y política de dicha Constitución y dentro de este tercer capítulo trata de la secularización y teologías políticas que tienen como principal representante a J. B. Metz de quien se preocupa en unas páginas.

Finalmente en el cuarto capítulo habla del *desencanto* y ofrece brevisamente las críticas que hacen a la secularización J. Moltmann y M. Xhaufflaire y en la conclusión viene a repetir las quejas que tiene de estas teologías que sus corifeos no han sabido liberarlas precisamente de lo que se habían propuesto. Hay que reconocer que Ch. Duquoc ofrece una obra de gran interés. Que propone el problema de la secularización en su verdadera dimensión, que lo critica, pero encuentra el camino para seguir trabajando teológicamente. Una queja tenemos contra el traductor que se ha ido preocupando de proponernos en nuestra lengua los libros franceses cuando hubiera sido mucho mejor conservarlos en el original como lo ha hecho con los alemanes e ingleses y también se había podido preocupar de los que están traducidos.

J. Oroz

Ernst Käsemann, *La llamada de la libertad* (Salamanca, Sígueme, 1974) 200 pp.

Todo aquel que haya sentido curiosidad por los problemas exegéticos, sabe muy bien quién es y cómo piensa Käsemann. Sabe de su profunda formación bíblica como de su entrega incondicional a la defensa de la libertad cristiana. En esta ocasión no nos ofrece ningún estudio académico, aunque sí tenga mucho de polémico. En todas sus páginas se puede descubrir un canto a la libertad cristiana. Esta realidad domina todos los contornos de la obra, que es una reflexión, en voz alta, sobre el obrar de Cristo y del cristiano. Hace un breve repaso de algunas actuaciones de Jesús, se fija, particularmente, en aquellas donde mejor se puede apreciar la verdadera dimensión de la libertad del Maestro que no se sujeta a ningún esquema preconcebido de antemano, sino que se atiene a la fuerza del Espíritu que es quien marca el camino. Sin detenerse en toda la literatura neotestamentaria, llama la atención sobre algunos libros que pueden servir para concienciar y potenciar la tesis que le preocupa. Toda la perspectiva es cristocéntrica, porque es aquí donde la práctica cristiana debe tomar cuerpo, es junto a Cristo y conforme a su actuar donde las decisiones tienen que tomar fuerza. Habla mucho de la teología de la resurrección, pero no quiere cobijarse en ella por temor a que sus resplandores no dejen aparecer la realidad de la cruz que es donde hace hincapié y donde él ve el nervio de la teología paulina. Continuamente llama la atención sobre las actitudes de las iglesias

respecto a la libertad, hace ver la gran diferencia que existe entre el obrar de éstas y la realidad auténticamente cristiana. Las iglesias se han pegado a ellas mismas, han creado una piedad, han defendido posiciones y estamentos que eran una negación de la fe que debían vivir y promover. Han pactado con señores que defendían sus privilegios, pero que no creaban libertad, porque esto sólo lo ha conseguido Jesús. Las iglesias se han preocupado por aumentar los credos, por confeccionar los catálogos a la vista de los cuales una puede saber si es cristiano o no lo es, pero se han olvidado de la vida de la fe. Se han escandalizado por la crítica histórica y por la desmitologización, pero no se han dado cuenta de que sus propias posiciones son muchísimo más peligrosas que todo aparato crítico.

Esta es la temática que domina en los ocho capítulos de la obra de Käsemann que hay que catalogarla como muy actual y exquisitamente tratada, con sencillez, pero con fuerza. Es polémica, porque pone el dedo en muchas llagas que nos hemos acostumbrado a lucir y que los de fuera, los que no entran en nuestras iglesias, se han dado cuenta. El lector puede tomar, con su lectura, una nueva visión de la realidad cristiana ilustrada a la luz de la libertad. No podemos cerrar esta presentación sin advertir que el autor no es católico y que muchas de sus afirmaciones teológicas no pueden admitirse sin más, por ello, aunque el libro es sencillo y sin tener nada de sistemático que pueda saber a escuela, quien lo tome en sus manos debe tener una fuerte formación bíblica para no dejarse llevar a las primeras de cambio por todas y cada una de sus afirmaciones.

J. Oroz

M. Rodríguez, *Desacralización: único camino* (Barcelona, Herder, 1974) 146 pp.

El autor presenta la situación concreta que se está viviendo. Las iglesias dejan su puesto a las salas de cine, a los teatros y estadios. El hombre es consciente de su fuerza creativa, no necesita acudir una y otra vez a la divinidad como panacea y tranquilizante de sus problemas. El ámbito de la religión se restringe de tal manera que se ve obligada a replegarse sobre sí misma y aguardarse en las sacristías. El mismo clero vive la crisis y los abandonos se multiplican. La ciencia se independiza y no se preocupa de la religión.

Mauro Rodríguez se propone analizar este fenómeno tan actual. Quiere profundizar a la luz de la ciencia y de la fe. Comienza esclareciendo el significado de los términos «sacralización y desacralización». Nota que la sacralización es una rémora del progreso, puesto que una vez que una cuestión se introduce en el ámbito de lo religioso, inmediatamente se le hace intocable. El tiempo de las sacralizaciones coincide con la historia del estancamiento social, de la esclavitud, de la inmovilidad. Pide la desacralización de la liturgia. Hace un breve recorrido del mundo bíblico y señala cómo Jesús fue acusado de atentar contra la santidad del templo. El introdujo una liberalización de toda aquella santidad que el judaísmo había introducido, pasa por alto el sábado y mil prescripciones con carácter sagrado. Llega un momento en que la iglesia resacraliza y cuanto la liturgia está más sacralizada, más compromete al individuo, porque no se siente tocado en sus coordenadas existenciales. Aduce ejemplos de este proceso que va alejándose del NT. De esta manera se llega a la crisis actual. La desacralización de la liturgia, le lleva al de la autoridad. En este capítulo recuerda cómo en un

principio la autoridad estaba adornada con todos los poderes de la divinidad. Poseía los carismas divinos, era sacerdote y profeta, más, en muchos pueblos, era dios. Jesús desacraliza. Nunca en el NT se insinúa que una persona acapare la representación de Dios, exceptuando la persona de Cristo. Es el Espíritu el que mueve y actúa por sus enviados. Paralelamente a lo que sucede en la liturgia, llega un momento en que se resacraliza la autoridad, hay un culto a ciertas personalidades que son recibidas con honores no comunes. Veinte páginas dedica el autor a la desacralización de la sexualidad, apreciándose el mismo proceso que en los capítulos anteriores. También el autor se ha preocupado de la desacralización de la vida religiosa. Una vez más encontramos la misma dialéctica. Pone seis páginas sobre leyendas que obligadamente hacen pensar en la fuerza que ha tenido en la sociedad la falsa sacralización que los mismos religiosos han promovido para asegurarse, en muchos casos su propia situación.

