

## BOLETIN BIBLIOGRAFICO DE TEOLOGIA ECUMENICA

1. AA.VV., *La Théologie dans l'Église et dans le monde* (Les Éditions du Centre Orthodoxe: Études Théologiques 4; Chambésy-Ginebra 1984) 390 pp.
2. AA. VV., *Les Dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui* (Les Éditions du Centre Orthodoxe: Études Théologiques 5; Chambésy-Ginebra 1986) 415 pp.
3. Günther Gassmann, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937* (Vandenhoeck und Ruprecht: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie [ed. por E. Schlink] 39; Gotinga 1979) 311 pp.
4. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* (Kaiser Verlag: Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie [ed. por W. Panneneberg y R. Schwarz] 9; Munich 1984) vol. 1, 476 pp.
5. Isidro García-Tato, *Die Trinitätslehre Karl Barths als dogmatisches Strukturprinzip* (Bock und Herchen Verlag; Bad Honnef 1983) 704 pp.
6. François Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*. Prefacio de R. Stauffer (Labor et Fides: Histoire et Société 9; Ginebra 1985) 2ª ed. revisada y aumentada, 302 pp.
7. Karl Barth, *Al servicio de la Palabra* (Ediciones Sígueme: Nueva Alianza 78; Salamanca 1985) 287 pp.

8. François Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu* (YMCA-Press; Paris s.f.) 600 pp.
9. Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo* (Ediciones Sígueme: Verdad e imagen 83; Salamanca 1984) 522 pp. Traducción de Fernando Carlos Vevia.

1. El n. 4 de *Études théologiques de Chambesy* (una colección publicada por el Metropolitano, Prof. Damaskinos Papan-dreou, director del Centro Ortodoxo de Chambesy y además interlocutor del Patriarcado de Constantinopla ante el Vaticano) es un vol. dedicado a recoger el seminario teológico, que anualmente organiza dicho Centro Ortodoxo, dedicado el año 1983 (del 28 de mayo al 20 de junio) al tema de «La teología en la Iglesia y en el mundo». Contiene, pues, las Actas de dicho seminario, incluyendo la mesa redonda celebrada en él, además de las ponencias y la lista de las participantes (59 consignados en ella).

El vol. se halla dividido en seis partes mas la mesa redonda. En ellas se agrupan los temas de la siguiente manera: 1ª P.: *Nacimiento de la teología cristiana*. Ponencia de W. Schneemelcher (Bad Honnef): *Los principios de una teología cristiana. Del kerygma a la teología* (en alemán, pp. 33-49); del mismo es también la ponencia *Teología y Dogma* (en alemán, pp. 50-64). Schneemelcher se ocupa del teologizar bíblico neotestamentario y del recorrido incipiente hacia una teología científica, así como de la formación y definición del dogma cristiano en relación con el desarrollo incipiente de la teología. J. Meyendorff (Nueva York): *Filosofía griega y teología cristiana en la Iglesia primitiva* (en inglés, pp. 65-76). Se atiende al problema en Orígenes y Agustín y a la relación entre Bizancio y la helenización del cristianismo. — 2ª P.: W. Kluxen (Bonn): *Escolástica: representación de un capítulo de la historia de la intelectualidad cristiana* (en alemán, pp. 79-89); E. Iserloh (Münster): *Lugar de Lutero en la tradición teológica. Retorno a San Agustín desde la Escolástica tardía* (en alemán, pp. 90-109). Si Kluxen estima que la reflexión escolar del Medioevo es un modelo histórico del teologizar que merece incluso reactualizar, Iserloh, que vuelve sobre sus ya conocidas afirmaciones acerca del reformador de Wittenberg, resalta la radical naturaleza teológica de la reflexión luterana, vuelta hacia San Agustín. G. Galitis (Atenas): *Ciencia bíblica histórico-crítica y teología ortodoxa* (en alemán, pp. 109-25). Como se podía esperar, lo importante de la ponencia es la crítica referencia que hace Galitis de una ciencia bíblica que debe normarse por el principio eclesial que determina el teologizar de la Ortodoxia: la lectura tradicional de la Escritura. H.-F. Geisser (Zurich): *Tendencias en la nueva teología luterana* (sobre H. Thielicke y G. Ebeling) (en alemán, pp. 126-45). — 3ª P.: Se abordan en ella las diversas corrientes dentro de la teología ortodoxa actual. Vasil T. Istavridis (Estambul): *La teología en el Patriarcado ecuménico* (en inglés, pp. 149-66). El A. hace un breve

