

RECENSIONES

ENRICO CASTELLI: *La critique de la démythisation. Ambigüité et foi.* Trad. del italiano por Enrichetta Valenziani. Aubier, Ed. Montaigne. 282 pp., 18 x 25. Paris 1973.

Empresa difícil la de presentar a los lectores este libro. Sus catorce temas coinciden casi absolutamente los abordados en los encuentros celebrados en la Universidad de Roma desde 1961 promovidos conjuntamente por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma y por el Centro Internacional de Estudios Humanistas. El conjunto parece que quiere ser una introducción al coloquio internacional sobre «Demitización e ideología». Así, al menos, lo dice una especie de subtítulo incluido solamente en la portadilla interior.

En la introducción el autor precisa más su intención diciendo que con esta obra pretende continuar su pensamiento expuesto en «Les presupposés d'une théologie de l'histoire».

La temática constante es la problemática de la desmitificación en relación con una teología de la historia. Pero las exposiciones son tan desiguales, tan faltas de unidad y coherencia, el autor se deja llevar de tantos juegos de palabras y de tantas asociaciones inesperadas, que el conjunto del texto resulta desconcertante y poco provechoso, a pesar de las ideas profundas y brillantes que se encuentran diseminadas y casi perdidas entre tantas divagaciones.

Fernando Sebastián Aguilar.

A. DE NICOLAS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos* (Salamanca, edic. Sígueme, 1972), 416 pp.

Desde hace varios decenios la teología católica viene preocupándose con creciente interés por las realidades terrenales y por lo que el hombre hace y debe hacer con ellas. El A. de la presente monografía ha emprendido la tarea de hacer la historia de esta corriente teológica, tan varia y matizada, desde sus comienzos en hombres como G. Thils hasta los últimos resultados logrados hasta ahora con los trabajos de Urs von Balthasar, J. B. Metz o J. Alfaro. Se ciñe a estudiar los teólogos católicos. Sin duda por motivos metodológicos y para ser más eficiente en su trabajo. No desconoce lo mucho que la teolo-

gía católica debe a colegas protestantes, ni los estímulos urgentes que para desarrollar esta orientación de la teología han significado el marxismo y, en general, la cultura moderna tan vertida sobre los problemas del hombre en su condición terrenal. El trabajo del A. ha consistido por una parte en ordenar el abundante material disponible según un cierto orden objetivo, sugerido por el progresivo aparecer y complicarse de los problemas. Por otra parte A. de Nicolás conoce bien y expone con brevedad, suficiencia y claridad el pensamiento de los autores más significativos en estudio del problema: G. Thils, J. Daniélou, H. Urs von Balthasar, E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. B. Metz, J. Alfaro. Junto a esta información completa fidedigna y de primera mano, el lector agradece el juicio de valor y evaluación de los resultados obtenidos en cada capítulo y al final de la obra. Ciertamente que, como reconoce reiteradamente el A., todavía quedan importantes cuestiones pendientes antes de llegar a una teología del progreso satisfactoria y del todo desarrollada ella misma. Pero la obra que presentamos tiene el mérito de ser un alto en el camino que ayuda a tomar conciencia de la tarea realizada, a hacer balance de lo positivo y de lo negativo y sentir estímulo para seguir trabajando sobre el tema. Todos lamentamos la mucha literatura superficial, barata, demasiado preocupada por la *publicidad*, aparecida en torno a la teología del mundo, de la política y cuestiones similares. La obra de A. de Nicolás es seria, científica, orientadora. La bibliografía al final del libro está bien seleccionada y suficiente para completar aspectos particulares, el que lo desee.

A. Villalmonete.

JOSEPH FLORKOWSKI: *La teología de la fe en Bultmann*. Trad. del francés por Julio Guerrero Carrasco. Ed. Studium. 260 pp., 13 x 21. Madrid 1973.

Esta obra es adaptación y resumen de la tesis doctoral del autor elaborada en la facultad de teología católica de la Universidad de Estrasburgo. Está dividida en dos partes fundamentales. En la primera se nos expone el pensamiento de Bultmann sobre la fe cristiana, y en la segunda el autor entabla un amplio diálogo, fundamentalmente crítico, con Bultmann.

La exposición del pensamiento de Bultmann está hecha magistralmente. Yendo más allá de las apariencias, el autor descubre muy bien la preocupación fundamental de Bultmann por descubrir la noción más radical y genuina de la fe neotestamentaria, nacida en el fondo de apasionado deseo de despejar el camino del cristianismo en la cultura tecnificada y secularizada.

Indudablemente la parte más interesante de la obra es la segunda parte. Creo que el autor ha captado perfectamente bien las graves reducciones que padece la fe cristiana en la interpretación bultmanniana. Su historicismo y su actualismo le lleva a una concepción de la fe sin cristología, en la cual el Jesús histórico queda no sólo fuera del Kerigma sino incluso del dinamismo de la fe, como mera ocasión de creer en el Dios que nos salva. Y le lleva también a una fe actualista que nos hace vivir desde Dios y no desde nosotros mismos pero que

no nos abre a ninguna comunicación con Dios, que no nos transforma realmente.