Al final habla el autor de la función de lo sacral en la vida y hace ver cómo el hombre tiene su rincón sagrado en la vida. No admite una fusión de sagrado y profano. Lo importante, concluye, que a lo sacral que oprime, ata, vuelve rutinario y fosiliza, suceda lo sacral que libera. Como perspectivas para el futuro pide flexibilidad y pluralismo que está de acuerdo con lo poco que Cristo pidió a los suyos. No confundir historia con fe.

J. Oroz

Eugen Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, tr. de Josué Eizaguirre (Salamanca, Sígueme, 1974) 322 pp.

Al movimiento teológico de la muerte de Dios se le han encontrado varios precursores, entre éstos se ha contado a Nietzsche que se le ha colocado en el comienzo mismo de esta línea de pensamiento. Con su grito «Dios ha muerto», con el *requiem aeternam deo* que entona el hombre loco en el mismo día en distintas iglesias y con esa pregunta «¿qué son todavía esas iglesias, sino los panteones y sepulcros de Dios?», Nietzsche tiene bien merecido el calificativo de sepulturero de Dios. Pero como sucede con tantos otros autores, se repite con el loco de Sils Maria que vienen repitiéndose sus frases sin que muchas veces se consiga penetrar en el sentido de las mismas y así no se llega a alcanzar la verdadera dimensión de las afirmaciones. La finalidad de Biser es precisamente la interpretación de la frase «Dios ha muerto». Hace una investigación crítica y analiza las razones últimas de la sentencia en cuestión. No se contenta con recorrer aquellos textos que puedan estar emparentados con esta idea, sino que examina las distintas épocas literarias y de pensamiento de Nietzsche y aún va más lejos, investiga aquellas tendencias filosóficas o literarias, anteriores al autor, que han podido condicionar e influir en la mentalidad de Nietzsche y así puede descubrir los estímulos e intenciones filosóficas que confluyen en la tesis de la muerte de Dios. No pretende Biser que su interpretación sea una más de las tantas que existen sobre la conocida cuestión, se contenta con mostrar la estructura elemental del sentido de la frase y de esta forma hacerla hablar por sí misma. Se nos antoja que se ha conseguido un estudio bien hecho que ayuda grandemente a conocer la génesis y el alcance de la frase, y al mismo tiempo se da al lector la dimensión de toda una filosofía que cada día está más de moda.

José Oroz



E. Colomer, *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin* (Barcelona, Herder, 1974) 478 pp.

Los estudios en torno al pensamiento de Teilhard de Chardin no tienen ya el mismo carácter polémico, apasionado o furibundo, que caracterizó a los juicios que sobre su teoría se formularon al principio. Pasó el momento en que se le consideró como el último grito del progresismo cristiano. La firmeza con que se le negó el crédito en determinados ambientes respondía a la pasión con la que los siempre amigos de novedades habían aceptado incondicionalmente su obra, para olvidarlo después ante la aparición en la feria de muestras del pensamiento de otras teorías más atrevidas o audaces. En nuestros días, cuando a Teilhard se le considera en este sentido como algo ya superado, es cuando surge la posibilidad de un sereno y fructífero encuentro con su pensamiento. El extenso panorama bibliográfico, que el autor incluye en su libro, y que ocupa más de 200 páginas, es una muestra del interés que sigue despertando Teilhard en nuestros días, donde ya no se puede hablar de afanes puramente snobistas.

En este libro ha recogido el P. Colomer una serie de estudios que ha ido publicando a lo largo de estos años en diversas revistas y publicaciones. No obstante este dato, se aprecia inmediatamente en el libro una unidad de contenido y de visión. El acierto del autor, a nuestro modo de ver, es el de haber intentado una nueva relectura global del pensamiento de Teilhard. No se trata de estudiar uno u otro aspecto particular, ni de justificar los puntos más o menos conflictivos de su teoría. Se trata de una visión panorámica, que tal vez ni el propio Teilhard haya logrado exponer debidamente en su multiforme producción literaria. Sólo desde este punto de vista cabe adoptar una postura ante el pensamiento de Teilhard. El hilo conductor, y el eje central, que pueden dar consistencia e inteligibilidad a su sistema, radica, según Colomer, en su confluencia sobre el hombre. Para el autor, la obra de Teilhard es ante todo una antropología de nuevo cuño, de raíces cósmicas, acentuando su dimensión social y comunitaria, y con una profunda orientación teológica. Los rasgos centrales del proyecto antropológico esbozado por Teilhard son los siguientes. El hombre está enraizado en el mundo, surge como el fruto maduro de la evolución cósmica, que encuentra en él su finalidad. Pero el hombre no se pierde en el mundo como una pieza más del conjunto cósmico. Los resultados de esta evolución, que dejan paso a la aparición del espíritu, desbordan por completo las premisas materiales que lo han hecho posible. El espíritu humano despliega sus alas y se abre al dominio del universo y a la comprensión de sí mismo. Del análisis y reflexión sobre sí mismo descubre su carencia total de inteligibilidad en sí mismo y en el conjunto del universo, y queda abierto a la afirmación y a la búsqueda del Infinito, cuya voz escucha en el fondo de su ser inquieto e insatisfecho. En suma, el sentido del mundo lo encuentra Teilhard en el hombre, pero el sentido del hombre debe hallarse en el misterio de la Trascendencia.

Los grandes temas del pensamiento de Teilhard encuentran en el autor su unidad. Evolución y hominización, azar y finalidad, socialización y personalismo, creación y cristocentrismo cósmico, historia del mundo e historia de la salvación, y otros muchos, son tratados por el autor desde esta única perspectiva de la antropología, en sus dimensiones cósmica, social y teológica. Visto desde este ángulo, el pensamiento de Teilhard se adelantó proféticamente a los problemas que hoy nos planteamos, gozando así de una actualidad palpante. El cristiano, que debe vivir de cara al futuro esperanzador

de la fe, no puede ni debe mantenerse al margen de la realidad presente. La marcha adelante, de que habla Teilhard, se compagina perfectamente con la marcha hacia arriba, hacia Dios. No nos resta ya sino congratularnos por la aparición de este libro, que tiene la virtud de abrir el apetito a la lectura de Teilhard, en el que encontramos al menos el replanteamiento moderno y una posible solución a los más arduos problemas de siempre en la antropología y en la teología.

D. Beyre

Cl. Tresmontant, *El problema del alma*, tr. por Francisco Herrero (Barcelona, Herder, 1974) 196 pp.

Tresmontant es muy consciente de la complejidad que entraña la cuestión del alma, su idea se remonta a tiempos muy lejanos del pensamiento humano y su presentación no está exenta de concepciones mitológicas. El trabajo del autor no es ningún estudio de tipo psicológico, sino que se enfrenta directamente con el tema menos atrayente para el hombre moderno, la cuestión metafísica, se preocupa del alma en cuanto substancia y sin soslayar el grave problema de su inmortalidad y resurrección.