recorrido histórico para situar la trayectoria cristiana del Patriarcado, en el que se ha cuenta ya en la época contemporánea del esfuerzo de publicación realizado por el mismo y de las instituciones que alientan la reflexión teológica (escuelas teológicas e institutos, así como actividades que desempeñan); para concluir con la caracterización de la teología que se hace, tanto como de su trascendencia y configuración en el exterior. *Ion Bria* (Bucarest): *La teología ortodoxa hoy en Rumanía* (en francés, pp. 187-75). Sobre el modo de formación del clero, el compromiso social y el renacimiento patrístico y teológico, la joven generación de teólogos. *Th. Zissis* (Tesalónica): *Teología ortodoxa en Grecia hoy* (en alemán, pp. 178-85). *D.-J. Constantelos* (Nueva Jersey): *Teología ortodoxa en América* (en inglés, pp. 186-99). Atención particular la que prestan ambas ponencias a la situación actual de la teología ortodoxa en ambas áreas geográficas. — 4ª P.: Es una parte interesante por su actualidad, ya que se ocupa de la relación entre teología y ciencias naturales, partiendo del ejemplo de la biología. Ponencias de *J. Papavassiliou* (Atenas) (en inglés, pp. 203-25); *S.-S. Harakas* (Boston) (en inglés, pp. 226-47). — 5ª P.: Teología y ciencias sociales, con ponencias de *G. Mantzaridis* (Tesalónica) (en alemán, pp. 251-63); *M. Honecker* (en alemán, pp. 264-77), que enfoca el problema desde el punto de vista específicamente luterano. *D. Savramis* (Bonn) (en alemán, pp. 278-85). — 6ª P.: Teología e Iglesia, con las ponencias del recientemente fallecido *N. Nissiotis* (Atenas), que se aproxima al hecho histórico-social y religioso de la cristiandad como una expresión de las relaciones entre Iglesia y mundo (en inglés, pp. 289-303). *N. Matsoukas* (Tesalónica): *Teología como autoridad crítica de la Iglesia desde el punto de vista ortodoxo* (en alemán, pp. 304-11). *Ch. Schönborn* (Friburgo, Suiza): considera la condición de la teología como ciencia eclesial desde el punto de vista católico. Tanto ésta como la anterior colaboración son más que nada sistemáticas, igual que, desde un punto de vista aún más especulativo, la de *W. Beinert* (Ratisbona), que se ocupa de la relación entre teología, tradición y ministerio doctrinal o magisterial (ambas en alemán, pp. 312-24 y 325-35). *A. Yevtic* (Belgrado) se ocupa de la teología como guardiana de la tradición (en francés, pp. 336-42) y *E. Theodorou* (Atenas) lo hace del tema relativo a la relación entre teología y liturgia (en alemán, pp. 343-60). — Finalmente la mesa redonda se desarrolla sobre las exposiciones de *F. Bussini*, obispo auxiliar de Grenoble, que se pregunta por la función que la Iglesia espera de la teología; igual que *G. Widmer* (Ginebra) (en francés, pp. 363-83).

Se trata de un vol. rico y sugerente, que tiene el mérito de ofrecer una reflexión verdaderamente ecuménica sobre la naturaleza y función hoy de la teología.

2. Este vol. es del tono del anterior y aunque no vamos a detallarlo de la misma forma, diremos, sin embargo, que es muy acertado. Sobre los diálogos ecuménicos se hace precisa la luz: ¿cuál es su verdadero alcance teológico?, ¿qué funcionalidad pueden adquirir tanto en la práctica de la teología como en la vida de las iglesias? En definitiva: ¿qué características reviste

el proceso de su recepción? De ello se ocupa el seminario de Chambésy dedicado a esta cuestión. Una lista de 60 participantes entre los que se encuentran relevantes teólogos del ecumenismo (N.-A. Nissiotis, H. Meyer, I. Bria, G. Galitis, M. Thurian, etc.), además de hombres de Iglesia, como el inolvidable Visser't Hooft o Mons. Purdy.