Florkowski discute ampliamente la posición de Bultmann acerca de la separación entre el Cristo del Kerigma y el Jesús de la historia. En cambio no dedica tanta atención a descubrir los presupuestos, filosóficos, teológicos y pastorales, que condicionan y a su manera justifican estas posturas. También hubiera sido interesante encuadrar la obra de Bultmann en un cuadro histórico más amplio para hacer más comprensible su posición y permitir un enjuiciamiento más justo de sus importantes aportaciones a la teología cristiana.

Fernando Sebastián Aguilar.

O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina* (Salamanca, edic. Sígueme, 1973), 567 pp.

El propósito del libro es ofrecer una serie de reflexiones básicas que ayuden al cristiano de hoy a resolver un problema latente en tantos creyentes: Cómo mantener la *fidelidad* a su ser cristiano en medio de las difíciles circunstancias en las que, según decimos cada día, nos ha tocado vivir. Para ello parecía indispensable comenzar describiendo los rasgos característicos de la actual situación histórica. El A. los sintetiza en estas fórmulas: traslocación del valor fundamental pasado-futuro; oscilación del valor permanencia al valor cambio; «irrealización» es decir, sospecha y hasta conciencia de que los valores cristianos no han sido realizados en la historia; conciencia de la positividad y obsesión positivista. El análisis de la situación se prosigue inmediatamente a nivel y en categorías teológicas. También aquí el A. es preciso en su visión de la situación: El creyente debe poseer humildad, lucidez y capacidad crítica para enfrentarse a la situación; debería responder a las preguntas con nuevas reinterrogaciones; debe tener claridad de ideas sobre los fundamentos últimos de su adhesión fiel a un pasado que se juzga normativo para el presente. Siendo la fidelidad una actitud religiosa básica, una virtud o conjunto de virtudes, no podía menos de buscarse la manera de explicarla en *perspectiva bíblica*, así como en su aspecto psicológico fenomenológico (pp. 93-127). La primera parte termina estudiando los criterios tanto permanentes como más concretos, que han de presidir la realización histórica de la fidelidad. La segunda parte nos ofrece amplia semblanza de tres hombres ejemplares, paradigmáticos por su fidelidad, cada uno con su matiz peculiarísimo: *Job* «o la permanencia en la fe sin teología», el hombre que no encontraba palabras para explicarse en abandono en que Dios le había sumergido; *Jonás* «o la resistencia a la vocación personal»; y finalmente *Pablo*, el apóstol *fiel*, prototipo del creyente que sabe conjugar su fidelidad a la misión de Dios con la originalidad, el ímpetu creador, la apertura al futuro y a lo nuevo. La parte tercera estudia las condiciones en que la Iglesia ha de mantenerse fiel: enraizada en Cristo, obediente al impulso del Espíritu Santo que ella vive debe ser fiel a su Señor en medio de las inclemencias de los tiempos y de los más diversos medios históricos en que la Providencia le coloque. En este contexto podría revestir especial interés para nosotros las reflexiones que el A. hace en torno a las fidelidades de la Iglesia

española en el aquí y ahora de nuestra historia nacional. Un largo apéndice recoge otras reflexiones fragmentarias sobre el mismo tema, la fidelidad. Tal vez sea la más apreciable la contenida en la «*carta a mi hermana Concha, sobre la vida consagrada*»: valeroso esfuerzo por poner de manifiesto el valor de la vida contemplativa en tiempos tan poco propicios para su ejercicio y comprensión. El A. ha *estudiado* bien la problemática que expone, según demuestran las frecuentes y amplias referencias; pero también ha *meditado* con religiosidad y calor en los problemas, según se aprecia en la forma cálida, no exenta de sobrio entusiasmo y vital convencimiento con que expone sus afirmaciones. El libro ayuda a pensar y a vivir al mismo tiempo el problema de la fidelidad cristiana en sus múltiples, difíciles formas.

A. Villalmonete.

J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús*. Salamanca, Edic. Sígueme, 1974; 378 pp.

Obra de altura científica, sobre un problema importante y sumamente difícil. Aunque el título general es el de «Teología del Nuevo Testamento», en este primer volumen lo que directamente se busca es llegar, en cuanto sea posible, a las palabras mismas de Jesús. De ahí el subtítulo: *La predicación de Jesús*. Esta ha sido la gran obsesión de J. Jeremías a lo largo de sus numerosas publicaciones. La tarea no puede ser más hermosa: encontrar las *ipsissima verba Jesu*.