La obra está dividida en dos partes bien definidas. En la primera se hace una breve exposición de cómo se presenta el problema del alma a través de la historia. Comienza con las Upanishad que librándose de la ilusión de la existencia individual, remontan el alma al Absoluto en el cual pierde su individualización. Prosigue con el orfismo y con las conocidas exposiciones acerca del alma de filósofos como Pitágoras, Empédocles, Platón y Aristóteles. No se detiene mucho en la antropología hebrea, pero su exposición es clara. Para la tradición hebrea, el alma es creada, no es ninguna partícula de la substancia divina. Al final de este recorrido puede concluir: tantas concepciones diferentes cuantas filosofías han intentado acercarse al fondo misterioso del alma. Nuestro esquema mental está muy influenciado por tradiciones muy lejanas y este estudio histórico nos ayuda a descubrir las raíces de gran parte de nuestro propio pensamiento.

Tres capítulos abarca la segunda parte donde Tresmontant aborda directamente el problema del alma. Las reflexiones están centradas a la luz de los conocimientos actuales. En el primer capítulo estudia la substancialidad del alma. Comienza por querer demostrar que la materia viva no existe. Después de examinar brevemente la genealogía biológica de los seres vivos y descubrir un inconsciente biológico, concluye: una sabiduría inagotable habita en mí, distinta de mí, que actúa en mí, la escuche o la deje marginada en su trabajo incansable. La inmortalidad del alma es el objeto del segundo capítulo. Es un problema más complicado para la metafísica judía y cristiana que para la platónica. La teología cristiana defiende que el alma no es por naturaleza divina, pero es divinizable por gracia. El autor cree en la existencia de un ser que es fuente de la información creadora, en la substancia del alma independiente de la materia y en la existencia que es un don. Por aquí hay que presentar la inmortalidad del alma. Finalmente se plantea el problema de la resurrección. Toda su investigación se reduce a los textos del AT y del NT. No hay que olvidarse que la enseñanza de Yeshúa no coincide con la del fariseísmo. Para Yeshúa el cuerpo no es más que el alma viviente. No admite como doctrina bíblica que el final de los tiempos, las almas de los justos irán a informar una materia para cons-

tituir, nuevamente, cuerpos organizados. Sin ser estadios completos, están muy bien logrados y enseñan el camino por donde se puede sistematizar una buena investigación sobre la existencia y las cualidades del alma. No siempre hay que estar de acuerdo con Tresmontant, pero hay que reconocerle su gran formación.

J. Oroz

Cl. Tresmontant, *Los problemas del ateísmo*, tr. por Francisco Herrero (Barcelona, Herder, 1974) 456 pp.

Tresmontant toma la atrevida tarea de plantearse el problema de si el ateísmo es realmente pensable y si en alguna ocasión ha sido pensado sin paralogismos ni contradicciones y de esta manera se pregunta: ¿Existe en verdad el ateísmo? ¿ha sido alguna vez un pensamiento racional coherente? No tiene reparo en afirmar que los problemas racionales que el ateísmo suscita se dan ya por solucionados de antemano o, muy frecuentemente, se ignoran o se quieren ignorarlos.

En la primera parte quiere saber si la ideología atea ha llegado a construirse de un modo racional y coherente, sin buscar cómodos paralogismos y sin caer en el absurdo. La clave del ateísmo moderno la encuentra en los orígenes de la filosofía griega. Hace un breve repaso de los más conocidos filósofos griegos relacionados con el tema, que le ocupan los tres primeros capítulos, para seguir con Descartes que abrió el camino a una buena parte de los materialistas de los siglos XVIII, XIX y XX. Al hablar del problema del ateísmo en el siglo XX afirma que su error está en no profundizar demasiado en esos problemas difíciles de ontología, y en hacer correr la voz de que el problema de Dios ya no se plantea, ni es ya necesario tratarlo. Oscila, el ateísmo moderno, entre el positivismo y el dogmatismo ateo. Pasa revista a autores modernos como Dauvillier, Rougier, Kahane y Monod. No es intención de Tresmontant hacer un estudio histórico, aunque el lector pudiera creerlo por el método que sigue, su propósito es hacer una crítica y ver su posible coherencia en sus principales formas. En esta primera parte concluirá que el ateísmo absoluto es impensable y que nunca ha sido pensado de una manera racional.

En la segunda parte se pregunta por las causas que han influido en esta forma de pensar. Una razón que con frecuencia esgrime el ateo es la falta de argumentación para que exista otro distinto del mundo. La naturaleza nos basta y se basta a sí misma. Otro argumento poderoso contra el monoteísmo es el problema del mal. Las causas son múltiples: política, psicológicas, filosóficas y teológicas. Todas las va sometiendo a crítica el autor, va descubriendo los fallos de las argumentaciones y sus posibles raíces. También se hace eco de las acusaciones que afloran constantemente en los labios de los ateos, la oposición entre ciencia y fe. No pasa por alto la influencia que pudo tener Renán con su crítica bíblica y teológica. Como causas secretas del ateísmo ve la profunda hostilidad, la irreductible antipatía de los ateos al judaísmo y al cristianismo.

Estamos ante un trabajo que forzosamente se ha de tener presente a la hora de hacer un estudio sobre las formulaciones y las causas del ateísmo. Está escrito sin pasión, sin ideas preconcebidas. Es profundo y nos lleva a las raíces del pensamiento que está dominado a una buena parte de nuestra humanidad.

J. Oroz

François Biot, *Teología de las realidades políticas*, tr. por Alfonso Ortiz García (Salamanca, Sígueme, 1974) 278 pp.

Estamos presenciando, de un tiempo a esta parte, la enorme proliferación de obras teológicas cuyo centro de gravedad podemos detectarlo en la preocupación humana. No se puede negar que tanto la reflexión teológica como el quehacer filosófico no pueden desentenderse de la actividad humana en su dimensión social, la historia nos enseña que estos saberes siempre han tenido su interés por los problemas del hombre. Lo que sucede es que durante un tiempo se ha vivido al margen o, mejor dicho, se ha contemporizado y defendido aquellas doctrinas que mejor convenía para la defensa de unos creídos derechos, marginando de este modo aquellos movimientos que miraban en favor del pueblo. De lo que hoy no hay duda, o no debe haberla, es de la relación fe-política. Esta relación no puede pasar inadvertida para el creyente. La fe no es un patrimonio privado, al menos exclusivamente. Se debe vivir y desarrollar en la acera, agarrado del brazo del hermano el compromiso de la fe. Por ese camino quieren abrirse paso buen número de las comunidades de base y ellas han descubierto la necesidad de una vivencia existencial del binomio política-fe. No es cuestión de negar al cristiano ni al sacerdote una nota esencial a su ser humano, el ser político, entendiendo siempre este término en toda su amplitud.