Después de una *introducción (1ª parte)* de Mons. Damaskinos en la *2ª parte* se ocupa de los diálogos en el pasado, tanto en la Iglesia antigua como medieval (tentativas de unión) y en la época de la Reforma (pp. 57-132). La *3ª parte* se preocupa por establecer tanto los presupuestos históricos como temáticos y metodológicos de los diálogos en la actualidad; así como de pulsar los resultados de los mismos y el proceso de su recepción (pp. 135-315). La *4ª parte* aborda los que llama «problemas fundamentales»: el fundamento bíblico y patristico de los diálogos; la justificación eclesiológica de lo mismos desde el punto de vista ortodoxo (G. Galitis), católico (J. Vercauteren), y luterano (P. Lönning). Se analiza asimismo el gran documento de Lima (1982) de la mano de uno de sus grandes inspiradores (M. Thurian), para hacer una valoración final de la fuerza y debilidad de los diálogos en general (Mons. E. Timiadis) (pp. 319-409).

Este seminario se hacía necesario después de los resultados ya obtenidos en los diálogos y el comienzo de la codificación de los mismos en diversos *enquiridiones* (alemán, inglés, italiano, español). ¿Contribuirá este vol. a esclarecer si, en verdad, los diálogos permiten suponer el acuerdo teológica y eclesiológicamente necesario como para dar pasos efectivos hacia la unidad de la Iglesia? Ultimamente se viene afirmando en algunos ambientes que las opciones de fondo siguen sin tocar y que sólo se ha curado la herida en la periferia, en la epidermis. Si así fuera, como lo hacen suponer las voces autorizadas de unas y otras iglesias cristianas, ¿permitirán los diálogos avanzar sobre la lógica teológica que los anima hacia la superación de la insatisfactoria valoración que aún merecen? El vol. aquí recensado ofrece razones para la prudencia, pero permite un optimismo que impide la paralización que en algunos momentos se deja sentir como actitud de respuesta al problema que plantea la valoración indicada.

3. Günther Gassmann, hoy al frente del secretariado de la Comisión de Fe y Constitución, es el A. de *Concepciones de la unidad en el movimiento de Fe y Constitución*, ed. por Vandenhoeck y Ruprecht ya en 1979, pero que por su significación merece aún una recensión más. Bien es sabido que la primera Conferencia universal de Fe y Constitución no se inauguró más que hasta el 3 de agosto, y duró hasta el 21, de 1927 en Lausana, pero los orígenes del que en realidad fue y sigue siendo un verdadero movimiento hay que buscarlos en la Conferencia de Edimburgo (1910). Fue ella la que desencadenó un proceso que habría de conducir a Lausana (1927). Pues bien, Gassmann ha querido remontarse hasta 1910 para llegar hasta 1937 (Edimburgo), se-

gunda asamblea de Fe y Constitución. Se trata de una etapa de indudable personalidad, sin la cual la posterior trayectoria del movimiento resulta del todo incomprensible. Recientemente he publicado una extensa recensión al libro de U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis: in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?* (1980) [cf. DiEc 21-1988, pp. 135-39], pues este teólogo luterano baraja los dos conceptos de unidad, o modelos, pretendidos desde alas distintas del movimiento ecuménico: la unidad resultado del estado de *conciliaridad* de las iglesias, y la unidad como reconocimiento recíproco de la *diversidad reconciliada*, con el propósito de hacer ver en qué medida los elementos infraestructurales operan sobre dichos modelos; es decir: las estructuras socioeconómicas que subyacen a las relaciones entre las iglesias. Gassmann, que escribió esta monografía que ahora comentamos bajo la inspiración del desaparecido E. Schlink y que lo presentó como tesis de habilitación (1971/1972) en la Facultad de Teología de Heidelberg, puede ayudar a resolver la «disputa de modelos» de la unidad buscada para la Iglesia, si es que para tal resolución ha de tenerse en cuenta la intención teológica que dió origen a Fe y Constitución. A pesar de los trabajos que precedieron al de Gassmann, éste entiende que en verdad no trataron de forma teológica la cuestión, sino más bien *temático-expositiva* (Döring, Sartory, Thils y Weissgerber), *parcial temáticamente* (Theurer Epting) o atendiendo a diferentes puntos de vista *históricos* y a su *combinación* (Frieling).

