

RECENSIONES

1) SISTEMÁTICA

A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum 2*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 19 (Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII - Universidad Pontificia de Salamanca 1993) 890 pp.

Nos encontramos ante una obra de esas que habitualmente suelen calificarse como «monumentales». Bien conocida ya por el primer volumen, publicado por el mismo profesor Dr. Adolfo González Montes en 1986, este segundo volumen era esperado por todos los que se dedican a los estudios del Ecumenismo.

Y no sólo por ellos. El contenido de esta magna obra es, en efecto, extremadamente útil no sólo para el conocimiento de la teología de las iglesias cristianas no católicas, sino también para un acercamiento crítico a las mismas enseñanzas de la Iglesia católica romana. Como bien dice el editor, «hoy no es posible enseñar teología si se silencia la dimensión ecuménica de esta práctica necesaria para la vida espiritual de la Iglesia. En la condición presente de la sociedad y de las iglesias, la práctica de la teología exige un método comparativo, que pueda enriquecer la propia síntesis confesional de la fe» (VII-VIII).

La obra está articulada en nueve grandes capítulos, que corresponden a las diversas plataformas del diálogo ecuménico: 1. Anglicano-Católico; 2. Bautista-Católico; 3. Consejo Ecuménico de las Iglesias-Iglesia Católica; 4. Luterano-Católico; 5. Metodista-Católico; 6. Ortodoxo-Católico; 7. Pentecostal-Católico; 8. Reformado-Católico; 9. Diálogo multilateral Evangélico-Católico.

A esta parte fundamental, que constituye el cuerpo de la obra, siguen unos interesantes anexos, dedicados bien a los diálogos locales —alemanes, franceses, norteamericanos—, bien a la documentación complementaria relativa al diálogo internacional anglicano-católico, con especial referencia a la ordenación de mujeres para el sacerdocio y el reconocimiento recíproco de los ministerios.

Los documentos van precedidos por una amplia introducción general y por estudiadas y precisas introducciones, que no sólo sitúan histórica-

mente los pasos del relativo diálogo ecuménico, sino que ofrecen las notas teológicas, suficientes en su brevedad, para la intelección del documento que se presenta. Además del *índice de diálogos*, colocado al principio, el libro ofrece cinco índices finales, que facilitan el uso de la obra. Se trata de índices de referencias bíblicas (I), de materias (II), de autores y onomástico (III), de fuentes (IV) y general (V). Los dos primeros ya habían sido incluidos en el volumen I de esta obra. El índice de fuentes sigue un criterio semejante al de la edición italiana del *Enchirion oecumenicum*. Como es habitual en estas obras, el texto está dividido en párrafos con una cierta unidad temática que, a su vez, van encabezados por números marginales, que en este segundo volumen han ganado en visibilidad al ser colocados fuera de la caja del texto. Es de esperar que la obra entera resulte muy útil, tanto para los profesores y estudiantes de Teología —Dogmática, Moral y Pastoral— como para los que preparan estudios y memorias académicas sobre la relación entre las Iglesias. La constatación de los pasos seguidos por el diálogo entre ellas aclara notablemente la conciencia sobre las afirmaciones dictadas por la fe de cada una, pero ilumina también el espacio de las ambigüedades surgidas entre unas y otras. Por esta vez se perdonará el tópico que afirma que esta obra no puede faltar en ninguna biblioteca teológica.

José-Román Flecha

J. Sobrino, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta 1991) 350.

El autor, director del Centro Monseñor Romero y profesor de Teología en la Universidad Centroamericana de San Salvador, siente desde la primera página la necesidad de disculparse por escribir una Cristología más, esta vez desde la experiencia de América Latina. Experiencia de crucifixión, si se mira desde la historia; experiencia de liberación, si se mira desde la fe (p. 11). Entre las muchas razones para recoger algunos de sus escritos anteriores —como su *Cristología desde América Latina*—, el autor encuentra una de tipo ético: en América Latina Jesucristo está presente —más que en África o en Asia— y activamente presente —más que en Europa y el Primer Mundo—. Pero también esa presencia es ambigua: a todos les interesa tener a Jesucristo de su parte. Ante el peligro de utilización, la Cristología asume su deber de presentar el verdadero rostro de Cristo, con el fin de que sea bien usado (p. 16). La obra articula sus diez capítulos en tres secciones. Mientras que la primera es más metodológica, la segunda estudia la misión y fe de Jesús, y la tercera coloca al lector frente a la cruz de Cristo, para terminar reenviándolo, como hace el Resucitado en el evangelio de Marcos, a la Galilea de lo pobre y lo pequeño (p. 344).

En la primera parte, en concreto, se estudia el lugar de la Cristología: el lugar teológico y el lugar sociológico-elesial, para reivindicar el camino epistemológico que de los pobres conduce a Jesús de Nazaret. La teología latinoamericana, al partir del Jesús histórico y de lo más histórico de Jesús pretende llegar al Cristo total y configurarse a sí misma como verdadera cristología (p. 81). El redescubrimiento del «seguimiento de Cristo», que va del Nuevo Testamento a los documentos recientes del Magisterio, pasando por la Teología Moral de F. Tillmann, resuena con especial importancia en los momentos de crisis y es reivindicado en esta formulación de la Cristología (p. 83).

La segunda parte de la obra trata de «teologizar historizando e historizar teologizando», organizando la vida de Jesús alrededor de tres realidades fundamentales e históricamente aseguradas: *a)* su relación con el reino de Dios; *b)* su relación con Dios-Padre; *c)* su muerte en cruz (p. 92).

Por lo que respecta a nuestro particular punto de vista, interesa tanto el *excursus* sobre el puesto de la categoría «Reino de Dios» en las cristologías de Bultmann, Pannenberg, Moltmann y Kasper, como el acento ético sobre el significado liberador y las exigencias del Reino, con especial referencia a los pobres y marginados, ante los que Jesús muestra una *parcialidad* que, con frecuencia, tiene que justificar (p. 137).

El acento ético, nunca abandonado, retorna al afrontar la cuestión de Dios en la dialéctica entre el Dios de vida y los ídolos de muerte. De la mano de la obra *Marx y la Biblia*, de Miranda, que a su tiempo recensio-namos, el autor se apoya en los profetas Jeremías y Oseas para justificar la superioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia. La ortopraxis, en efecto, es «responder a Dios, correspondiendo a su realidad, y eso es, en definitiva, lo que Dios quiere» (p. 248).

La tercera parte, dedicada a «La cruz de Cristo», no sólo estudia las causas históricas de la muerte de Jesús, con un excursus sobre la violencia, sino que desarrolla ampliamente lo salvífico de la cruz como revelación última de la credibilidad del amor de Dios. «No perdonar al Hijo es el modo de expresar que nada impide el amor de Dios a los hombres» (p. 295). Entre paréntesis, ¿no será posible traducir de una vez ese verbo *eféisato* (Rom 8, 32) por reservarse o «tacañear» a su Hijo, en lugar de «perdonar», que es tan ambiguo en América Latina como en Castilla?