La obra, traducida ahora al español por Edic. Sígueme, se publicó originariamente en alemán, en 1971. J. Jeremías conoce perfectamente lo difícil de su tarea, pues los evangelios, que son nuestra principal fuente de información, más que crónicas de la vida de Jesús, son ya una interpretación de su persona y de su obra. Oigamos a este respecto a J. Jeremías: «Habían pasado más de treinta años desde su muerte, cuando alguien comenzó a consignar por escrito, en secuencia ordenada, lo que Jesús había dicho... Era inevitable que, durante este largo período de transmisión oral, la tradición hubiera sufrido alteraciones. Una comparación de las dos versiones, pongamos por caso, del padrenuestro o de las bienaventuranzas, tal como aparecen en Mateo y en Lucas, nos da alguna idea de este proceso, aunque al mismo tiempo nos advierte de que no debemos sobrestimarlos. Hay otra segunda circunstancia... y es la posibilidad de que se produjeran adiciones y se formaran nuevas palabras. Las siete cartas de Cristo a las siete iglesias de Asia Menor (Apoc. 2-3) y otras palabras del Señor exaltado, transmitidas en primera persona (cf. Apoc. 1, 17-20; 16, 15; 12, 12 ss.), nos permiten sacar la conclusión de que muy pronto los profetas cristianos se dirigieron a las comunidades con palabras de aliento, exhortación, censura y promesa, utilizando para ello el nombre de Cristo en primera persona. Las palabras proféticas de esta índole penetraron en la tradición acerca de Jesús y se mezclaron con las palabras que él había pronunciado durante su vida. Los discursos de Jesús en el evangelio de Juan ofrecen un ejemplo de este proceso: en gran parte, son homilías sobre palabras de Jesús, pero homilías redactadas en primera persona» (p. 13-14).

La cita ha sido larga, pero creemos que aclara bien dónde está el

problema. La respuesta de los críticos en general, aparte algunos más radicales que niegan toda posibilidad de llegar hasta el Jesús histórico, es la de acudir al método comparativo, valiéndose de lo que, en religión comparada, suele llamarse «criterio de desemejanza». Este criterio encuentra la tradición más antigua, es decir, arrancando del mismo Jesús, allí «donde una declaración o un tema no puede derivarse ni del judaísmo ni de la iglesia primitiva». Para J. Jeremías, este criterio ha de tenerse muy en cuenta, pero evidentemente no basta, pues habría que excluir todas aquellas palabras y temas en que Jesús «recoge material ya existente, ya sean ideas apocalípticas o proverbios del judaísmo tardío o expresiones corrientes en el medio ambiente en que vivió Jesús» (p. 15), es decir, que no hay derecho a desatender tan abiertamente una realidad: la continuidad entre Jesús y el judaísmo. Por eso, además del método comparativo, será necesario tener en cuenta otra ayuda para investigar la tradición prepaschal, y esta ayuda será «un examen del lenguaje y del estilo» (p. 15).

Es así cómo J. Jeremías procede a lo largo de su libro, en el que en gran parte no hace sino recoger lo ya investigado por él en numerosos artículos y publicaciones anteriores, a las que frecuentemente remite. Su profundo conocimiento del arameo y del ambiente palestinese en tiempos de Jesús le permiten llegar fundadamente a los *logia* semitizantes del Señor en el marco más o menos helenizado de las narraciones sinópticas.

Los puntos o capítulos estudiados por J. Jeremías, tratando de presentar cuál y cómo debió ser la *predicación de Jesús*, son los siguientes: la misión (p. 59-96), la aurora del tiempo de salvación (p. 97-148), el plazo de la gracia (p. 149-188), el nuevo pueblo de Dios (p. 189-290), Jesús y su conciencia de majestad (p. 291-346), Pascua (p. 347-359). El análisis de textos bíblicos, base de todas sus reflexiones teológicas, está hecho con rigor científico y suficiente amplitud, sin olvidarse de aludir a interpretaciones opuestas que no comparte, a veces bastante extendidas entre los críticos.

Señalemos algunos ejemplos bien significativos. Puede ser uno el *logion* de Jesús en Mt. 11, 27, de tanta importancia en orden a determinar qué pensaba Jesús de sí mismo y de su misión. Dice J. Jeremías que este texto «no es un aerolito caído del cielo joánico», como viene repitiéndose por muchos, sino que es «un logion que pertenece al mundo lingüístico semítico» (p. 74-75), y es muy posible que tengamos ahí «uno de los *logia* de Jesús de los que nació la teología joánica; pues, sin puntos de arranque en la tradición sinóptica, el origen de esta teología sería un completo enigma» (p. 77). Otro ejemplo puede ser, contradiciendo a Bultmann y muchos otros críticos, el de esos «*logia*» sinópticos en que Jesús habla acerca de la fe, textos que no deben ser tenidos como obra exclusiva de las comunidades primitivas, sino que, «considerados en su núcleo, tienen su origen en un ambiente de lengua aramea» (p. 191). Además, «la falta de todos los atributos de majestad en las afirmaciones sinópticas de fe (con excepción de Mc. 15, 32), más aún, la falta incluso de la simple mención expresa de la ordenación de la fe hacia Jesús, es un indicio de antigüedad de primerísimo rango, y una señal que nos muestra el origen prepaschal de al menos el núcleo de las afirmaciones sinópticas acerca de la fe» (p. 192). También es interesante su crítica a la tesis de S. G. F. Bran-