La monografía consta de *seis capítulos* de desarrollo y un *séptimo* capítulo de balance. En ellos Gassmann atiende al modelo *anglicano*, en primer lugar; fundado sobre los puntos: «1st The Holy Scriptures as the Word of God. — 2nd The Primitive Creeds as the Rule of Faith. — 3rd The Two Sacraments ordained by Christ Himself. — 4th *The Episcopate as the key-stone of Governmental Unity*» (p. 17; subr. nuestro). Una concepción que se remonta a William Reed Huntington, verdadero pionero del modelo *estructural* de la unidad de las iglesias. Las Conferencias de Lambeth que seguirían a esta configuración del modelo habrían de asumirlo y ampliarlo colocando ante los ojos la «totalidad de la cristiandad». Gassmann cree que el modelo anglicano adolece a ahistoricidad en su planteamiento, pero que ha ejercido poderosa influencia histórica sobre el movimiento ecuménico. Gassmann se acerca al primer estadio de Fe y Constitución (1910-1920): la situación de división de la Iglesia impide la acción misionera de la misma, y es en verdad *pecado*; pues el cristianismo es una religión *social*, «un reino, un cuerpo, un organismo» (Obispo Anderson). Si la Iglesia está llamada a *servir al mundo*, ha de hacerlo estructurando unitariamente dicho mundo como mundo convertido. Después de la primera gran guerra nada parece más evidente a hombres como Gardiner y Anderson, pioneros del movimiento de Fe y Constitución en esta década. Las iglesias deben caminar hacia una unidad inevitablemente *orgánica*. El fundamento de este modelo de unidad emana de la *naturaleza teológica* de la Iglesia. De ahí que la unidad («unity») de la Iglesia funde la unión («union»)

o federación de las iglesias, pues es la condición *orgánica* de la unidad de la Iglesia la que se halla en la base del programa de unión. No es éste lo importante, sino su fundamento y motivación: la *comunión* que conlleva el mismo Evangelio (Obispo Rhinelander) (pp. 65-71). Otras voces completarian este punto de vista; voces no anglicanas apuntarían más al reto común de la misión en un mundo secularizado. Se distinguen los dos elementos que se hallan implicados en esta concepción orgánica: el *espiritual* y el *federativo*, que acentuados vienen a sumarse al mismo modelo que representa la concepción orgánica como tal, que trata de unir ambos elementos. Lo que la década deja ver, concluye el A. es que el movimiento de Fe y Constitución se halla fuertemente afectado por el espíritu social y misionero del momento, particularmente pregnante en EE.UU. y en Inglaterra (p. 92 ss.). Como el A. indica, una concepción de la unidad como la aquí expuesta planteará de inmediato la pregunta por la relación entre teoría y práctica, entre doctrina y acción. Se evidencia la dificultad de saltar sobre el alcance teológico del modelo orgánico de unidad; y la concepción demasiado instrumental de la unidad, como resultado de la «fraternización» de las iglesias en orden a la misión y acción social de las mismas en el mundo, no deja, en efecto, de plantear el problema de tomar con seriedad la inevitable «condición» que representa la doctrina en todo intento de unidad. Aquí llegamos a la «razón» inevitable del diálogo teológico que han emprendido las iglesias y que Gassmann sitúa a partir de la Pre-conferencia de 1920 que habría de llevar a la Primera Asamblea General de Fe y Constitución en Lausana en 1927 (pp. 101-33). La monografía se centra ahora en la concepción de la unidad que ofrecen las ponencias de Lausana y que se abre camino en las discusiones. El «movimiento de Estocolmo» (téngase en cuenta la personalidad del Arzobispo N. Söderblom) se mostró crítico con el frente anglicano y pareció apostar por la colaboración entre las iglesias y su «federación», no sin la resistencia de anglicanos y, sobre todo, de veterocatólicos y ortodoxos, que llevaron a la Asamblea a preguntarse por la relación entre unidad y pluralidad. Esto a pesar de que la aceptación del *cuadrilatero* antes indicado y con el cual había trabajado el modelo anglicano de unidad eclesial, así como de las condiciones que implica, llevaba a los ponentes de la Conferencia a «relativizar las diferencias» en aras de resaltar las coincidencias (pp. 164-65). Las *diferencias eclesiológicas*, dice nuestro A., apuntaban: a) hacia la distinción entre el acto personal de la fe y b) su articulación en la teología, la doctrina, la confesión de fe, el dogma y la institución. Estas diferencias eclesiológicas sacaban a la superficie «la distinta interpretación de la Escritura y de la relación entre Escritura y Tradición, así como la distinta determinación de la relación entre *fides qua creditur* y *fides quae creditur*, la cual procede del Pietismo y del Liberalismo, así como del problema en cuanto tal de la relación entre Escritura y Tradición» (p. 186).