El tema moltmanniano del «Dios crucificado» lleva al autor a la consideración de las víctimas como lugar de revelación de Dios y a la denuncia de la muerte de Jesús que se hace realidad histórica en el pueblo crucificado, que vive la analogía del martirio.

José-Román Flecha

L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC 1993) XXIX + 315 pp.

El profesor de Antropología Teológica de la Universidad Gregoriana nos ofrece en esta obra lo que el título anticipa: una exposición de las doctrinas del pecado original (parte primera), de la justificación y de la gracia (parte segunda), con un capítulo introductorio sobre el problema del sobrenatural, que no debería plantearse ni resolverse (estima el A.) al margen del hecho-Cristo, esto es, de la Encarnación y su gratuidad absoluta. Desde ese hecho, definitorio de la actual economía, el hombre aparece como criatura y, a la vez, como investido de una condición «supercreatural», al estar orientado a la divinización por participación del carácter filial de Cristo. De donde se sigue que hay que hablar de una doble gratuidad: la de la creaturalidad y la de la supercreaturalidad, dones ambos «distintos aunque no separables». Con tales reflexiones, el A. marca ya al comienzo de su obra la impronta cristocéntrica que imprimirá a su entera exposición.

La primera parte (teología del pecado original) se abre con un capítulo dedicado a la cuestión del estado original. El paraíso es símbolo de una elevación del hombre, anticipación profética de la salvación escatológica. Los dones preternaturales (inmortalidad, integridad) serían manifestación redundante de la gracia, y no meros aditamentos externos. En cuanto a la historicidad del estado original, hay que retener de la narración bíblica al menos la posibilidad de un mundo y un hombre sin pecado.

El extenso capítulo 3 expone la teología del pecado original, comenzando por las fuentes (Antiguo y Nuevo Testamento, con especial atención a los textos clásicos de Gn 2-3, y Rm 5, 12 ss.), siguiendo por una detenida historia de la doctrina, para acceder finalmente a la reflexión sistemática. Ésta arranca, conforme a la pauta cristológica antes señalada, con la consideración de la unidad solidaria de todos los hombres en Cristo, anterior —lógica y cronológicamente— a cualquier otra, y su mediación universal de gracia, con la que la libertad humana debe cooperar. El pecado original «originado» es ruptura de esa mediación agraciante, que funcionará como óbice de la transmisión del don de Dios y como fuente de los pecados personales; situación ésta con la que todo ser humano se encuentra cuando llega a la existencia. De otro lado, la realidad del pecado original originado postula la del pecado original «originante», cuyo sujeto podría ser pensado según el modelo de la concausalidad del primer pecado y del resto de los pecados personales (pecado de Adán y pecado del mundo). El apartado final del capítulo advierte oportunamente que la realidad del pecado original no puede hacer olvidar que la mediación para el bien continúa estando presente aún en la situación de «desgracia», y no está restringida a las fronteras de la Iglesia visible.

La segunda parte («El hombre en la gracia de Dios») se inicia con un capítulo consagrado a la noción de gracia en la Biblia y la tradición. Merecen destacarse las páginas dedicadas a la patrística griega, a la que los

manuales al uso suelen dispensar (injustamente) un tratamiento de pariente pobre, y a la formación del concepto de gracia creada, desde la teología de Tomás de Aquino. La exposición histórica llega hasta nuestros días, con un equilibrado balance de las perspectivas actuales.

El capítulo siguiente se encarga de exponer la doctrina de la justificación. La fe justificante abarca tanto la aceptación personal del evangelio como la entrega confiada del hombre a Dios. Y la subsiguiente justificación por la fe debe ser entendida superando la falsa alternativa *declaración forense-inmutación real*; la declaración, en efecto, surte efectos reales, toda vez que la palabra de Dios es eficaz y (re)creadora. El capítulo concluye con sendas reflexiones sobre el *simul justus et peccator* y el actual estado de la cuestión *justificación* en el diálogo ecuménico.

Un nuevo capítulo nos propone como categoría central de la situación agraciada la de *filiación*, capaz de articular en torno a sí los diversos aspectos del ser-en-Cristo (inhabitación, amistad con Dios, santificación, participación de la naturaleza divina). Dicha categoría, nuclear en las teologías paulina y joánica, pone además de relieve, mejor que ninguna otra, la relación del justo con el Dios trino: en el Espíritu, y por el Hijo, accedemos a Dios como los hijos acceden al padre, compartiendo así «el puesto de Jesús». El A. desarrolla con buen tino la dimensión pneumática de la cristología y, por ende, de la existencia humana agraciada, cubriendo así otro de los vacíos que suelen apreciarse en las exposiciones habituales. La filiación divina como plenificación del ser personal del hombre, y sus virtualidades comunitarias, en cuanto creadora de fraternidad interhumana, son las consideraciones conclusivas del capítulo.

El capítulo final analiza la vida del hombre justificado. La gracia creada, las gracias actuales, el mundo y la historia como gracia, la noción de mérito y el crecimiento en la gracia, las virtudes teologales en su interpenetración recíproca, la experiencia de la gracia y, en fin, la relación gracia-gloria (la dimensión escatológica de la filiación), son los temas tratados en este capítulo postrero.

El libro concluye recordando que la oferta agraciante de Dios es universal; la voluntad salvífica divina se extiende a *todos* los hombres, y es una voluntad *eficaz*. La doctrina cristiana de la gracia es, en verdad, *evangelio*; la buena noticia de la salvación para cuantos la acogen en la fe y el amor. El A. revalida con esta nueva entrega sus ya conocidas cualidades: exposición clara y precisa, familiaridad con las fuentes y con la literatura teológica pertinente, juicio siempre ecuánime, apertura a la problemática actual... Por todo ello, el libro (equipado con una útil bibliografía comentada, pp. XXI-XXV, que da preferencia a las publicaciones en lengua española) prestará un excelente servicio a cuantos se interesen, dentro o fuera de un marco académico, por los temas en él desarrollados.

Juan Luis Ruiz de la Peña

X. Pikaza, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua* (Salamanca: Ed. Sígueme 1993) 537 pp.

El presente libro es, nos advierte el A., prolongación de una trayectoria iniciada en otro (*El Evangelio. I. Vida y pascua de Jesús*), y se ha escrito con el fin de integrar la cristología en la perspectiva más amplia de la antropología bíblica.

La *Introducción* hace, en efecto, de puente entre ambas obras, recogiendo de la primera las categorías clave del hombre mesiánico: gracia, pobreza, universalidad; la *gracia* de Dios ama a los *pobres* (= a los hombres) y por ello ofrece a *todos* la salvación.

El primer capítulo comenta la historia bíblica de los orígenes (Gn 1-11). El hombre, imagen de Dios (de lo divino, no de Yahvé), es criatura, mas no esclavo, de su creador. Ambos entablan un diálogo (Gn 2-3), en el que el ser humano responde negativamente a Dios. Esta respuesta pecadora no es una necesidad antropológica u ontológica; es expresión de la libertad humana. Las cosas habrían podido ser distintas; la oferta de gracia, o situación-paraiso, simbolizada en el árbol de la vida se frustra en primera instancia, pero sigue estando ahí; ella será el don escatológico finalmente triunfante. Cerrado el acceso a la vida, el ser humano se encuentra abocado a una muerte que sólo será remontada por el sepulcro de la pascua, esto es, por la muerte-resurrección de Jesús.