don, quien, apoyado en determinados textos bíblicos, trata de situar a Jesús muy cerca del movimiento rebelde de los zelotas. Dice Jeremías que para la defensa de esa tesis, su autor «tiene que pagar un elevado precio: la afirmación de que los evangelios suprimieron tendenciosamente el carácter político del ministerio de Jesús, lo cual presupone —y es tesis de Brandon— que no podemos averiguar nada exacto acerca de la verdadera doctrina de Jesús» (p. 266-67). Después de alegar numerosos textos bíblicos que excluyen esa tesis, concluye Jeremías: «Nuestra formulación debe ser más enérgica todavía: el que intente contar a Jesús entre los zelotas, es que no le ha comprendido en absoluto» (p. 267).

En resumen, estamos ante una obra fundamental, mezcla de exégesis y de teología bíblica, cuya característica más saliente es la de pretender llevar al lector hasta la predicación y palabras mismas de Jesús, núcleo de donde deberá partir luego toda reflexión teológica sobre su persona y su obra.

Lorenzo Turrado.

E. KÄSEMANN: *La llamada de la libertad*. Salamanca, Edic. Sígueme, 1974; 200 pp.

No es fácil reducir a breve reseña el contenido de este libro de E. Käsemann, uno de los biblistas más en boga, y también de los más discutidos, en la Alemania actual. Discípulo notable de R. Bultmann, sigue en sus explicaciones los postulados del existencialismo, y expresamente dirá que «el evangelio es nuevo cada día y se proclama desde Pentecostés en diversas lenguas, por más que la comodidad eclesialística intente encasillar al Espíritu Santo en un solo disco y reduzca al espíritu humano a la función de altavoz» (p. 12). Es ésta una idea de fondo que se deja sentir en todo el libro (cf. p. 102-106.147-49.170-71.188-89).

La obra original alemana apareció en 1968. Advierte Käsemann que su libro es «un escrito de controversia» (p. 9), «fruto de la crítica histórica y de la teología moderna» (p. 194), «llamada apasionada a una teología auténtica, esto es, cristocéntrica» (p. 198). Sus frases, al referirse a la actitud de las diversas iglesias confesionales —por supuesto, incluida la católica, aunque directamente pocas veces aluda a ella— son muy duras. He aquí algunas muestras: «¿Se puede tener por cristiana una iglesia en la que los piadosos no pueden ser liberales [gozar de la libertad cristiana] y los liberales no gozan de la reputación de piadosos?» (p. 27)... Lo que nos preocupa es que las iglesias provenientes de la Reforma no abran ya la marcha hacia adelante ni se lancen a nuevas experiencias. Los que con más énfasis hablan del espíritu de Dios son los que menos se dejan mover por él (p. 122)... La libertad cristiana ha sido domesticada o, lo que viene a ser lo mismo, eclesializada» (p. 198). Y como estas frases podríamos señalar muchas otras.

Contra esta actitud de las iglesias, demasiado pegadas según él a la letra de la Escritura y a la tradición, levanta su voz Käsemann, proclamando los derechos de la *libertad cristiana*, que es «el artículo fundamental de la Iglesia, del que no dispensa ningún otro artículo» (p. 145).

Comienza por presentar a Jesús como un auténtico liberal, pues «en nombre de Dios y con la fuerza del Espíritu Santo, interpretó y midió a Moisés, la Escritura y la dogmática desde la perspectiva del amor» (p. 36). Y en cuanto a la Iglesia primitiva, notemos que fue la «libertad» de los cristianos helenistas, en conflicto con los palestinos, demasiado aferrados a lo institucional y a la tradición, la que llevó el evangelio hasta los gentiles (p. 56 ss.). También el evangelio de Marcos, «surgido inmediatamente del entusiasmo de la cristiandad primitiva» (p. 71), insiste en presentar a Jesús como el «vencedor cósmico de la muerte y del demonio, que está lleno del Espíritu divino» (p. 73), de modo que nadie como Marcos «ha escrito el evangelio de la libertad» (p. 75). Esta libertad queda claramente reflejada en las cartas a los Corintios, «los representantes natos del entusiasmo helenístico» (p. 77). Sin duda que hubo abusos, y Pablo trata de corregirlos, pero el fallo no está en el abuso de libertad, sino en que «se vivía de una teología de la libertad mal entendida» (p. 79), al tener un concepto falso de la «resurrección», como si ya fuese algo real en nosotros a partir del bautismo. Pablo, en cambio, insistirá en que el mensaje evangélico es «mensaje de la cruz... e incluso el núcleo de su teología de la resurrección es siempre la cruz» (p. 88). La libertad, para Pablo, «no es la consecuencia de una resurrección que ya ha tenido lugar, sino la anticipación de una resurrección esperada» (p. 95).