A partir de aquí Gassmann dirige su investigación hacia

la trayectoria final de la etapa estudiada: la Conferencia de Edimburgo (1937). Se quiere especificar ahora las *diferencias* para mejor poder superarlas (posturas del Arzobispo Temple y de los teólogos Bulgakov y Florovsky). El «problema de la verdad» se había hecho objeto de la reflexión de la Conferencia. Así de una concepción «federativa» de la unidad se pasa a una concepción de la misma verdaderamente «comprehensiva». «Se trata ahora de llegar a una Iglesia unificada visiblemente, en interés del reino de Dios, la cual posea una vida común, un ministerio común y comunes sacramentos» (p. 259). El camino recorrido no lo ha sido en balde. El balance final de nuestro A. se centra en las concepciones de la unidad y en el problema de la continuidad de la historia del ecumenismo. Concepciones de la unidad como 1) *unidad orgánica*, comprensible desde los supuestos teológicos y de carácter histórico-eclesiástico que la sostienen; concepción que tiene que ver con el pensamiento sobre la naturaleza y deseabilidad de la Iglesia nacional, en el momento en que este ideal de unidad se sostiene contra la escisión de la Iglesia en una sociedad a su vez dividida. Esta concepción, modificada y enriquecida, se expresa en Nueva Delhi (1961) y se halla en el sustrato de la concepción teológica posterior de «comunidad conciliar» (Nairobi 1975), donde se amplía la primera concepción local de la unidad. 2) La *federación* como alternativa a la concepción de tipo *orgánico* fue sostenida por teólogos de todas las tendencias protestantes con la oposición de ortodoxos y anglicanos. Una concepción que Edimburgo no rechazó, pero que terminó por relativizar y descartar considerándola como un estadio provisional y preparatorio en el camino hacia una unidad *corporativa* tendente a 3) la *comunión eucarística*, que en 1937 quedó «de manera demasiado parcial» vinculada a las concepciones orgánicas y federativa que la habían precedido. Así, a juicio de Gassmann, en 1937 no quedó bajo suficiente claridad el hecho teológicamente hoy compartido de que la comunidad eucarística sólo puede alcanzarse como expresión de la unidad lograda de forma definitiva, ya que la comunión eucarística es su más alta y profunda expresión.

4. La obra de Wenz es una monografía de importancia, pues el objetivo de la misma lo constituye algo tan complejo como es hacer luz sobre la historia de la teología evangélica alemana como *soteriología*. Al menos por cuanto, bajo esta consideración, la tradición teológica evangélica aparece insertada en la tradición global de la fe cristiana y, al mismo tiempo contradistinta de otras corrientes teológicas que la conforman en su totalidad. Con esto, empero, Wenz se vuelve sobre la tradición teológica evangélica que arranca de la modernidad (Boso, F. Ch. Baur, A. Ritschl) para confrontarla con la que él llama «prehistoria» de la teología como *soteriología* (Anselmo de Cantorbery, la Escolástica en su dependencia de la Patrística, Lutero y la Reforma, y la Ortodoxia alto-protestante) (cf. Introducción, pp. 11-99). Téngase en cuenta que se trata del vol. 1, al que debe seguir un vol. 2, que arranca del texto, ahora reelaborado y ampliado, pre-

sentado bajo dirección de Pannenberg, en 1980, por su A. para la habilitación en la Universidad Luis Maximiliano de Munich. El título, inquietante en sí mismo, da razón de la empresa abordada por el A.: *Christu für uns gestorben?* (= Cristo, ¿muerto por nosotros?).

Wenz plantea enseguida en la *Introducción* la cuestión de los *principios hermenéuticos* que afectan la investigación que realiza, pero que se hallan presentes en las etapas por él estudiadas de la historia de la teología evangélica alemana a partir de la modernidad: 1) el problema del concepto mismo de modernidad, que ha puesto de relieve la función del tiempo como definitiva de la historia del espíritu, determinando su periodización; y, sin duda, impidiendo que una postura idealista de corte hegeliano dé por interpretada la realidad histórica que el historiador se propone abordar. 2) Con ello, nuestro A. se plantea la cuestión de la subjetividad como «Epochenindex der Neuzeit». ¿Acaso el actual pluralismo teológico no es indicio de la quiebra del marco histórico-espiritual de la modernidad, regida por la vuelta a la subjetividad como contraposición al Medievo? (p. 33). 3) Se llega así a una última cuestión: la relación entre *forma* y *contenido* en la interpretación histórica del dogma cristiano. Tres problemas que Wenz quiere colocar al principio de su aproximación a las mutaciones de la doctrina de la reconciliación en la teología evangélica. El epígrafe 1 dedicado a la «Prehistoria» (pp. 42-85) no es una exposición de los antecedentes históricos cristianos de la doctrina de la reconciliación sino en la medida en que tales antecedentes han sido determinantes para la historia de la misma teología evangélica. Wenz atiende así a las interpretaciones que de estos antecedentes han realizado los teólogos evangélicos. El A. señala el tránsito de la concepción de Anselmo a la de Lutero: la diferencia de éste con el primero estriba en la ruptura con la estructura jurídica de la «satisfactio»; para Lutero se hace inviable la posibilidad de entender la muerte en la cruz como acción meritoria, capaz de cancelar la pena. ¿Rompe la «primera Ilustración» con esta opción dogmática del reformador?