El A. elabora de este modo el marco conceptual de su entero trabajo, justificando a la vez el subtítulo del libro y haciendo pivotar la entera historia de la relación hombre-Dios en torno a la categoría *libertad*.

Es justamente tal categoría la que se echa en falta en la literatura apocalíptica estudiada en el siguiente capítulo. El primer libro de Enoc (1 En 6-36) hace proceder el pecado, no del hombre, sino de la caída precedente de los ángeles (los Vigilantes). Los hombres somos víctimas, no culpables; quienes debían custodiarnos y educarnos nos violan y pervierten. Es este determinismo ético lo que movió a Israel a excluir 1 En del canon; ahí no se respetaba ni la libertad humana ni la soberana y agraciante libertad divina. En lugar de ambas, se proponía una «fatalidad generalizada» inasumible para la conciencia creyente.

La literatura sapiencial retomará los grandes temas antropológicos: origen del mal y de la muerte, idolatría, justicia en la historia, inmortalidad... En contraste con la apocalíptica, hay una total ausencia de lo angélico y una ubicua presencia de Dios y su sabiduría (su Espíritu). Esa sabiduría es gracia y justicia: gracia que habilita para responder al diálogo salvífico, alcanzando así el don de la inmortalidad, y que se muestra como justicia que re-habilita al inocente frente al impío, a Israel frente a sus enemigos. El castigo de éstos se mitiga por la misericordia, que parece abrir al particularismo filoisraelita un resquicio para el universalismo soteriológico, ya germinalmente presente en el propio acto creador divino, dictado por el puro amor gratuito.

Pero la revelación de una gracia sin juicio estaba reservada al mensaje de Jesús (cap. 4). La conversión a la que exhorta (Mc 1, 15) no es acción meritatoria que adquiera gracia; es ya efecto de esa gracia, que no juzga, sino sólo salva. Queda así superado el talión veterotestamentario, que se canjea no por la mera arbitrariedad, sino por la pura gratuidad del amor activo.

Por todo ello, el asesinato de Jesús (cap. 5) es la culminación del pecado original, en cuanto rechazo extremo de la gracia; es también la más nítida revelación de lo que los hombres somos («pecadores que han cumplido a conciencia su tarea»). Y, sin embargo, ese pecado original, central y final va a ser sobrepujado por aquello que pugnaba por aniquilar: por la gracia del amor.

La resurrección de Cristo es, en efecto, nueva creación y gracia universal (cap. 6), tan biógena y omniabarcante como la primera creación, pero más manifiestamente gratuita que ella. Cristo, el genuino Adán, vincula a *toda* la humanidad como centro generador de su unidad, como *logos* o palabra de diálogo universal, a la que responde la libertad humana *liberada* (redimida). De esta suerte, sobre el fondo de un pecado universal, polarizado en torno a Adán, destaca ahora la vigencia de una triunfante gracia universal.

Así las cosas, cabe recuperar las tres categorías mesiánicas de las que habíamos partido (gracia, pobreza, universalidad) para releer con su ayuda el misterio trinitario. A sus cuatro grandes modelos comprensivos (el ontológico, el psicológico, el comunitario y el histórico-práctico), el A. añade uno nuevo. Los misterios de la encarnación y la trinidad están mutuamente involucrados, lo que permite interpretar éste desde las categorías propias de aquél, es decir, desde las tres claves de la antropología bíblica. Dios es ante todo *gracia*, y por serlo lo reconocemos como Padre. Es también *pobreza*; en cuanto tal, le llamamos Hijo. Es, en fin, *comunidad universal*; desde esa perspectiva, le confesamos como Espíritu Santo.

Hasta aquí, un apretado resumen de lo que el libro ofrece. Algunas acotaciones marginales no empañan la valoración positiva del conjunto; por ejemplo, la designación de la muerte de Jesús como pecado original, ya avanzada hace años por Schoonenberg, no pretende, a mi entender, oscurecer la relevancia del pecado de los orígenes, aunque habría sido deseable que el relato de Gn 2-3 fuese descifrado como algo más que mera parábola o símbolo de la condición humana pecadora (pp. 18, 77). La interpretación del misterio trinitario desde las categorías mesiánicas debe entenderse (supongo) como complementaria de las otras; de lo contrario no sé si se salva la recurrente tentación del modalismo. Finalmente, una observación nimia a la nota 30 de la p. 512: la traducción que Lyonnet propone del *eph' hô* de Rm 5, 12 no es *porque* (conjunción causal), sino *mediante el hecho que* (conjunción condicional). Como se ve, el libro es rico en sugerencias y planteamientos originales; el A. se aparta de los caminos trillados y trenza sabiamente en su exposición los tres grandes nudos de la teología cristiana: la antropología, la cristología y la doctrina

trinitaria. Quien se interese por cualquiera de estos temas encontrará en las páginas reseñadas elementos valiosos para enriquecer su reflexión.

J. L. Ruiz de la Peña

O. González de Cardedal, *Madre y muerte* (Salamanca: Ed. Sígueme 1993) 269 pp.

¿En qué género literario cabe situar este libro? ¿Es un ensayo teológico, una autobiografía, una meditación sobre la condición humana, una crónica sociocultural? Convergamos en que tiene un poco de todo ello; el mismo A. lo sugiere en el prólogo. Se trata, pues, de una obra atípica, resistente a un preciso emplazamiento taxonómico.

Pero en todo caso —y eso es lo que importa—, estamos ante un bello libro, que debe su redacción, por un lado, al drama de la muerte del ser más querido, y, por otro, a la respuesta creyente que ese drama suscita en quien lo sufre. Más concretamente, el A., sacerdote y teólogo, se ha sentido incitado en tal trance (y desde esa doble condición) a dar testimonio del amor filial y de la esperanza teologal.

En la raíz de toda existencia humana (se nos dice en el primer capítulo) están el padre y la madre, dos dimensiones de la realidad originante que Dios es, merced a las que cada uno de nosotros comienza a nutrir la sospecha de un Absoluto personal, presentido ya en la doble relación filial como paternidad soberana y ternura maternal. De ahí que la muerte de uno de ellos, en particular de la madre, nos sustrae de «la tierra en que la planta del vivir creció» y radicaliza por ende la experiencia de la propia contingencia, a la vez que nos habilita para remontarnos desde ella al Amor primero y rigurosamente originante. En este caso, además, la desaparición de la madre coincide con la de la aldea y la cultura natales; es, por tanto, la cifra compendiada de una mutación social y cultural que afecta hoy a buena parte de la población española, que ya no vive, ni piensa, ni cree, ni trabaja como lo hicieron sus padres. El A. nos advierte de la ineludible tarea que nos incumbe de asimilar esta «emigración física y espiritual», si de verdad queremos integrar en la nueva situación una herencia que es nuestra riqueza y nuestro suelo nutricio. De esta suerte el lector se percató además de que el libro que tiene entre las manos trasciende la anécdota íntima para incidir en una temática más vasta: la creación del futuro no es posible desde el desconocimiento o el desprecio del propio pasado.