Si pasamos a los escritos *postpaulinos*, prácticamente desaparece la expresión «libertad cristiana», a excepción de algunas frases tradicionales (cf. 1 Pet. 2, 16; Jac. 1, 25), en las que más o menos se deja oír el pensamiento paulino (p. 110-111). Y es de notar que «en la misma medida en que la consigna de la libertad desaparece del horizonte de la comunidad primitiva se multiplican las *exhortaciones a la bienaventuranza divina dentro de una vida tranquila y honrada*» (p. 113). Este «aburguesamiento de la Iglesia», con «transposición del centro de equilibrio», es el principio que ha configurado luego la cristiandad como ningún otro lo ha hecho (p. 113-114).

Ya en la carta a los *Efesios*, «documento clásico de una eclesiología configurada según la herencia paulina» (p. 115), hay un alejamiento del pensamiento de Pablo, al convertir a la Iglesia en «objeto central de la teología» en perjuicio de la cristología, que «queda integrada dentro de la Iglesia» (p. 115-116). Con esto no se hace sino «domesticar el Evangelio», presentando a la Iglesia «tan en primer plano que la imagen de Cristo palidece en ella» (p. 116). Añade Käsemann que es éste un gran peligro para el protestantismo alemán actual, pues «un movimiento ecuménico que se mueve en torno a la eclesiología, termina en Roma... Ya se sabe cómo acabó la cosa para Peterson y Schlier» (p. 117-118). En *Pastorales* la Iglesia se ha convertido ya en «edificio suntuoso de dimensiones colosales», con institucionalización de los carismas, y todo bajo el control de los dirigentes eclesiásticos (p. 123-24). También en *Hebreos*, «encontrando la muerte de Cristo en un contexto cáltico y no en el del escándalo», hay una desviación del pensamiento paulino (p. 142). Y añade Käsemann resueltamente: «Quien habla de la pedagogía divina de tal modo que daña la cristología, debe ser susceptible de corrección, aunque se trate de un autor sagrado» (p. 147).

Por lo que se refiere a los *escritos de Lucas*, es de admirar su

gran genio teológico, pues «él ha sido quien, como ningún otro dentro del cristianismo primitivo, ha imprimido su huella en la piedad eclesial de todas las épocas (p. 156)... combinando lo humano y lo divino en un plan salvífico» (p. 159); pero su predicación ya «no es predicación de la cruz... Se repite lo que ya se apreciaba en Efesios: la Iglesia ha integrado en sí a su Señor... y se encarga de representarlo sobre la tierra en virtud del Espíritu que le ha sido dado, y de los dones de éste» (p. 161). Hoy nos encontramos, añade Käsemann, «al final de este camino iniciado por Lucas... En esta situación sólo nos puede ayudar un nuevo Pentecostés que libere la palabra de Dios de sus ataduras eclesiásticas, confesionales y cristianas, con un cristianismo convencional» (p. 116).

Käsemann termina su libro refiriéndose a los *escritos de Juan*, en quien vuelve a encontrar el genuino cristianismo. Dice que el Apocalipsis «surgió al mismo tiempo que la obra lucana, pero hay un abismo entre el mensaje de Lucas y el del Apocalipsis..., en que nuevamente resuena la voz de la libertad cristiana con brío impetuoso, si bien de modo desconcertante» (p. 167). También en los otros escritos de Juan «se nos grita con una concentración inusitada: la verdad os hará libres (p. 185)... Recordemos que el Cristo de Juan sólo le pregunta al príncipe de los apóstoles, que le había traicionado, *si le quería*» (p. 189). Y añade Käsemann, criticando el cristianismo actual demasiado institucionalizado: «Quizá respiraría más de uno, no ya en el mundo, sino incluso dentro de la comunidad eclesial, y sentiría ganas de seguir a Jesús, si no se le restregase continuamente por los ojos el catecismo» (p. 189).

Tal es, en breve resumen, el contenido de esta obra de Käsemann. Las ideas fundamentales que sostienen la trama toda del libro eran ya conocidas por escritos anteriores suyos. Para Käsemann, los escritos neotestamentarios no todos contienen el genuino mensaje evangélico; los hay, conforme acabamos de ver, que habrían desviado ya hacia una institucionalización peligrosa, un *Frünkatholizismus*, como lo llama él. No estaría ahí el auténtico mensaje cristiano, y habrá que corregir, aunque «se trate de un autor sagrado». Pues bien, es evidente que no todos estarán de acuerdo con este principio. De otra parte, basar sus elucubraciones sobre los textos bíblicos en los postulados del existencialismo es algo grave; o ¿es que no existen normas y conceptos evangélicos que valen lo mismo hoy que ayer y que mañana? Tampoco vale el recurso a la «libertad» de Jesús, al ponerse por encima de las tradiciones y de la Ley, pues el carácter divino de Jesús, enviado del Padre y plenitud de la Revelación, le coloca en nivel aparte.