Wenz, siguiendo la *Historia de los dogmas* de A. Ritschl, entiende que, en efecto, tanto la postura teológica de Lutero como la Reforma en general no abandonaron el horizonte supranaturalista de la Edad Media, y que, en consecuencia, tampoco modificaron la doctrina de la reconciliación, inserta en la dogmática trinitaria histórico-salvífica, tal como había sido considerada por la teología escolástica. La Reforma tan sólo rompió con la «relación meritoria» del hombre con Dios, que custodiaba una teología de la Iglesia como mediación jerarquizada de la gracia. La apuesta por la interioridad no dió el salto hacia la modernidad que postula la autonomía del hombre. En consecuencia, sólo con el *socinianismo* de clara impronta antitrinitaria y reflejo de un pensamiento sobre Dios más ilustrado que histórico-salvífico se produce la modificación de la teología tradicional de la reconciliación expiatoria, esto es, de la soteriología cristiana. Contra la crítica de Socinio a la doctrina soteriológica tradicional, crítica que considera intransferible tanto la culpa como



la satisfacción (radical afirmación de la responsabilidad personal y de su inevitable dimensión ética!), Grocio se fijará, contra Socinio, en el carácter ejemplar de la satisfacción de Cristo (cf. p. 128ss). La muerte de Cristo es punitivamente ejemplar para bien de toda la comunidad. Todo el «individualismo corporativista» de Grocio tiende, como el socinianismo, a validar la religión ante la sociedad ilustrada por su alcance (y utilidad) ética. Los *arminianos* se unirían a Grocio en esta reinterpretación de la doctrina. Hasta aquí los epígrafes 2 y 3 (cap. I) (pp. 89-148); los epígrafes 4, 5 y 6 (pp. 151-216), que integran el cap. II, los dedica el A. al *pietismo* y la *neología*, con particular atención a *J. C. Dippel*, *J. G. Töllner*, *J. A. Eberhard*, *G. S. Steinbart*, *G. F. Seiler* (y los «defensores de la doctrina de la Iglesia»), *C. F. Bahrdt*, *J. F. Ch. Löfflers*, entre otros autores de la época. Se trata ahora de esbozar el alcance de una nueva hermenéutica: la afirmación posible de la doctrina clásica no puede ser otra que la resultante de la conversión del dogma en lectura *moral*: el individuo moral como sujeto de la reconciliación. Del «Christus pro nobis» al «Christus in nobis», iniciado por Dippel, la soteriología se hace paradigma del compromiso ético del hombre (contra la «justicia imputativa» del reformador de Wittenberg). No cabe, pues, la consideración de la muerte de Cristo como «muerte vicaria» (= «en lugar de»). La «horrible» realidad de la muerte de Cristo abandonado por Dios (como la ve Töllner) es para Dippel tan sólo la expresión (¡siempre ejemplar!) de la abismal realidad de la naturaleza humana y de su libertad, que puede adentrarse tan lejos por el camino de la autoaniquilación y la cruz (p. 166). Incluso Seiler, defensor declarado de la doctrina de la Iglesia, no puede menos de sustentar una interpretación que raya en el ejemplarismo.