Los capítulos 2 y 3 son los más marcadamente autobiográficos; en el tercero, el A. ha transcrito las homilias de las tres celebraciones eucarísticas (Cardedal, Salamanca, Madrid) que presidió en memoria y sufragio de la madre. En su diversidad, cada una de ellas quiere ser «una palabra verdadera desde la muerte para la vida».

¿Cómo pensar la muerte e integrarla en la vida? A esta pregunta dedica el A. el capítulo cuarto. Para responderla, el cristiano acude al hecho-Jesús: en la encarnación, vida y muerte del Hijo se nos esclarece el morir humano como esperanza en la resurrección. Desde tal esperanza se puede asentir al destino mortal y vivirlo en libre y amorosa aceptación. No se olvide que los místicos han percibido nítidamente que la muerte cristiana es un «morir de amor».

Por lo demás, esa esperanza es un «esperar para todos». El A., junto con von Balthasar, subraya el hecho de que orar por (y confiar en) que todos se salven es «la única actitud coherente del cristiano»; lo contrario sería «desesperar de la misericordia divina». La praxis de la oración por los difuntos nos hace ver hasta qué punto los muertos nos están confiados a los vivos, sobre la base de la amorosa solidaridad de todos con todos.

Una «teología breve de la vida y de la muerte» es la oferta que el A. nos hace en el capítulo siguiente, partiendo de la constatación de que aún queda mucho por decir en el *lógos* teológico sobre el en-sí de la muerte, y no sólo sobre la postmuerte.

Los tres ángulos desde los que la teología atacó el tema muerte son el ascético-filosófico, el mistérico y el místico. El primero ha solido estar mediatizado por el dualismo helenista. El segundo ve la muerte del cristiano como un conmorir con Cristo; desde él se puede recuperar la clásica dimensión ascética, depurada ya de adherencias dualistas. El tercer ángulo, el místico, gira en torno al binomio amor-muerte; la muerte mística es el morir de amor —ya anteriormente aludido—. Esta intuición supera y sana de nuevo un ascetismo moralizante de dudosas raíces y capacita para asumir la noticia de la muerte como «buena noticia».

En suma, los tres momentos (ascético, mistérico, místico) de la consideración de la muerte, lejos de excluirse, han de complementarse en una cabal teología, para la que resta aún mostrar al cristiano de a pie cómo vivir el paulino *quotidie morior*, soldando así la proverbial brecha entre teoría y praxis, discurso teológico y experiencia diaria.

Con el título «Realidades últimas», un nuevo capítulo se detiene en la exposición de lo que otrora se llamó «los novísimos»: muerte, juicio, resurrección, purgatorio, cielo, infierno. *Muerte*: la desaparición del ser querido es también su re-velación o re-conocimiento; el A. nos habla del padre y la madre muertos desde esta inesperada perspectiva, que le permite a la vez reincidir en un tema enunciado al comienzo: el de la desaparición pareja de los padres y de la cultura que les fue propia. Tal desaparición puede ser también ocasión para el retorno efectivo de los hijos del desarraigo al solar natal y nutricio. *Juicio*: el narcisismo increyente lo rechaza altivamente sin apercibirse de que es justamente él lo que hace al hombre ser responsable. *Resurrección*: el Dios creador es re-creador porque es amor fiel que vence a la muerte del amigo. *Purgatorio, cielo, infierno*: no «divinas topografías», sino tres formas (dos de ellas definitivas) de cumplirse nuestra condición itinerante.

El capítulo conclusivo («Misión y madre») retoma el cariz biográfico del inicial. Hay en él páginas llenas de delicada ternura para con la madre ausente. Su muerte remite al hijo a la misión, ahora ya desembarazada del cuidado filial, y a Dios, «presencia originaria» de toda existencia humana y «perenne y definitiva compañía» de quien ha quedado en soledad.

Comenzábamos esta reseña preguntándonos en qué género literario encuadrar el libro comentado. Llegados al final de su lectura, la respuesta no ofrece dudas. Se trata de un libro *teológico* de principio a fin, si por teología hay que entender (como es en verdad) no sólo el discurso técnico del experto de turno, sino además toda reflexión que busca una mejor inteligencia de lo que se cree. Y esto es lo que el A. nos ofrece: una bella y meditativa reflexión sobre el hecho de vida más común y más incisivamente cortante. Agradecámosle el haberlo afrontado con una sinceridad que vence el pudor a expresarnos sobre sentimientos muy íntimos, y con una piedad que transforma el lenguaje de oficio de la *Fachwissenschaft* en conmovido (y conmovedor) testimonio de fe, amor y esperanza.

J. L. Ruiz de la Peña

Ángel Castiñeira, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, (Madrid: PPC 1992) 184 pp.

Este interesante estudio de A. Castiñeira se inscribe en la corriente de pensadores catalanes (X. R. de Ventós, P. Subirós...), que en los últimos años han mostrado gran interés por el tema de la modernidad y postmodernidad. El autor parte de la constatación de la crisis del sujeto moderno, crisis que él la ve manifestada en el «ámbito antropológico» (relación del ser humano consigo mismo y con los demás), en el «ámbito cívico» (relación del individuo con los grupos orgánicos), en el «ámbito político» (relación de la persona con las macrocolectividades sociales), en el «ámbito ecológico» (relación con la naturaleza) y en el «ámbito trascendente» (relación con lo sagrado) (p. 13).

Pero el objeto más directo del presente estudio nos lo describe así el autor: «Partiendo de este sencillo esquema, pretendemos ahora situarnos en el tercero de los ámbitos mencionados, el trascendente, y desde éste contribuir al análisis de su pretendida crisis» (p. 14). Múltiples son las cuestiones a las que pretende responder: ¿En qué medida ha cambiado el contenido de la fe, por influjo de la modernidad? ¿Puede hablarse de una modernidad que ha olvidado la preocupación por la cuestión de Dios? ¿En qué sentido el cristianismo puede intervenir en la definición de los valores que orientarán la cultura en un futuro? En una palabra, se trata de «definir el cambio de horizonte mental de referencia en que nos movemos, comprender así la condición postmoderna y la complejidad cultural actual para, a partir de ésta, vislumbrar el espacio cultural posible del cristianismo» (p. 15).