Por lo demás, el libro respira entusiasmo por Cristo y su obra de redención, y hay párrafos que gustosamente aplaudimos, defendiendo una actitud valiente del cristiano frente a la opresión política o frente a interpretaciones y tradiciones demasiado legalistas.

L. Turrado.

JÜRGEN MOLTMANN: *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Trad. de José M. Mauleón. Ed. Sígueme, Salamanca 1973. 158 pp., 12 x 21.

El contenido de este libro es algo menos amplio y ambicioso de lo que el título de la edición española podría hacer pensar. Viene a ser un ensayo lúcido y penetrante sobre las incidencias de la fe cristiana sobre la sociedad contemporánea, mejor todavía, sobre el modo de existencia que le toca vivir al hombre actual en la sociedad contemporánea.

El texto está dividido en cuatro capítulos: ¿Qué es el hombre?, Humanismo en la sociedad industrial, Imágenes del hombre y experimentos, El hombre y el Hijo del hombre.

Es sumamente interesante el esfuerzo de Moltmann por descubrir cuáles son los puntos de contacto y de incompatibilidad entre las situaciones e ideas dominantes de la sociedad industrial occidental con las consecuencias de una fe cristiana vivida con realismo y con coherencia. Hay en este libro ideas y sugerencias interesantes. Sin duda el verdadero punto de partida de las reflexiones de Moltmann son las ideas expresadas en el último capítulo, a través de una relación de fe, el Dios creído y verdaderamente adorado se hace crítica de las falsas ideas y proyectos que el hombre nace de sí mismo. Una manera dinámica y práctica de considerar la fe, buen camino para redescubrir la eficacia temporal de la fe sin escamotear su naturaleza adorante y por tanto estrictamente religiosa.

Es digno de destacar también el esfuerzo de un teólogo protestante como Moltmann por buscar la salida a la dicotomía entre fe y vida, iglesia y mundo, gracia y naturaleza que ha sido siempre una debilidad de la teología protestante. Mi opinión es que hasta ahora los esfuerzos de Moltmann quedan encerrados en estas limitaciones del punto de partida. Se ve claramente en su manera de resolver el problema de las relaciones entre la ética cristiana del amor y una problemática ley natural que él no acaba de descubrir como posible y libre de las deformaciones que denuncia.

Lo mismo ocurre cuando quiere reducir la originalidad y la fuerza de la fe cristiana en la cruz. Quizás nos venga bien a los católicos que este aspecto de la fe cristiana nos sea recordado con fuerza. Pero parece evidente que este aspecto no adecua la totalidad de la fe primitiva. Se puede decir más, la fe en el crucificado necesita ser incluida dentro de la fe en el Kyrios para obtener su verdadero significado y su entera eficacia.

Otras dos observaciones me parecen también importantes. Hay en algunos momentos una interpretación demasiado benigna del pensamiento de Marx. Si suprimimos los elementos claramente incompatibles con la fe cristiana, ¿se puede seguir hablando estrictamente de pensamiento marxista? A mi juicio no se tiene suficientemente en cuenta que, mientras el pensamiento de Marx es una realidad plenamente histórica y estrictamente cultural, el cristianismo, desde el punto de vista teológico y por tanto creyente, es algo diferente que puede modificar su contenido y versión cultural sin perder la continuidad y aún la identidad consigo mismo.

Fernando Sebastián Aguilar.

JOSEPH RATZINGER: *Fe y Futuro*. Trad. esp. de Antonio Caballos. Sígueme. Salamanca 1973. 77 pp., 18 x 12.

Los cinco breves capítulos de este libro recogen otros tantos textos preparados para conferencias. Tienen todos ellos una profunda coherencia y la densidad y el acierto de un consumado maestro.

Los temas son del mayor interés: fe y ciencia, fe y existencia, fe y filosofía, el futuro del mundo desde la esperanza del hombre y los rasgos fundamentales de la Iglesia en el año 2000.

Las dificultades creadas por la cultura moderna para la aceptación de las formulaciones vigentes de la fe proceden de la profunda diferencia entre los mundos culturales en que fueron acuñadas respecto del nuestro. Este dato obliga a los teólogos a profundizar en la comprensión de la fe y en sus relaciones con la ciencia y la cultura. Para Ratzinger el punto de partida primordial es la consideración de la fe como entrega y adoración antes que como un sistema de verdades, aunque indudablemente toda fe tenga también un contenido intelectual y tenga que ser formulada intelectualmente.

Abrahán y Cristo son las dos grandes figuras del creyente en la tradición bíblica. A pesar de la radical diferencia entre ambos, la fe tiene en ellos unas notas comunes: en ambos la fe es radicalmente la aceptación de Dios como promesa y posibilidad del futuro y de la vida. Este es el contenido del pensamiento de Pablo en el cap. 4 de su carta a los romanos.