El cap. III (pp. 219-75) se coloca bajo el título «Kant, supranaturalismo y racionalismo» o bien (subtítulo) «el irrecuperable futuro de la unidad reconciliada de moralidad y felicidad». Unos y otros autores pugnan por la interpretación adecuada de la muerte de Cristo, «castigado por los pecadores», en clave de adecuación a los principios que rigen el desarrollo de la existencia humana mediante la perfección moral. El objeto de la fe es esa existencia humana mediante la perfección moral. El objeto de la fe es esa existencia realizada (= feliz) más allá de sus propias posibilidades, pues la fe ha de ser puesta en la capacidad de Dios, que ha mostrado su amor al hombre en la muerte de Cristo, para realizar esa «reconciliación» de moralidad y felicidad en la realización del hombre buscada. La muerte de Cristo es así un «símbolo» del compromiso de Dios, de su amor, que pide la fe del hombre. El cap. IV, con los epígrafes 9 (Hegel) y 10 (Ph. K. Marheineke, F. Ch. Baur y D. F. Strauss) (pp. 279-341) se ocupa de la corriente idealista, que prolonga y desarrolla la línea debida al racionalismo ilustrado en clave nueva: la concepción de la historia como ámbito de la revelación del amor divino, en el cual se sitúa la muerte de Cristo, momento supremo e inevitable de la reconciliación de contrarios en el proceso del Espíritu. El cap. V está dedicado a Schleiermacher y la «teología del

despertar» (*Erweckungstheologie*) (pp. 343-467), para dar paso al *índice onomástico*, con el cual se cierra este primer vol. de una obra que completará un segundo vol. En él se incluirán tres capítulos más, que prolongarán la reflexión histórica hasta nuestros días.

Con Schleiermacher, según nuestro A., el pecado pasa a ser considerado expresión de la condición dependiente del hombre no realizado. Tras una introducción a la concepción de la subjetividad por parte del filósofo del sentimiento, los epígrafes 11 y 12 se hallan consagrados a la exposición de la recepción e interpretación de la doctrina soteriológica de la Iglesia por el filósofo y teólogo que pasa por ser el padre del neoprottestantismo, así como a la corriente ya «restauradora». También para Schleiermacher, que hace una lectura «sacerdotal» del sufrimiento obediente de Cristo, la clave de la soteriología cristiana hay que buscarla en la solidaridad corporativa de la comunidad pecadora (p. 370 ss.). El valor moral de la pena de Cristo «vicario» afecta a la vida de esta comunidad considerada como un todo en la medida en que sólo Cristo ha sido aceptado como inocente. El argumento no se alcanzaría a entender, si el valor moral de la vida en común no descansara para Schleiermacher en el *Miegegefühl* que fundamenta la intersubjetividad y constituye el ámbito o esfera de realización espiritual del ser humano. Con todo, la universalización de la soteriología cristiana resultaría imposible sin la universalización (como validez universal) del sufrimiento de Cristo, lo que resulta imposible sin prolongar la cristología en la pneumatología. La corriente del «despertar» va, asimismo pasando según la descripción del A. ante el lector: *de Wette, Tholuck, J. Müller...* Se habla ahora de la *incomprensibilidad* del mal y de la misma revelación divina. Se apela a la ortodoxia que se quiere renovar, sin acertar a verse libres unos y otros teólogos de la acusación de heterodoxia. Hasta R. Stier, el amigo de Tholuck es puesto bajo sospecha aun manteniendo la doctrina de la satisfacción. El *criticismo bíblico* da paso al restauracionismo de *G. Menken*, entre los notables del momento.

5. El A. del estudio sobre *la doctrina trinitaria de Carlos Barth*, convertida en *principio estructural* de su teología es conocido para los lectores de esta revista, porque ha venido publicando en ella extensos trabajos, extracto en gran medida de esta obra originalmente escrita en alemán y presentada en la Universidad Luis Maximiliano de Munich, en la Facultad católica de Teología, como tesis de doctorado, en el semestre de invierno del curso 1981/82. La dirección fue asumida por el Prof. Lec. Scheffczyk, del cual el Dr. García-Tato fue asistente durante cinco años. El primero de los trabajos publicados fue «En torno a la doctrina trinitaria en Lutero y su evolución en la teología protestante posterior» (DiEc 19-1984, pp. 5-80). Después «Diástasis entre Dios y el hombre. Ausencia de Dios en la teología de Carlos Barth» (DiEc 19-1984, pp. 299-337); y «Analogía y panactualismo en la teología de Carlos Barth» (DiEc 21-1986, pp. 5-29). El primero obedece a un sustancioso resumen de los seis capítulos de la *1ª Parte (El desarrollo de la doctrina trinitaria en la*