La estructura del trabajo consta, como explica el mismo autor, de dos partes globales: «la primera, basada en un recorrido histórico, que seguirá el camino de la experiencia de Dios en la cultura y en la filosofía modernas y, en algunos casos, en la teología del mismo período» (p. 15). En efecto, se comienza estudiando el «espíritu ilustrado y Dios» (pp. 19-26), destacando el comienzo y características del espíritu de la Ilustración durante el siglo XVIII, y refiriéndose brevemente al pensamiento de los autores más significativos (Bossuett, D'Alembert, Kant, Hegel, Rousseau, Diderot...), con su crítica de la religión, y su afirmación de la razón y la subjetividad. Seguidamente, incluye un apartado sobre «los intentos de salvar a la religión y a la teología» (pp. 27-35), donde se refiere a las pretensiones y los frutos de la Reforma protestante al respecto, afirmando que «sin quererlo, esta reforma contribuyó al acrecimiento de una actitud secular e individualista» (p. 27), alimentada por corrientes como «la religión natural y el deísmo», que reducían a Dios a una ley racional-natural, apto para todas las religiones, sin intervención creadora e histórica... En un apartado tercero, se trata sobre «la mundanización de la religiosidad. Una aproximación al fenómeno moderno de la secularización» (páginas 37-51), donde el autor da un paso más estudiando la tarea desmitologizadora operada por la ciencia moderna, que niega a la naturaleza cualquier poder referencial a lo trascendente, imponiendo el espíritu y el saber positivo científico y técnico, capaz de transformar el mundo: es el proceso de secularización con todas sus consecuencias, que Castiñeira estudia desde la filosofía racionalista subjetivista, el concepto de «progreso», la aportación hegeliana. Desde estos planteamientos se viene a hablar de «las necesarias muertes de Dios» (pp. 53-75), que el autor concreta en dos vertientes: «la sociológica, como consecuencia de la imposición de la razón técnico-instrumental sobre la razón moral; y la filosófica, como resultado de la sustitución de la antropodicea hegeliana por la pura antropología» (p. 53). Pero, según el autor, esta muerte de Dios conduce a la muerte del hombre mismo (pp. 77-89), a base de insistir en la autarquía y autonomía absolutas, negando todo aquello que trascienda al propio deseo concupiscente de apropiación (p. 79). Nietzsche constituye un momento culminante de este proceso.

A partir de este momento, Castiñeira comienza a elaborar la segunda parte de su estudio, en la que a la vez que constata «una sensación de desfallecimiento o de saturación de los paradigmas de la modernidad, estudia la abertura al mundo en el discurso que se da desde el Vaticano II» (p. 91ss.). Curiosamente, señala, cuando la Iglesia se abre a la modernidad, ésta se encuentra en estado de agonía (pp. 105 ss.). «Cuando el cristianismo intenta ponerse a la altura de la condición moderna de la cultura, ésta se convierte en post-atea, post-cristiana y post-moderna» (p. 107). Y el diálogo con la post-modernidad se hace dificultoso, porque ésta niega por definición toda pretensión de absoluto, y porque se encierra en el despliegue del principio de individualidad en todas sus dimensiones: el sentimiento, la razón, la libertad... El autor analiza en el capítulo VII el fenómeno de la «modernidad y sus valores», siguiendo muy de cerca a

P. L. Berger; así como la «postmodernidad», siguiendo a J. F. Lyotard (pp. 109-140). Constata cómo la caída de los paradigmas filosóficos (marxismo, filosofía analítica, existencialismo, estructuralismo), la renuncia a lo totalizador unificante, la exaltación de la multiplicidad y pluralismo, la erosión de unas bases morales, la desaparición de los meta-relatos, la pérdida de confianza en el progreso general de la humanidad... sitúa al hombre actual entre el narcisismo subjetivista y la contradicción cultural, y le lleva a preguntarse de nuevo cuál es el puesto que debe jugar la religión (D. Bell). Así llega el autor a lo que llama la «cuestión fundamental de su libro, que no es otra que la reconsideración de cómo hacer posible hoy la experiencia religiosa frente a una modernidad entrada en crisis, y frente a unas propuestas postmodernas que nos hacen oscilar entre un cinismo derivado del choque con la finitud y las tentaciones fundamentalistas de renunciar a la aventura moderna y a sus principios emancipadores» (p. 140)... En efecto, el capítulo VIII: «La experiencia de Dios en la postmodernidad» (pp. 141-178). La postmodernidad, al poner límite a las pretensiones totalizantes de la razón ilustrada, abre la vía al Totalmente Otro, sin negar su propio valor de razón, sin renunciar a la búsqueda. Para algunos (J. L. Marion) no es posible comprender o pensar a Dios en conceptos (objetivación); es preciso, más bien, ver a Dios como el presente en la propia lógica dominante de nuestro acto de amor (contemplación-interioridad). «Más que el rechazo total de los conceptos, una teología de la postmodernidad reclama la tarea de búsqueda de un nuevo universo de re-significación/re-simbolización de lo divino, que tome la praxis de la fe y del amor cristianos como eje central de interpretación de la palabra de Dios y de la Escritura» (p. 147). Se impone, pues, una hermenéutica nueva, que escuche la voz y el clamor de Dios desde los «débil», que encuentre el universo de signos y el lenguaje simbólico capaces de hacer presente lo divino entre los hombres, a partir de los valores culturales del hombre post-moderno, y sin negar nunca la alteridad y el misterio del Otro. Se trata de una nueva epistemología que tenga muy en cuenta «la cuestión del quién, la cuestión de cómo, y la cuestión del qué» (p. 152). Por eso, el autor estudia a continuación «el sujeto de la religiosidad post-moderna» (quién), que se mueve entre la ambivalencia, la afirmación de un contenido ético-social de la religión, los nuevos signos de manifestación religiosa. También estudia el «cómo», calificándolo de «una teología reverso de la historia» (p. 168), que atiende más al otro sin-voz, al sumergido, al valor religioso de lo débil y de lo profano, de lo real más allá de visible. Y, finalmente, se fija en «la cuestión del qué: la experiencia de Dios hoy» (p. 169 ss.), que supone una ruptura de nivel ontológico, el paso de un umbral, la inmersión en el misterio, el totalmente Otro... Esta experiencia, se la describa de una u otra forma, es también hoy posible. «Por eso mismo, el Dios cristiano tiene todavía alguna cosa que decir en la postmodernidad» (p. 178).

La obra de A. Castiñeira merece, a nuestro entender, el elogio de quien hace un esfuerzo por presentar, desde una lectura interna y bien trabada, el proceso de una ilustración que, exaltando al sujeto con su

razón y su capacidad, lleva a una secularización y ruptura con lo trascendente y religioso, que está reclamando, en esta época de postmodernidad, unas nuevas mediaciones de diálogo y encuentro con este hombre concreto en su cultura y su mundo. Castiñeira muestra conocer no sólo las diversas etapas con sus procesos, sino también los diversos autores con su dinámica de pensamiento, con sus antecedentes y sus influencias. El objetivo del trabajo es realmente interesante, y hoy se muestra como totalmente necesario. El tratamiento temático ilustra el proceso, lleva a conocer las causas, estimula la búsqueda y el diálogo. Al final, uno hubiera deseado un análisis más minucioso y crítico de la experiencia religiosa del hombre actual, de sus manifestaciones, y de su co-incidencia con la experiencia del Dios revelado en Jesucristo. El autor depende en exceso de una línea de pensamiento teológico, olvidando otras corrientes igualmente importantes hoy. No obstante, muestra una capacidad objetiva de discernimiento, y una sensibilidad cultural, filosófica y antropológica de las que muchas de nuestras teologías carecen.

Dionisio Borobio

R. Messner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung* (pp. 11-240); R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung* (pp. 241-343), en: H. B. Meye - H. auf der Maur - B. Fischer - A. A. Häussling - B. Kleinheyer, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 7, 2: *Sakramentliche Feiern I/2* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1992) 375 pp.