El autor, dentro de los posibles métodos a seguir, elige uno que podríamos llamar de experiencia, puesto que se puede comprobar en la historia, y también hoy, que los cristianos, considerados como agrupación de hombres, tienen ciertas posturas políticas, se puede preguntar, cuál es el fundamento, o cuáles son las motivaciones de esas posturas. Y entonces, al nivel de cierta «práctica», intenta ver cuál es la aportación de la fe. En esta temática ocupa todo el primer capítulo. Hace algunas evocaciones históricas como partida de evolución hacia algunas cuestiones actuales que, como por ejemplo el socialismo, ponen en cuestión los contornos que tradicionalmente se han adherido a la fe. El autor examina, en un segundo capítulo, las concepciones políticas de la Biblia acabando la obra con unas ideas para una teología de la política: la fe exige actuación política, pero nunca unidimensionalmente y, en cuanto función crítica, pide las mediaciones políticas. Se llega a unas conclusiones: la autonomía de lo político con relación a la fe por una parte, pero, por otra, se ve el vínculo real del evangelio con la historia de los hombres. Para conjugar ambos elementos el autor propone la esperanza como eje y promete un futuro estudio sobre ello. Una obra sin tecnicismos, como dice el autor, que resulta de interés, pero, como sucede con tantas otras, muchas de sus afirmaciones habría que pasarlas por el tamiz de la crítica, pues en estas cuestiones cada uno encuentra aquello que busca y, por lo general, no se tiene presente todas las posibilidades aferrándose de antemano a una idea.

J. Oroz

Karl Barth y Rudolf Bultmann, *Correspondencia (1922-1966)*, Bajo la dirección de Bernd Jaspert. Trad. de José Arana, Nueva Biblioteca de Teología (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973) 290 pp.

La lectura del epistolario mantenido entre Barth y Bultmann constituye un descubrimiento verdaderamente apasionante para aquellos que están interesados en la marcha de la teología del siglo XX. Sobre el original alemán (*Briefwechsel 1922-1966*, TVZ, Zürich 1971) hicimos hace tres años un dete-

nido comentario (*Bultmann y Barth intentan comprenderse. Anotaciones en torno al epistolario mantenido entre Barth y Bultmann*, en *Diálogo Ecuménico* 7 (1972) 275-320). Al presentar ahora la edición castellana volveremos a fijarnos en algunos de los puntos que desarrollábamos entonces.

De acuerdo con los centros de interés que dominan en cada momento, y teniendo en cuenta nuestro estudio sobre Bultmann (*Exégesis y filosofía*, Madrid 1972), dividíamos la correspondencia y el contacto mantenido entre Bultmann y Barth en cuatro grandes momentos: 1) Barth ha convencido a Bultmann (cartas del 1922 al 1925, pp. 15-65 de edición castellana); 2) Las formas de pensar se delimitan (de 1926 a 1931, pp. 65-125); 3) el mensaje de Jesús y la política (de 1933 a 1935, pp. 126-48); 4) los grandes no se entienden (de 1945 a 1966, pp. 159-81).

De 1922 a 1925 Bultmann y Barth se sienten comprometidos en el mismo «asunto»; persiguen ambos la verdad que es como el círculo de agua que se agranda en un estanque; por eso necesitan ayudarse mutuamente de tal forma que sean capaces de superar la vieja teología liberal ya agonizante. Para eso se mandan uno al otro los trabajos que escriben, comunican sus ideas, se encuentran con frecuencia, se defienden y se apoyan procurando completarse. Saben que entre ambos existen diferencias. Barth carece de presupuestos filosóficos. Pero viven unos años creadores; sienten que su punto de partida es semejante y creen que las mismas diferencias pueden serles provechosas si es que intentan llegar a una postura justa (cf. pp. 15-64).

De 1926 a 1931 los caminos empiezan a alejarse. Bultmann ha escrito un libro sobre Jesús (1926) y se apoya de manera según Barth muy peligrosa en la visión existencial de Heidegger. Para Barth la filosofía no es más que un juego de conceptos, un sistema cerrado en sí mismo. Frente a ella el teólogo tiene un función muy diferente, la de exponer la revelación. Bultmann corre el riesgo de olvidar esa verdad y elaborar, en nombre del cristianismo, un pensamiento filosófico. Bultmann, por su parte, piensa que es absolutamente necesario elaborar un pensamiento que responda al hecho cristiano; por eso añade que los que desprecian la filosofía terminan cayendo en manos de un pensamiento ingenuo y anticuado; donde se ignora el trabajo filosófico se corre el riesgo de mezclar la revelación con una nota existencial del hombre. En las cartas de estos años advertimos el principio de ese camino que conduce al Barth de la Dogmática y al Bultmann de la exégesis existencial. Sin embargo, los dos amigos se entienden todavía y se completan (pp. 65-123).

El giro de los acontecimientos políticos que vive Alemania ocupa el centro de interés de las cartas que van del 1933 al 1935. Frente a la exigencia de un juramento de fidelidad a Hitler cada uno responde de manera muy distinta. Barth declara que no puede jurar públicamente a no ser que se le añada una cláusula condicional (en cuanto puedo prometerlo como cristiano...). Bultmann piensa que el juramento es algo simplemente provisorio que obliga sólo mientras no se oponga a la conciencia. Bultmann podrá seguir enseñando en Alemania; Barth pierde su cátedra. Pues bien, a pesar del tacto con que se tratan y de la comprensión que muestra el uno por el otro, la diferencia teológica que se ha reflejado en la misma actuación política estalla ahora con fuerza. Bultmann piensa que los sermones de Barth ya no se aplican a los hombres concretos de su tiempo; Barth contesta que Bultmann ha vuelto a la vieja filosofía liberal, sólo le importa la existencia (cf. pp. 144-49).

Cuando, acabada la guerra (de 1945 en adelante) y los viejos amigos se encuentran, sus caminos se han hecho totalmente diferentes. Se alegran de

estar juntos y se admiran, pero no se entienden. Sin embargo, será hermoso el recordar cómo Barth defiende a Bultmann ante aquellos que le quieren acusar de «hereje»: Dirá que nadie puede competir con Bultmann en el campo de la exégesis y añadirá que, aún siguiendo un camino distinto del suyo, en los momentos de lucha por la verdad (en tiempos del nazismo) Bultmann supo situarse en el costado justo. Cada uno por su lado marcará una dirección a la teología. Uno será como elefante que esté a la orilla del mar; el otro una ballena; los dos lanzan su chorro de agua contra el aire; pero no pueden entenderse, porque hablan lenguas diferentes (p. 174. cf. pp. 150-81).

Tal es, a grandes rasgos, el contenido de esta obra que juzgamos de sumo interés para todos los que se interesan por la historia de la teología (y de los teólogos) del siglo XX. Completa la edición un conjunto de valiosos documentos relacionados con la actividad teológica y política de Barth y Bultmann. Lástima que la edición castellana se hayan omitido los valiosos índices de textos bíblicos, de autores, de materias, de palabras griegas, de lugares geográficos, de escritos de Bultmann y Barth y de escritos teológicos citados en las cartas que completan la edición alemana (pp. 333-76). En vez de eso los editores castellanos han tenido la idea de introducir dos páginas de fotografías de Bultmann y Barth. Honradamente, el cambio no compensa.

Javier Pikaza

M. Schmaus - L. Scheffczyk - J. Giers, *La nueva teología holandesa. Análisis teológico del Concilio Pastoral de Holanda* (Madrid, BAC, 1974) VI+354 pp.