La crisis de fe y de teología que actualmente padecemos se debe en gran parte al absolutismo de los métodos positivistas y exactos en la filosofía. Esta matematización del pensamiento no sólo oscurece la pregunta sobre Dios, sino que ha destruido la filosofía y deja al hombre sin la posibilidad de vivir como tal. La crisis actual llega hasta las raíces del ser humano: su modo de relacionarse con la realidad y de situarse en ella. Ese es precisamente el terreno propio de la fe, más profundo y más personal que el de cualquier ciencia.

Las dos últimas conferencias son más breves y menos valiosas. Para Ratzinger, el examen de los últimos siglos de la Historia de la Iglesia y de los movimientos teológicos manifiesta una conclusión importante: la Iglesia, en el futuro, será más sociológicamente insignificante, más radical y explícitamente religiosa, más necesaria y posiblemente más aceptada por los hombres, una vez que el ciclo cultural actual les haga experimentar su soledad y su insignificancia ante el misterio de lo real y de sí mismos.

Unas páginas, serenas, vigorosas, densas. Un buen ejemplo de cómo un maestro puede hacer cosas sencillas, valiosas y útiles.

Fernando Sebastián Aguilar.

F. SEBASTIAN ANGUILAR, *Antropología y teología de la fe cristiana* (Salamanca, ed. Sígueme, 1973), 358 pp.

Resumen de varios lustros de reflexión y docencia, el A. estudia en este libro los problemas más acuciantes para el creyente de hoy en relación a su fe. El grupo de problemas escogidos es bastante com-

pleto, sin pretender ser exhaustivo, y de viviente interés. Señala en primer término el A. el «cerco de sospechas», que asedian a la fe en nuestros días y la ponen, con frecuencia, en seria crisis. Este hecho obliga a tomar el problema de la creencia desde sus primeras raíces humanas, desde la dimensión «fídica» de la existencia, para hacer ver la apertura del ser humano a lo trascendente, a la religión natural misma; que no debe ser criticada en la forma extremosa, injustificable en que lo hacen K. Barth y otros teólogos. Sin embargo, es indudable que la verdadera condición del creyente, la verdadera fe, sólo a la luz de la *Palabra de Dios* puede ser descrita y comprendida (pp. 85-139). En seguida se estudian los pasos del hombre hacia la fe, en los que van aflorando los tradicionales y legítimos «motivos de credibilidad» que fundamentan la razonabilidad de la fe. Con todo, la fe ha de concebirse, primordialmente, como una decisión y entrega amorosa, confiada, a Dios que se nos ofrece como Vida eterna. Decisión nunca plenamente justificable ante la razón, por que se ahonde en el misterio de la interacción de la Gracia y de la libertad. De aquí le viene a la fe su carácter salvífico. En ambos aspectos insiste con gusto F. Sebastián, frente a una teología de la fe más abstracta, racional, teórica y menos vital cultivada por ciertos teólogos todavía hace pocos años. De interés actual resulta el capítulo dedicado a la dimensión comunitaria, eclesial de la creencia; ya que muchos cristianos están llenos de desconfianza, formulada o informulada, frente a la Iglesia-Institución y a sus propuestas doctrinales. No se trata con amplitud, pero también se plantea el problema del lenguaje de la fe y de la continuada y siempre renovada interpretación actualizadora del Mensaje revelado. Los dos últimos apartados retoman un aspecto básico de las dificultades contra la fe, recordadas al comienzo del libro: La fe no es contraria, más bien estimula en su propio plano y sin pretensiones dominadoras, el legítimo progreso humano, el desarrollo de la cultura en sus múltiples manifestaciones, en logro, en una palabra, de la «humanitas» más deseable y asequible al hombre.

Los temas han sido desarrollados con claridad, buen orden; en estilo diáfano, carente de innecesarias complicaciones mentales o redaccionales. Se cumple el dicho de Horacio: «cui lecta potenter erit res, nec facundia deserent hunc nec lucidus ordo». La exposición de F. Sebastián se mueve en línea básicamente tradicional, en el sentido más favorable de la palabra. Pero, tanto la problemática como las soluciones traslucen un innegable sentido de actualidad y de modernidad. Esto mismo se nota en los interlocutores creyentes o no creyentes que el A. tiene delante a lo largo del libro. Igualmente en el amplio contacto con la enseñanza bíblica sobre la fe e incluso en la actitud *ecuménica* con que utiliza, con oportunidad y recto criterio, conceptos y formas de expresión de teólogos protestantes de gran solvencia científica en estas materias, como R. Bultmann y P. Tillich. Recomendable el libro para información y reflexión sobre los problemas de la fe; para el que cree *con gusto* y para el que siente dificultades en creer.

A. Villalmonte.

EDWARD SCHILLEBEECKX: *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Trad. de José M. Mauleón. Ed. Sígueme, Salamanca 1973. 247 pp., 12 x 19.