El volumen que comentamos continúa la obra colectiva de autores alemanes sobre la liturgia y los sacramentos de la Iglesia. Este volumen 7, 2 trata sobre la celebración de los sacramentos de la penitencia y de la unción de enfermos (*Sakramentliche Feiern I/2*).

La primera parte, sobre la *Penitencia*, la presenta Reinhard Messner, con el título: «Celebración de la conversión y la reconciliación» (*Feiern der Umkehr und Versöhnung*). Siguiendo la metodología adoptada por los autores también en volúmenes anteriores, se comienza estudiando la «liturgia de expiación y la celebración penitencial en el Antiguo Testamento y en el primer judaísmo» (pp. 23 ss.), teniendo en cuenta los principales estudios al respecto, las diversas fases de evolución penitencial y los aspectos que más ayudan a entender la penitencia cristiana, como son: la teología sacerdotal de expiación, la teología profética de conversión, la fiesta solemne de la expiación o Jom Kippur, las liturgias penitenciales, las oraciones y los salmos de penitencia...

A continuación se estudia la «penitencia y conversión en la literatura extrabíblica» (pp. 40-42), y en el Qumran (pp. 42-45), viniendo a concluir con una presentación más detallada del «día o fiesta de la expiación, como paradigma de la conversión en el judaísmo rabínico» (pp. 45-48). Una vez

presentados estos antecedentes judíos penitenciales, Messner estudia la penitencia en la Iglesia (pp. 49 ss.), comenzando por el Nuevo Testamento y la primera tradición (pp. 54-70). El autor quiere seguir el esquema de San Agustín, y por eso distingue y estudia tres tipos de penitencia: la «primera penitencia» o reconciliación del bautismo (N. T. e Iglesia primitiva); la «penitencia cotidiana» (pp. 70-82), y la «penitencia segunda» o canónica (pp. 84-187). La «*penitencia en el Nuevo Testamento*» la estudia el autor siguiendo el orden cronológico de los escritos: *a)* las cartas paulinas; *b)* las cartas deuteropaulinas; *c)* los textos mateanos; *d)* las cartas de Santiago y el Apocalipsis; *d)* los casos de «pecados irremisibles». Curiosamente, el autor no incluye entre los textos a los que dedica especial atención el de Juan 20, 21-23. Al tratar la «*primera tradición*» (63-69) hasta Tertuliano, estudia los testimonios clásicos de la época, teniendo en cuenta sobre todo los estudios más importantes al respecto (Koch, Poschmann, Karpp...), e insistiendo en la importancia en que en aquella época tuvo una «penitencia más carismática», junto con una reacción rigorista en momentos de persecución.

Un capítulo interesante es el dedicado a la «*penitencia cotidiana*» (pp. 71 ss.), fijándose en la eucaristía, la Palabra de Dios, la liturgia de las Horas, la cuaresma, las absoluciones generales. Nos parece muy acertado dedicar un apartado a este aspecto, porque atiende a las formas cotidianas de oriente y occidente, porque reúne la diversidad dispersa de una realidad permanente, porque resalta la relación con la vida y la importancia de la virtud de la penitencia... Podría el autor haber incluido también las oraciones del Padre nuestro y el salmo «Miserere», las obras ayuno-limosna-oración, la misma confesión de laicos...

A continuación aborda el capítulo más amplio, dedicado a la «*penitencia secunda*» (pp. 84-187). Divide su estudio en dos partes: la dedicada a la «penitencia canónica» (pp. 84-134), y la dedicada a la «confesión» (pp. 134-187). En la primera estudia los testimonios y la forma penitencial dominante hasta el siglo VII, teniendo muy en cuenta tanto la tradición oriental como la occidental. La segunda parte la dedica a tratar de la confesión como «nueva forma fundamental» de penitencia (Beichte als neue Grundform), comenzando por estudiar la tradición confesional monacal de los orientales, incluyendo aquí la llamada «penitencia tarifada», y llegando hasta nuestros días. El autor ha buscado una ordenación «original», atendiendo más al elemento aglutinante de la confesión que a la función diferente que la misma confesión oral ha jugado a lo largo de la historia. A nuestro entender el autor no distingue suficientemente entre «comienzo» y «desarrollo»: una cosa es la confesión de sanación oriental y otra la confesión sacramental de la Iglesia occidental a partir del siglo XIII. Por otro lado, ni la forma canónica desapareció en el siglo VII con la extensión de la «penitencia tarifada», ni ésta supuso la instauración de la confesión como «forma fundamental», ya que aunque el acento en el elemento confesional se intensifica, la estructura procesual antigua permanece. El autor parece aquí excesivamente comprometido con el principio aceptado al comienzo de la «discontinuidad» (pp. 18-19), y la «relatividad de formas» (p. 84).

El capítulo siguiente se dedica a estudiar la confesión en las Iglesias de la Reforma (pp. 186-208): Iglesia luterana e Iglesia reformada, situando en su contexto la reacción luterana, señalando las formas de penitencia por ellos aceptadas, y su evolución y praxis hasta nuestros días. Con buen acierto e intención ecuménica propone el autor este capítulo, necesario para un mejor conocimiento mutuo y diálogo penitencial con las diversas confesiones cristianas.

Finalmente, trata sobre la «*renovación del sacramento de la penitencia en el Vaticano II*» (pp. 208-238). Después de recordar las propuestas de renovación del Concilio, recorre las diversas fases en el proceso de reforma de la penitencia (comisiones, normas pastorales, «*ordo poenitentiae*»), haciendo un breve comentario a las diversas formas y partes del rito, y concluyendo que la reforma de la segunda penitencia todavía no ha llegado a su fin (p. 226). Termina el estudio aludiendo a algunas cuestiones de carácter pastoral (pp. 229 ss.), como la necesidad de asumir la pluralidad de formas penitenciales, de clarificar la diferencia entre formas sacramentales y no-sacramentales, o de clarificar más la obligatoriedad de la confesión oral tridentina...

En conclusión, consideramos que el trabajo de R. Messner es muy meritorio por los siguientes conceptos: sigue un método genético-histórico riguroso; manifiesta un buen conocimiento de fuentes y bibliografía, no limitándose a la alemana; incorpora los resultados de algunas investigaciones importantes; busca una cierta originalidad de estructura y organización de material; tiene muy en cuenta la tradición oriental y la de las Iglesias de la Reforma, en una clara intención ecuménica. No nos parece convincente, en cambio, la forma cómo divide y clasifica las «formas fundamentales» de penitencia. Por otro lado, junto a una buena ilustración histórica, no se percibe ni una adecuada atención al desarrollo dogmático o a la concepción doctrinal que sustentan y expresan las formas, ni se desarrolla suficientemente la dimensión antropológica y de atención a la realidad pastoral vital. Pero los límites son siempre el resultado de una opción metodológica, que al mismo tiempo que resalta su mérito, deja abierta la puerta a una ulterior investigación.

El segundo sacramento, la *Unción de enfermos*, viene estudiada por Reiner Kaczynski (pp. 241-246). El esquema de desarrollo seguido es el mismo que en el caso de la penitencia. Después de una introducción sobre el «nombre del sacramento» (pp. 247-248), estudia el tema de la enfermedad y la solicitud por los enfermos en la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento. La exposición se fija en la actitud y comportamiento de Jesús con los enfermos, así como en el envío a predicar y curar enfermos, y en el testimonio de Santiago (pp. 248-237).