Comienza este libro con un esbozo histórico del catolicismo en Holanda desde 1700 hasta 1970. Su autor es J. M. Gijsen, actual obispo de Roermond. El propósito de esta obra, en que intervienen diferentes especialistas, es el análisis teológico de las conclusiones del concilio pastoral holandés, celebrado en Noordwijkerhout, iniciado en 1966 y prolongado en cinco sesiones más hasta abril de 1970. Se pretendía en este Sínodo implantar las conclusiones del Vaticano II y sus reformas; pero son conocidas las tensiones y dificultades a que dio lugar el Concilio de Holanda. Por eso se impone un estudio sereno de sus diferentes aspectos para clarificar lo que haya de positivo y lo que puede ser equívoco y perturbador. Los temas que se discuten en esta obra son altamente interesantes, como la «crisis de crecimiento» de la fe y la manera cómo entiende la fe y el magisterio el concilio pastoral (L. Scheffczyk); su doctrina sobre Dios, con la crítica serena que se hace de los puntos débiles de esta doctrina (J. Auer). Sobre la imagen de Cristo que ha dado este concilio diserta M. Schmaus; el Concilio Pastoral ha subrayado la parte humana de Jesús; «la divinidad de Jesucristo, que proclamaron los antiguos concilios de la Iglesia tras largas polémicas, se ignora en los textos del concilio» (p. 141). También es del mismo autor la crítica sobre «la imagen de la Iglesia en el Concilio pastoral holandés» (pp. 145-63). Se leerá con interés las consideraciones de G. Söll sobre «el mandato misionero de la Iglesia» y sobre «el puesto de las órdenes religiosas»; las de A. Brandenburg sobre el ecumenismo; y cómo se han comprendido los principios de moralidad (G. Ermecke); el compromiso social (J. Giers); el matrimonio y la familia (O. Schaffner); la concepción fundamental de la pastoral (L. Königbauer) y la renovación de la Iglesia (L. Scheffczyk). Como puede apreciarse por la reseña que hemos hecho, el libro puede ayudar mucho a la clarificación deseada.

M. Nicolau

P. Faynel, *La Iglesia*, 2 vols. (Barcelona, Herder, 1974) 378 y 304 pp.

La colección «El misterio cristiano» de editorial Herder va completando su propósito con este nuevo tratado sobre la Iglesia. Apreciamos en la configuración y estructura general del mismo un acierto metodológico. El estudio estrictamente dogmático va precedido de un exhaustivo estudio escriturístico e histórico. El plan del autor incluye también en la consideración global del tratado sobre la Iglesia la idea que Dios tuvo al realizarla, y la forma cómo fue llevándola gradualmente a cabo. En la mente de Dios ya existía *ab aeterno* el designio de crear al hombre y, supuesto el pecado de éste, el modo concreto cómo el hombre pudiera conseguir la salvación. Dios comenzó a revelar su voluntad desde el momento mismo de la creación. La Iglesia, como comunidad de salvación, comenzaba a tomar forma desde el antiguo testamento, ya con Abrahán, a quien promete Dios una gran descendencia, y con Moisés, a quien ordena la peregrinación de su pueblo, con el que Dios establece una alianza, figura de la futura alianza, que había de ser definitiva.

En el estudio del nuevo testamento, tomando como base los evangelios y el libro de los hechos de los apóstoles se hace ver cómo va realizándose, y cómo va surgiendo la nueva comunidad que Dios se ha elegido para Sí. Los evangelistas hacen resaltar unánimemente que la instauración del nuevo reino responde al cumplimiento de las promesas que Dios había hecho a Abrahán y al pueblo de Israel a través de sus profetas. Progresivamente van disipándose en los discípulos de Jesús los equívocos que el pueblo se había formado acerca de la naturaleza del reino mesiánico. Este será un reino universal, al que todos los hombres serán llamados. Será también un reino supratemporal, realidad ya presente entre los hombres, pero también escatológica. Será un reino a la vez invisible y dotado de una organización y unas estructuras visibles. Al fin, lo que sólo era una promesa y una preparación recibe el impulso definitivo y eficaz de Cristo, que por su muerte y resurrección instauro la nueva comunidad de vida entre Dios y los hombres. La fundamentación del tratado sobre la Iglesia encuentra así su verdadera base metodológica y escriturística. Ya no se trata, como antaño, de adornar unas tesis teológicas de un florilegio más o menos extenso de textos de la Escritura, o de probar unas tesis, más o menos personales, mediante el recurso a la Escritura. Se trata sobretodo de ir viendo en la misma revelación cómo la imagen y realidad de la Iglesia se va abriendo paso a lo largo y a lo ancho de las Escrituras. Como complemento de este estudio dedica también unos capítulos a la consideración de la reflexión teológica que la Iglesia ha hecho sobre sí misma, a partir del pensamiento de san Pablo, san Juan y los demás escritos del nuevo testamento. Un estudio histórico recoge también la doctrina y el pensar de los grandes maestros de la teología sobre la Iglesia: los santos Padres, la escolástica medieval, los concilios de Trento y Vaticano I, así como los últimos Papas y el concilio Vaticano II.

La segunda parte de esta obra a su objetivo principal: el estudio teológico y dogmático sobre la Iglesia. Está dividida en dos secciones, de las que la segunda ocupa ella sola el segundo tomo de la obra. La primera sección está dedicada al esclarecimiento del misterio de la Iglesia. Esta es al mismo tiempo una comunidad interior de vida con Dios, el misterio de la comunión en Cristo entre Dios y los hombres, pero también una institución visible de salvación. No existe incompatibilidad alguna entre ambos aspectos, pero debe

buscarse la armonía y el equilibrio entre ambos. Finalmente, la segunda sección se ocupa del tema de la misión de la Iglesia, que tiene como objetivo fundamental la continuación y culminación de la obra que Cristo, su Fundador, comenzó e inauguró.

J. Ortall

H. Fox, *Die Theologie Max Thurians. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog* (Trierer Theologische Studien, 27) (Trier, Paulinus -Verlag, 1971) 229 pp.

El teólogo Max Thurian ha alcanzado merecido prestigio en los círculos católicos. Varias de sus obras las poseemos en traducción castellana, v. gr., *La Eucaristía*, traducida por ediciones Sígueme; *La Confirmación y la Confesión*, por la editorial Península.

La obra que reseñamos divide la exposición de la obra teológica de M. T. en siete partes, ofreciendo al final en la última una exposición crítica al respecto. Resulta de interés para hacerse cargo de la obra la indicación de cómo expone nuestro autor el pensamiento de Max Thurian.