Hay que atender expresamente al subtítulo de esta obra para enterarse de su contenido. Desde hace años, Schillebeeckx muestra una seria preocupación por descubrir las raíces de la crisis teológica actual, las raíces también de la crisis de credibilidad que parece padecer el cristianismo. En esta obra están recogidos una serie de escritos centrados todos ellos en esta preocupación fundamental: cuáles han de ser las características de la teología en el futuro para poder seguir sirviendo a la credibilidad del mensaje cristiano.

Al parecer, la respuesta que Schillebeeckx va encontrando a este planteamiento es algo así: «autoconciencia crítica de una praxis creyente en el mundo y en la Iglesia».

En sustancia la obra de Schillebeeckx se plantea dos problemas fundamentales: cómo actualizar el mensaje evangélico en una cultura.

La preocupación inicial de Schillebeeckx parece ser la de que el lenguaje eclesial pierda progresivamente su contacto con la experiencia real de los hombres y por tanto sus capacidades significativas. Esto le ha llevado a estudiar directamente las diferentes hermenéuticas, sus posibles ayudas para comprender mejor el fenómeno de la significatividad del lenguaje cristiano, y por tanto adivinar las preocupaciones de la teología futura como actualizadora permanente del sentido original de los acontecimientos cristianos. Reconociendo las posibles aportaciones del análisis del lenguaje ve que todas ellas han de ser superadas para dejar abierta la posibilidad de una atención a las estructuras reales previas al hecho mismo del lenguaje.

Examina a fondo el problema del pluralismo teológico que tal como hoy se presenta le parece inseparable de un inevitable pluralismo en la interpretación de la fe. ¿Cómo, entonces, se puede juzgar acerca de la autenticidad de una interpretación determinada de la fe? La respuesta es un poco desconcertante: la verificación puramente teórica de la heterodoxia de una determinada formulación de la fe sería imposible (p. 78). Creo que su intención no es decir que sea de hecho imposible, eclesiológicamente hablando, el identificar la posible heterodoxia de una determinada interpretación de la fe. Ya que luego enuncia unos criterios de la «fe recta» cuya falta puede permitir señalar una desviación. Reconoce también la función del magisterio eclesial como reguladora del lenguaje religioso.

Sin embargo, me parece obligado señalar que encuentro excesiva la oposición que hace Schillebeeckx entre decisión de la verdad y función pedagógica, cuando habla de la función del magisterio (p. 110-1). ¿Es que podemos hablar de una verdad humana fuera de las circunstancias históricas, fuera, incluso, del lenguaje mismo? Decidir la verdad, si se tiene en cuenta las condiciones de la historicidad y de la trascendencia de los acontecimientos y realidades religiosas, no excluye el pluralismo ni la perfectibilidad. Sin ello no sé cómo se puede fundamentar radicalmente la histórica normatividad que las definiciones del magisterio pueden tener en determinados casos y momentos.

La segunda parte de la obra está dedicada a lo que el autor llama «camino hacia una ampliación crítica de la hermenéutica». Se trata de

ampliar la perspectiva de la hermenéutica de las ciencias del espíritu con la dimensión social de las «teorías críticas» de la Escuela de Frankfurt, y más en concreto con la obra de Habermas. Hay una larga exposición de sus puntos de vista con una serie de observaciones críticas muy interesantes. Por muy neutra y científica que pretenda ser la sociología crítica de Habermas, hay en su arranque unas opciones fundamentales en favor de la posibilidad de la humanidad que no le permiten escapar del «círculo hermenéutico» ni le permiten refugiarse en una mera negatividad crítica. Quiero destacar el interés de la crítica que hace Schillebeeckx del falso dilema entre revolución cultural o cambio de las conciencias y reforma de las estructuras socioeconómicas.

Estos análisis le permiten descubrir la posibilidad y la necesidad de incorporar a la teología la dimensión social práctica y crítica para poder cumplir su función radical de actualización y explicitación de la conciencia real de los creyentes en cuanto miembros de la comunidad creyente que es la Iglesia. Estas últimas páginas son interesantes y valiosas. Recojen el fruto de las exposiciones y análisis procedentes.

Una observación crítica: se entiende lo que quiere decir Schillebeeckx al afirmar que el evangelio no nos pide más que una identificación parcial con las iglesias empíricas (p. 221). No creo, sin embargo, que la expresión sea acertada. Para el creyente la iglesia empírica es instrumento y responsabilidad de su fe de una manera concretamente, históricamente, absoluta y requiere de él una identificación total, no como algo perfecto y definitivo sino precisamente como algo perceptible a la vez que absolutamente necesaria de lo que hay que responsabilizarse absolutamente.

Por lo demás, la obra me parece de una importancia de primer orden para el futuro de la teología, digna de ser meditada detenidamente por cuantos quieren favorecer el desarrollo de la reflexión teológica.

Fernando Sebastián Aguilar.