Estudia después la unción de enfermos en su evolución y configuración histórica (pp. 258ss.), sobre todo en occidente. El autor divide el tratado en tres etapas, cada una de ellas terminada con una reforma ritual: la época de la primitiva Iglesia (hasta el siglo VIII), que culmina con la reforma carolingia; la época de la Edad Media (hasta el siglo XV), que cul-

mina con la reforma de Trento y el Ritual de 1614; y la época del postri-dentino hasta hoy, que culmina con la reforma del Vaticano II y el nuevo Ritual de la Unción de enfermos. El autor sigue muy de cerca los estudios recientes. Especial atención presta a los testimonios y textos litúrgicos. Y no deja de referir aquellos testimonios o documentos más importantes de la época postridentina, como son: el Catecismo Romano, la Instrucción pastoral del obispo Antonio de Estrasoldo en 1768, el Ritual Romano de 1614, otros Rituales... (pp. 288-297). Seguidamente estudia la renovación litúrgica de la Unción en el Vaticano II (pp. 298-315), haciendo una buena presentación de los aspectos teológico-pastorales, y sobre todo litúrgicos renovados, con un seguimiento de la elaboración de los textos. Kaczynski muestra su buen conocimiento del proceso ritual de elaboración, con sus detalles histórico formales. Comenta además brevemente la edición del Ritual en lengua alemana. Y presenta un *excursus* sobre la cuestión del «ministro de la unción», abogando razonablemente por una extensión a los laicos en caso de necesidad (pp. 314-315).

A continuación (pp. 315-338) ofrece una síntesis de la celebración del sacramento en las Iglesias Orientales (rito siríaco, bizantino, copto), así como en las Iglesias de la Reforma (anglicanos, Fraternidad de San Miguel, evangélicos y luteranos, Iglesia libre de América). Es un mérito laudable de la obra conjunta el haber incluido esta perspectiva ecuménica.

El tratado concluye, finalmente, con una presentación somera de diversos «aspectos litúrgico-pastorales» (pp. 339-343), donde se refiere a la visita de enfermos, a los sacramentos de la penitencia y la eucaristía en relación con la unción, a la misma unción.

Digamos, para concluir, que Reiner Kaczynski ofrece una buena y equilibrada visión histórico evolutiva de la unción de enfermos. Incorpora con acierto los resultados de las últimas investigaciones. Tiene en cuenta también la bibliografía producida al respecto en otros países, además de Alemania... Sólo encontramos una dificultad: hay una excesiva concentración en el aspecto histórico y formal, y un cierto descuido a la integración interdisciplinar. La unción no es abstracción histórica-formal, sino situación vital, que reclama una continuidad entre pastoral, teología y liturgia. El trabajo es, sin duda, meritorio y útil para el especialista liturgo. Pero, ¿con este método no se está insistiendo en el planteamiento «divisorio» entre liturgia (evolución formal), teología y pastoral?

Dionisio Borobio

Fernando Rodríguez Garrapucho, *La Cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del Crucificado en Eberhard Jüngel*, BibSalm 148 (Salamanca: Universidad Pontificia 1992) 286 pp.

Obra densa y sintética, dedicada al pensamiento de uno de los teólogos cristianos (protestantes) más significativos del momento actual: expone, sistematiza y recrea el núcleo de la dogmática de Jüngel interpretada desde el punto de vista de la Cruz, que aquí aparece como la base del concepto cristiano de Dios. La obra quizá más importante de Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977, ha sido traducida al castellano con el título *Dios misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984. Pero su misma dificultad interna y las vacilaciones de la traducción hacen que sea casi inaccesible entre nosotros. Este trabajo de González Garrapucho será su mejor introducción y comentario.

Jüngel no ha escrito un libro sistemático sobre la Cruz de Jesús; pero ese tema constituye el centro y sentido de su obra, como ya sabíamos los que de un modo u otro hemos venido estudiando su pensamiento en estos últimos años. Más que saberlo lo presentíamos. Rodríguez Garrapucho nos lo ha confirmado, ofreciendo una síntesis clara, completa y creadora sobre el tema. Se trata de un trabajo escrito a modo de tesis doctoral (por esquema y metodología), pero sorprendentemente maduro. El profesor Garrapucho, que inicia su andadura docente en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, demuestra aquí su capacidad, enfrentándose con uno de los temas más complejos y ricos del pensamiento teológico moderno.

Jüngel nos lleva al centro del discurso *filosófico y teológico* sobre Dios, centrado de algún modo en Hegel y Nietzsche. Más allá del posible fracaso de la razón europea moderna, en el lugar donde la postmodernidad se incubaba, ha venido a situarlos Garrapucho para redescubrir el sentido creador de la Cruz del Cristo, interpretada ahora como lugar de juicio de todo pensamiento.

Sobre este centro se plantea el problema *hermenéutico*. No conocemos a Dios por el mundo; tampoco le podemos descubrir en la dialéctica del puro pensamiento; no le vemos ya en la vida o proceso de la historia. Sólo en la Cruz de Jesús se abre un lugar para entenderle. Esto es el cristianismo: hermenéutica teísta del Crucificado. Por eso se define Dios como amor que, siendo en sí mismo, sale fuera de sí mismo, identificándose con la muerte de Jesús. Precisamente allí donde termina toda metafísica puede comenzar la verdadera metafísica, viene a decirnos Garrapucho.

En tercer lugar, toda la obra se sitúa en campo de *diálogo ecuménico*. Siendo fiel (y hasta muy fiel) a su herencia protestante, siguiendo en la línea de un camino abierto por K. Barth y Ebeling, Jüngel ha sabido dialogar muy seriamente con algunas de las tesis más importantes de la teología católica: el sentido de Dios como amor, la visión y límites de

la analogía, la relación entre pensamiento filosófico y revelación cristiana, etc.

Cuatro son los capítulos centrales de la obra, que viene precedida por una doble introducción, una dedicada a la importancia del dolor-cruz y otra a la vida-obra del mismo E. Jüngel. Un primer (2.^o) capítulo trata del *contexto filosófico-teológico* en que ha sido elaborada la teología de la Cruz por E. Jüngel: sobre un fondo de ateísmo y de «muerte de Dios» se vuelve necesario el estudio de la Cruz de Jesús. Un segundo (3.^{er}) capítulo trata del *Dios que se identifica con el Crucificado*: Jüngel nos sitúa en el centro del tema de la caducidad, allí donde parece que el mismo concepto del ser como potencia-eternidad se quiebra; en la paradoja de la Cruz vuelve a resonar la pregunta sobre Dios. Avanzando en esa línea, el tercer (4.^o) capítulo ofrece las bases de una *doctrina de Dios en forma de teología del Crucificado*: estamos en el centro del debate sobre el «ser de Dios que se expresa y realiza en su hacerse»; sólo en el devenir de amor, sólo en la entrega de la propia vida (pasibilidad) cobra sentido la teología cristiana. El cuarto (5.^o) capítulo ofrece una intensa *valoración crítica*. En ella queremos detenernos en lo que sigue.