*Parte primera*: «La revelación (tradición, escritura, dogma) y los órganos de la transmisión». De interés en esta parte resulta el análisis de la posición de M. T. con relación al problema del desarrollo del dogma en relación a las líneas protestantes y católicas (pp. 20-22). Quizás el capítulo más interesante por sus repercusiones ecuménicas es el quinto, donde trata del apostolado, de los sucesores de los apóstoles, del ministerio episcopal, de los concilios, del ministerio de Pedro en la Iglesia y de la Iglesia cuerpo de Cristo «como portadora en su totalidad de la Tradición». *Parte segunda*: «La enseñanza sobre la Iglesia». Expone en esta parte el carácter divino-humano de la Iglesia en correlación con el dogma de Calcedonia, el misterio de la Iglesia, el sacerdocio de todos los creyentes y el ministerio, las notas de la Iglesia, Iglesia y mundo, María en el misterio de la Iglesia. *Parte tercera*: «Los sacramentos». Tras una indicación de la posición general de M. T. sobre los sacramentos, pasa a exponer lo que M. T. denomina «sacramentos mayores», esto es la iniciación cristiana (bautismo y confirmación) y la Eucaristía, tema este que lo desarrolla indicando la importancia que para M. T. tiene el concepto de 'memorial' y desarrollando a continuación la eucaristía como sacrificio y el problema de la presencia real. Por último expone los otros signos sacramentales: la penitencia, el sacramento de los enfermos y la ordenación de los ministros y algunos aspectos sobre el matrimonio, que nuestro autor denomina «Marginalien zur Ehelehre Thurians». La *cuarta parte* viene dedicada al concepto de culto en M. T. La *quinta* a la teología de la vida espiritual. La *sexta parte* a «María en la Teología y en la fe», y la *séptima parte* está dedicada a los pensamientos ecuménicos de M. T. Por último en la parte octava hace una serie de reflexiones críticas sobre la obra teológica de M. T., si bien a lo largo de las diversas partes y capítulos van apareciendo expresamente reflexiones críticas sobre el pensamiento de nuestro autor.

Al final nos ofrece la obra de nuestro autor en orden cronológico, distinguiendo los artículos aparecidos en la revista *Verbum Caro*, los artículos en otras revistas u obras colectivas, y por último las diversas obras de M. T. No hemos encontrado el estudio *L'intercommunion, fruit d'une foi commune*, aparecido en la obra colectiva *Vers l'intercommunion* (Eglises en dialogue, 13)



(Mame 1970) donde comenta el 'Acuerdo ecuménico sobre la Eucaristía' de Upsala 1968 y la doctrina sobre el ministerio, este apartado que es el cap. III del estudio, viene a ser una síntesis de la postura indicada por M. T. en su obra *Sacerdoce et Ministère* (Taizé 1970). H. Fox añade también una serie de estudios sobre la obra de Max Thurian. En el capítulo sobre recensiones hay una clara polarización en la literatura alemana. Se hubiera deseado que el autor hubiera usado con mucha más amplitud literatura de otras lenguas.

La obra está muy bien trabajada. Quizás le queda al lector la duda de si para atender al significado de la obra de M. T. nuestro autor no ha trabajado y sintetizado demasiado desde *su propio* esquema teológico.

Miguel M.<sup>a</sup> Garijo-Guembe

L. Vischer, *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución»* (1910-1968) (BAC, 337) (Madrid, Editorial Católica, 1972) XII-312 pp.

La Editorial Católica ha tenido la buena idea de editar en castellano la obra de L. Vischer tan fundamental para entender el movimiento ecuménico. Con ello la editorial hace un gran servicio a la Iglesia, y en especial a la Iglesia en España. Los especialistas en la materia conocían y usaban la obra en su edición francesa. Ahora un campo más amplio de lectores puede fácilmente acercarse a ella. La obra proporciona los documentos del período comprendido entre los años 1910 y 1968. Quizás el editor hubiera podido haber aprovechado la ocasión para incluir también otros documentos posteriores. El acabado índice analítico proporciona la posibilidad de encontrar fácilmente la temática.

La presentación de los documentos viene precedida de un breve estudio por parte de L. Vischer (pp. 3-20), estudio que trata de indicar lo que significa «Fe y Constitución», el valor de los documentos ecuménicos, etc. Subrayamos algunos aspectos. En primer lugar el movimiento ecuménico implica el hecho de que las Iglesias «se toman unas a otras en serio, al menos en la medida necesaria para encontrarse y someter a un nuevo examen sus relaciones mutuas... Y así ha nacido una genuina comunión... En su condición de separadas [las Iglesias] entran en una relación mutua» (p. 5). A juicio de nuestro autor la Conferencia de Lund tiene una importancia radical: por el hecho de haber establecido que «debemos comprender, cada vez con mayor claridad que las historias separadas de nuestras Iglesias sólo alcanzan su plena significación, cuando se las ve en la perspectiva de la acción de Dios con todo su pueblo» (Lund n. 2). Nuestro autor comenta acertadamente: «ya no se encuentran con el propósito de determinar las fronteras que las separan; por el contrario, se ven comprometidas en un proceso conjunto de búsqueda» (p. 11). Por nuestra parte diríamos que también la Iglesia Católica con su decreto sobre el Ecumenismo ha entrado en alguna manera en este proceso de búsqueda.

Por su naturaleza, añade nuestro autor, un informe de «Fe y Constitución» no puede ser considerado automáticamente «como expresión de acuerdo total» (p. 17): «toda su autoridad reside en su valor intrínseco; si deseamos saber si en verdad representan un consenso de opinión de las Iglesias, debemos preguntarnos cómo ha sido recibido» (p. 16). Sin embargo el autor se pregunta: «¿no tienen las Iglesias, al menos, la obligación de someter tales declaraciones a una franca y cuidada consideración, aunque les parezcan en un comienzo extrañas y cuestionables?» (p. 18). Su respuesta es clara: «En

realidad hay cada vez más Iglesias que han creado los órganos institucionales para llevar a cabo esta tarea. Pero, en general, los informes son discutidos aún casi exclusivamente en las publicaciones, y tales disensiones no afectan seriamente la vida de las Iglesias. ¿No es ésta una señal de que las Iglesias subestiman la comunión a la que se han integrado?» (p. 19).

No escapa al lector que este último párrafo manifiesta el pensamiento de nuestro autor sobre el sentido teológico del movimiento ecuménico: nuestra fe en el Dios trino y en Cristo redentor crea, aún entre las Iglesias separadas, una comunión fundamental. Se trata para todas las Iglesias de ser fieles a esa comunión fundamental, avanzando por el camino de la búsqueda hacia la comunión total.

Miguel M.<sup>a</sup> Garijo-Guembe

*Al encuentro de la unidad.* Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla, 1958-1972 (BAC, 345) (Madrid, Editorial Católica, 1973) XXXI y 290 pp.

En traducción de Luis Vadillo nos ofrece aquí la BAC el «Tomos Agapés» publicado en 1971 en Roma y Estambul. La edición castellana viene completada con un suplemento que recoge la documentación desde diciembre de 1971 hasta el 6 de enero de 1973. Este suplemento recoge ya las relaciones primeras mutuas entre la Santa Sede y el nuevo patriarca de Constantinopla, Demetrio. El volumen ofrece un índice de los acontecimientos más importantes en p. XXXI. Al lector le queda una duda de si este índice recoge todo lo que en la introducción se indica a propósito de los índices: «con el fin de evitar los inconvenientes de orden cronológico, hemos añadido unos índices, que falicitarán la búsqueda de acontecimientos y materias» (p. 3).

El intento de la publicación de esta documentación viene ya indicado en el mismo prefacio: «estos textos son el testimonio de una vida en común que se continúa progresivamente y de una nueva experiencia de la unidad y de la comunión en el misterio de Cristo» (p. 1).