Como se habrá observado, Jüngel rechaza eso que ha solido llamarse *teología natural*: los hombres no conocen a Dios a través del estudio del ser, ni tampoco estudiando las propiedades del cosmos, ni siquiera analizando los valores morales de la humanidad. La teología natural acaba siendo, a su entender, idolatría: una forma de querer manipular desde lo humano el misterio original de lo divino. Sólo en el don de su propia revelación Dios se vuelve conocido, apareciendo así como salvador para los hombres.

Desde el rechazo de la teología natural, ha elaborado Jüngel su visión de la igualdad del ser y el revelarse de Dios. Asume y recrea la famosa identificación entre trinidad immanente y económica de Dios; pero, al llevarla hasta el extremo, puede correr el riesgo de afirmar que Dios no es *Trinidad en sí* sino que se hace sólo *Trinidad para salvarnos*. De esta forma, Jüngel vendría a quedar preso en los esquemas de un hegelianismo que ha querido superar.

Ciertamente, Jüngel sabe que Dios es innecesario para el hombre moderno, en clave de ciencia y de filosofía. Esto significa que el hombre es capaz de ir cerrando sobre sí los poderes y caminos de este mundo, en afirmación egoísta de sus potencialidades cósmicas. Pero, al obrar así, pierde lo más profundo de su vida: se hace incapaz de entender el amor y de realizar la vida como gracia.

La Teología de la Cruz de Jüngel, problemática en algunas de sus formulaciones teóricas, viene a desvelarse como abierta a la complejidad y tragedia de la vida. Sólo en la Cruz podemos entender el sentido de la «impotencia de Dios» que no es fracaso creativo sino expresión de su amor. «La teología de la Cruz desemboca en una espiritualidad para nuestro tiempo de ausencia de Dios, en una praxis nueva que busca a los abandonados y alejados y ora desde ellos y desemboca en una imagen de Dios muy diversa de la que la metafísica había impuesto al Dios de Jesucristo.

En la época postmoderna, la Cruz de Cristo se alza como el signo de la posibilidad de la presencia de Dios en nuestro mundo... El Dios que se revela en el Crucificado como amor no deja por ello de ser llamada y tarea para el hombre» (p. 285).

Trenzando su discurso sobre el pensamiento de E. Jüngel, el profesor Garrapucho ha sabido presentar su propia visión de Dios en (y) Cristo, allí donde la teología católica de nuestro tiempo puede ser fecundada por la mejor tradición protestante, reflejada en este caso por Jüngel. En un primer momento, puede parecer que el trabajo es sólo expositivo: una tesis más de entre las dedicadas al estudio de un autor de moda. Pero poco a poco, a medida que avanza la lectura, descubrimos que, más allá de Jüngel, empieza a tomar la palabra el profesor Garrapucho, para ofrecernos el comienzo (ya maduro) de un pensar teológico prometedor, en la línea de las grandes reflexiones creadoras del misterio cristiano.

X. Pikaza

* * *

Oyasato Research Institute, *The Theological Perspectives of Tenrikyo*, (Tenri, Japan: Teri University Press 1986) 506 pp.

Este libro, editado por el Oyasato Research Institute, y prolongado por su director Tadakazu Yamada, ofrece una visión de conjunto de la más importante de las «sectas» que han brotado del Shinto japonés. Esta secta, que forma una verdadera *religión*, unitaria, bien organizada y fuertemente expansiva o misionera, cuenta en la actualidad con más de seis millones de adeptos y ha logrado expresar, en forma japonesa, elementos teológicos y antropológicos cercanos al cristianismo y al budismo.

El influjo cristiano estaba más presente en *Kino* (1756-1826), una mujer de campo que quiso superar las religiones existentes, proclamando una forma nueva de revelación divina universal, fundada en el amor. Pero la verdadera fundadora del *Tenni-Kyo* o *Religión de la Razón Celeste* fue *Miki Oyasama* (1798-1887), mujer de origen y formación budista, que a los cuarenta años (1838) se sintió inspirada o mejor «poseída» por el Espíritu Celeste (el Dios Padre del cielo), que le mandaba dedicar su vida a la extensión de la verdadera doctrina de la salvación. Miki venció grandes dificultades, sufrió persecuciones, pero logró organizar un movimiento religioso que fue reconocido oficialmente un año después de su muerte (es decir, el 1888).

Los trabajos aquí reunidos quieren ser un homenaje fuerte a la memoria de esa mujer extraordinaria, llamada por sus seguidores la *fundadora* y, también, *el modelo divino*, a los cien años de su muerte (1887-1987). Ellos se dividen en cuatro partes. La *primera parte* es de tipo introductorio: ofrece una visión general de la fe y el modo de vida que propone el Tenri-Kyo. La *segunda parte*, mucho más extensa, contiene

trabajos sobre la visión de Dios como el Padre universal, en sus relaciones con el mundo y con los hombres; también estudia la figura de Miki Oyasama, interpretada como revelación expresa de lo sagrado o modelo definitivo de vida para los hombres a lo largo de sus noventa años de vida; se detiene, finalmente, en la visión del sentido del cosmos y de la salvación del hombre, a través del recto conocimiento y de una práctica litúrgica bien organizada desde el centro cósmico (o lugar donde el mundo ha sido creado y va a ser culminado, en el mismo Japón). La *tercera parte* analiza la práctica religiosa, tanto en el aspecto expansivo (misión) como en el aspecto interno (conocimiento, colaboración social, etc). La *cuarta parte* ofrece una visión resumida del movimiento religioso de la «secta», concluyendo con la aportación de algunos observadores occidentales, simpatizantes de ella.

Los trabajos, escritos por los responsables religiosos de la secta y por investigadores de la *Tenri University*, ofrecen una visión de conjunto muy precisa y significativa de este movimiento religioso, casi desconocido entre nosotros; pero muy digno de estudio. Más que una reseña bibliográfica, esta religión merece un estudio comparativo mucho más extenso; para ello deberían (deberíamos) estudiar juntos por un tiempo teólogos de ambas religiones (del tenyi-Kyo y del cristianismo) para fijar así sus convergencias y sus diferencias: Sentido de *Dios Padre*, función de *Cristo como Hijo de Dios* y de *Miki como modelo divino*, la organización eclesial de ambos grupos, la visión que tiene de la fe y de la curación del hombre, la apertura misionera, el sentido escatológico, la forma de entender el «espíritu» o presencia de Dios en el hombre, etc. Quiero dejar apuntados estos temas, con el deseo de que en otra ocasión podamos estudiarlos juntos, teólogos de esta Universidad Pontificia de Salamanca y los de la Tenri University de Japón.

X. Pikaza

2) MORAL

H. G. Ángel, *Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Der hermesianische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798-1861)*. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 30 (Regensburg: Friedrich Pustet 1992) 236 pp.

Dentro de esta conocida serie de monografías dedicadas a la historia de la Teología Moral, de la que ya hemos recensionado aquí algún otro volumen como el de G. Stanke dedicado a la doctrina de las «Fuentes de