Estos documentos han significado el cambio de perspectiva en las relaciones entre el patriarcado de Constantinopla (y subsiguientemente también de los otros venerados patriarcados de las Iglesias orientales) y la sede centro de la *ekumene* católica, Roma. Uno de los acontecimientos centrales de esta documentación, por no decir el más importante —si bien como es lógico fue necesario para ello el crear un nuevo clima— fue el levantamiento mutuo de las excomuniones. Uno lee con emoción el doble documento del 7 de diciembre de 1975 por el que simultáneamente se levantaban Roma y Constantinopla la excomunión de 1504 (documentos 128.129, pp. 116-8).

Miguel M.<sup>a</sup> Garijo-Guembe

G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, IX) (Berlin-Hamburgo, Lutherisches Verlagshaus, 1963) 259 pp.

El tema de la sucesión apostólica es uno de los temas al que dedican más atención los recientes acuerdos ecuménicos. El trabajo de Blum es uno de los buenos trabajos al respecto. Presentado en el semestre de verano de 1960 en la facultad teológica evangélica de Marburg como disertación, aparece aquí como indica el mismo autor en una exposición nuevamente trabajada (p. 8).

El libro tiene tres partes. En la *primera* se ofrece el pensamiento sobre el concepto de tradición y de sucesión en la literatura cristiana antes de Ireneo. Tras una descripción breve del concepto de apostolicidad en el N.T., el autor pasa a describir la situación en la primera parte del siglo segundo. Aquí analiza a Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, las cartas pastorales, Policarpo, la 2.<sup>a</sup> carta de Clemente y por último a Papias y Hegesipo. La *segunda parte* está dedicada a la literatura herética del siglo segundo. Al problema de la gnosis le dedica en esta segunda parte las páginas 98-143. Analiza también en esta segunda parte la actitud de Marción y las Pseudoclementinas. La *tercera parte* viene toda ella dedicada a Ireneo (pp. 161-227).

Comienza el trabajo ofreciendo la situación de la investigación (pp. 11-22). En ella ofrece el autor una síntesis de las diversas posiciones que sobre el problema se han mantenido a lo largo de estos cien años, comenzando con la tesis de H. J. Holtzmann. En esta introducción ofrece un poco la síntesis de lo que pretende en su trabajo y la justificación de sus tres partes. Como indica el mismo autor el trabajo termina con Ireneo, porque su obra ofrece todos los elementos del desarrollo previo, ofreciendo de ellos una nueva unidad. Lo que aportan autores como Hipólito, Tertuliano y Cipriano, amén de que extendería el trabajo de forma exagerada, no aporta en su opinión novedad mayor (p. 22). El nervio de su trabajo vendría del concepto de apostolicidad que implica de forma implícita los presupuestos bajo los cuales se ha mantenido, desarrollado y se puede de nuevo actualizar el conocimiento de la revelación (p. 21).

La estructura de la segunda parte se debe a la pregunta de hasta qué punto la temática es fruto de una autonomía eclesial o por el contrario ha sido retomada del influjo de las corrientes heréticas del siglo segundo, en concreto del gnosticismo (pp. 20.21).

No es fácil dar en pocas líneas un juicio de valor de un trabajo tan denso y amplio como lo muestran el simple hecho de las 230 páginas de texto, texto por otro lado escrito casi sin puntos a parte. Queda siempre en varias ocasiones la pregunta de si la postura confesional no ha determinado de forma bastante determinante la posición del autor. La exposición sobre Clemente Romano pudiera ser un claro indicio de lo que tratamos de indicar. Demasiado fácilmente abandona el autor líneas como la de G. Dix. El pensamiento del autor viene indicado por la valoración que hace de la expresión del autor católico Reynders: «la idea de apostolicidad en Clemente no sirve para probar la autenticidad de una doctrina sino la legitimidad de una institución». De esta afirmación dice que es exacta (p. 49, n. 20), indicando que «tan sólo con grandes reservas se puede hablar en Clemente de sucesión apostólica» (pp. 48 y 49). ¿No hubiera sido necesario asumir el punto de vista del mismo Lietzmann de que en Clemente se halla ya el germen, al menos, del concepto de «sucesión apostólica»?

Quisiéramos indicar lo bien trabajada que está toda la tercer aparte dedicada a Ireneo. A la obra le falta en nuestra opinión un capítulo conclusivo donde se expusiera todo el contenido de las 227 abigarradas páginas dedicadas a la exposición analítica. Con referencia a la totalidad de la obra resultan de insignificancia las tres únicas páginas de conclusión. Es de admirar la bibliografía, donde se citan nada menos que 289 autores, algunos de ellos con diversas obras o artículos, obras y artículos usados en el texto en gran mayoría.

Miguel M.<sup>a</sup> Garijo-Guembe

Varios, *Les sacraments d'initiation et les ministeres sacrés*. Colloque de Tübingen organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses (Fayar 1974) 269 pp.

Se reproduce un «coloquio» organizado por la «Academia internacional de ciencias religiosas», que tuvo lugar en Tübingen, sin indicación de la fecha precisa en este libro. Intervinieron S. Dockx, que presenta el volumen, y P. Smulders (católicos), Satgé (anglicano), Schweizer (luterano), Thurian (calvinista), L'Huillier (ortodoxo), como ponentes principales; aparte de otros teólogos, católicos y protestantes que tomaron parte en el diálogo. «Sucede a menudo que lo que divide concretamente las Iglesias es de naturaleza más bien teológica que dé fe, y aún de naturaleza simplemente sociológica o litúrgica» (p. 11). Las relaciones entre palabra y sacramento, entre contrición y atrición con el sacramento de la penitencia, son objeto del estudio de Smulders; el cual recuerda que los sacramentos no son actos aislados, sino puntos culminantes de una serie de gracias que preparan y llaman a su recepción.

Nosotros, por nuestra parte, recordáramos el voto de algunos sacramentos que hay en la contrición justificante. El trabajo de este ponente tiende a considerar el bautismo como expresión del asentimiento libre a la gracia divina (en el adulto consciente).

En el diálogo siguiente hemos notado con agrado la distinción que se hace (Ratzinger) entre comida en común y conversación en común, para indicar los diferentes elementos complementarios.

La ponencia de Dockx versa sobre «el bautismo de agua y el bautismo en el Espíritu Santo como fundamentos de la jerarquía de los ministerios sagrados». Hay temas interesantes sobre los sacramentos de iniciación y sobre el ministerio sacerdotal. En general, en éstas y las siguientes ponencias encontramos puntos tratados o enunciados, que para nuestro gusto exigirían mayor claridad y precisión; la cual difícilmente se consigue, al menos para nosotros, con el diálogo de los asistentes.

M. Nicolau

Burkhard Neunheuser, *Bautismo y Confirmación en Historia de los dogmas*, tom. IV, cuaderno 2 (Madrid, BAC, 1974) 110 pp.

Encuadrado dentro del *Handbuch der Dogmengeschichte* (Herder, 1956) y con acopio de erudición y cita de trabajos positivos, tenemos aquí la exposición doctrinal del bautismo y de la confirmación, concebida con un método histórico. En primer lugar, la doctrina bíblica sobre cada uno de estos sacramentos. Nos agrada acerca de la «forma» del bautismo, en la que se ve una invocación a la Santísima Trinidad para que se haga presente con su poder efectivo, la observación de que «también se hace presente para que aquel sobre quien se invoca el nombre de Dios se unifique con El, esto es, se consagre; fórmulas como *eis to ónoma* (y no *en to onómati*), 'bautizarse para el nombre', pudieran insinuar precisamente esto» (p. 6). Es una observación que con frecuencia no vemos hecha. Siguen los testimonios del s. II acerca de la manera cómo se presenta la liturgia del bautismo; y la de la confirmación, que seguía inmediatamente después por la imposición de manos. A la controversia sobre el bautismo de los herejes (s. III) se le da la conveniente extensión. La historia de ambos sacramentos se estudia tanto en Occidente como en Oriente (s. IV-V), continuando con la época patristica en su última

fase, la época carolingia y la de la escolástica. Más brevemente tratado se nos ofrece (pp. 96-100) todo el período comprendido entre el concilio de Trento y nuestros días. Aquí se señala la estrecha opinión de Barth en contra del bautismo de los niños.

El traductor completa la bibliografía aportando títulos más recientes a los de la edición alemana (por ejemplo, pp. 17-18.23.26); y, al final (p. 110), en orden a modernizar el tratado, escribe una breve nota sobre el bautismo y la confirmación en los documentos del Vaticano II.

Miguel Nicolau

Ulrich Horst, *Cuestiones candentes de eclesiología*, trad. por Claudio Gancho (Barcelona, Herder, 1974) 310 pp.

La crisis por la que atraviesa la Iglesia obedece a razones muy complejas. No es raro encontrarnos con afirmaciones a la ligera, que pretenden achacar al concilio Vaticano II la razón de esta crisis, cuando en verdad el concilio no fue sino la ocasión de que se manifestara. El pueblo cristiano se ha sentido desorientado. Su fe, a veces vacilante, a veces seria y profunda, ha sufrido una verdadera convulsión. La nueva exposición que el mensaje de Cristo ha adquirido en el lenguaje de las ciencias bíblicas, la moral y la teología, han puesto a prueba las convicciones simples, a veces estereotipadas e inmóviles, de nuestros cristianos. Quizás este choque haya sido brutal, demasiado rápido. Quizás sea que la larga serie de siglos en la que la teología se había reducido a la labor de conservación de un preciado tesoro, expuesto siempre al peligro de un falseamiento, obligó a la teología a presentar el problema de frente, forzando a los fieles a acusar recibo de su postura ante el mensaje del evangelio.

El presente libro va dirigido en la intención del autor a un público amplio, sin pretensiones altamente científicas. Al mismo tiempo que recoge las nuevas aportaciones de la teología, que tanto escándalo han podido causar en la conciencia de los simples fieles, se esfuerza por hacerlas comprensibles, buscando los fundamentos bíblicos y teológicos. No se trata de novedades que afecten al contenido esencial del dogma cristiano. El propio autor presenta el libro como un intento de tender un puente entre el mensaje de Dios en la escritura y la fe de la Iglesia en nuestros días, sacando a la luz lo que permanece inmutable incluso en aquello en que se ha experimentado algún cambio.

José Oroz

W. Bless y D. Emeis, *Fe y libertad*, tr. por Claudio Gancho (Barcelona, Herder, 1974) 144 pp.

El presente libro está concebido con la intención de servir de orientación en el campo de la formación de los adultos en la fe. La primera parte, en la que se tratan los problemas y consecuencias prácticas de la educación de la fe, está elaborada por Willem Bless, conocido especialista en el tema y colaborador destacado en la redacción del famoso *Catecismo holandés*. Las reflexiones que aquí nos ofrece el autor no se refieren al problema de organización o métodos para una catequesis de adultos, más o menos periódica, sino a un problema más hondo, es decir, al problema de la incidencia de la fe en la vida moderna. La presentación y la predicación de la fe exigen

hoy unas condiciones para que ésta logre afirmarse en el hombre de hoy y llegue a renovar su existencia.

En la segunda parte, Dieter Emeis ha seleccionado tres unidades temáticas, tomadas del *Catecismo holandés*, como bases para unos coloquios o diálogos orientados a la educación de la fe. Interesa aquí el método y la didáctica, para que estos coloquios resulten más fructíferos. No se trata de unas lecciones concentradas, que los asistentes al diálogo deban aprender, sino de proporcionar a los organizadores del diálogo unos elementos y unas técnicas que hagan posible el diálogo abierto y sincero, y la apertura de los asistentes a la dinámica de la fe.

José Oroz

### 3) Historia de la Iglesia

André Combes, *Jean de Montreuil et le Chancelier Gerson*, Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la theologie en France au debut du XV siècle. Col. Etudes de Philosophie Medieval, vol. XXXII, 2.<sup>a</sup> ed. (Paris, Urin), 665 pp.

Combes es el gran especialista en la espiritualidad gersoniana con los cuatro gruesos volúmenes de su *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson* (Paris 1946-1972). La presente obra constituye una bellísima y muy rica contribución a la historia de las relaciones entre humanismo y teología en Francia en las primeras décadas del siglo XV.

Juan de Montreuil (c. 1354-1418) es considerado como el primer humanista francés y como símbolo del humanismo por los historiadores galos del humanismo y del renacimiento. El ha encarnado a los ojos de la cultura tradicional de los grandes manuales y de los bellos esquemas históricos el humanismo parisiense en una época cargada de interés, considerada como modélica por Lanson en su famosa *Historia de la Literatura Francesa*, integrada por un grupo de personas entusiastas de la antigüedad latina.

Pues bien Antoine Thomas, el descubridor de Jean de Montreuil, y tras él todos los historiadores hablan de una correspondencia entre el humanista y el canciller Gerson, en la que personifican el encuentro entre teología y humanismo. De este modo Jean de Montreuil ha ocupado un escaño singular en la historia del humanismo y en la de la teología. El ha sido el representante del esquema que necesitaba la historia del humanismo tal como la concibieran Burchard y Lanson: cristiano, emancipado de la Iglesia, audaz en sus afirmaciones religiosas, frente al canciller Gerson, teólogo, escolástico y místico. Era el humanismo paganizante enfrentado con la teología escolástica y mística de un reformador. Un puro teólogo y un puro humanista frente a frente.

Pero, ¿existió en realidad esa correspondencia? ¿Son gratuitas y erróneas las determinaciones puestas en circulación por la historia literaria? He ahí el problema que aborda Combes en esta monografía, ahora de nuevo editada, llena de aclaraciones, sugerencias y reticencias sobre la historia de la cultura francesa de fines del siglo XIV y primeras décadas del XV. Jean de Montreuil nunca se encontró sólo frente a Gerson, antes al contrario, su deseo fue siempre estar al lado del insigne canciller de la universidad de