*teología protestante desde Lutero hasta Carlos Barth*: pp. 11-243). Una parte concebida de forma histórico-expositiva y sintetizada en dicho trabajo con coherencia, cuyos resultados permiten adivinar la notable reflexión por parte del A. sobre la trayectoria que va desde Lutero hasta Feuerbach. Justamente el recorrido por la tradición protestante ilustrada sirve para evidenciar que metodológicamente la *Trinidad económica* es el *principium cognoscendi* de la teología cristiana, cosa sobre la cual saltó la razón ilustrada de la «filosofía teológica» de los siglos XVIII y XIX, siempre y cuando se preste a Hegel la atención que su *Fenomenología del Espíritu* requiere (cf. pp. 203 ss.): en ella la vida humana aparece como *momento de la vida económico-trinitaria de Dios*. Algo que ni Schleiermacher acertó a ver, pues para el padre del neoprotestantismo todas las dimensiones de la revelación desarrolladas por la doctrina trinitaria no tienen otra finalidad que la de acentuar la conciencia de absoluta dependencia (cf. el cap. IV: pp. 139-74). El A. se enfrenta con la difícil cuestión de si ha de ser o no considerado Hegel como un teólogo de la Trinidad de Dios, para concluir que, en efecto, el filósofo quiso serlo sin poder lograrlo (p. 212). Se lo impidió la condición ilustrada de su filosofía teológica que habría de chocar frontalmente contra la defensa que hiciera Lutero de la fe cristiana ante el riesgo de su funcionalización tentadora. La racionalización del misterio trinitario por parte de la filosofía surgida en la modernidad encuentra en el balance del autor una clara delimitación y descripción como filosofía teológica no cristiana por no trinitaria. Si para Lutero sólo la teonomía es camino para la verdadera autonomía del hombre, el punto de partida del reformador, de carácter subjetivo, del *deus pro me* permite entender su doctrina de la salvación como heteronomía afirmada en la libertad de la conciencia, que encuentra en la Trinidad inmanente la garantía y el dique de contención contra la autonomía no teónoma. Esto desaparece por completo en Kant (pp. 136-37 ss). Y es que una fundamentación de la religión que quiera tomar en serio el Absoluto, añade García-Tato, no puede prescindir de la condición finita de lo humano, contrapuesta a la realidad de Dios. Justo esta contraposición es la que disuelve de forma anticristiana la introducción en la esencia de Dios de la lógica de lo humano (pp. 236 ss). Si el I<sup>er</sup> Concilio Vaticano, contra la pretensión de todo racionalismo, ha reivindicado la ineludible condición sobrenatural de la Trinidad de Dios (misterio revelado!) como principio de toda teología cristiana, Carlos Barth ha ensayado una teología de la revelación que hunde, con energía desconocida en la teología moderna cristiana, sus raíces en la Trinidad divina.

Los dos trabajos últimos indicados más arriba se centran en puntos diversos de la II<sup>a</sup> Parte de la obra (*La doctrina trinitaria de Carlos Barth como principio estructural de la dogmática*: pp. 245-683). Esta parte consta de cuatro capítulos, en los cuales el A. quiere abordar la construcción de la dogmática barthiana desde el principio enunciado: mostrar cómo, en efecto, dicho principio permite la construcción de su dogmática como dogmá-

tica cristiana. En oposición al neoprottestantismo, heredero de la tradición ilustrada, la teología ha de construirse sobre el objeto que le ofrece la única exégesis posible: la teológico-sistemática, vehículo adecuado para el acceso al contenido revelado. Así el cap. I parte de la Palabra divina como criterio de la dogmática con el fin de alcanzar su contenido (= la Trinidad de Dios). Alcanzado éste, el contenido de la Palabra, objeto de la teología, se torna criterio del teologizar. La Palabra como única mediación *actual* de Dios cierra el camino a la *analogia entis*, que ha de ser sustituida por la barthiana *analogia fidei*. El cap. II pone en relación cristología y doctrina trinitaria; y es de destacar tanto el epígrafe dedicado a la relación que Barth establece entre Trinidad inmanente y nacimiento virginal, así como el dedicado a la unión hipostática (pp. 461-82). El primero afirma la primacía de la gracia: Barth ve así en la mariología católica el principio extra-trinitario que hace peligrar la cristianía de la ortodoxia bíblica protestante. El epígrafe segundo permite comprender la resistencia de Barth contra el adopcionismo cristológico de las diversas tendencias teológicas de corte herético o cuasi-herético, pues en él encontramos también un principio extra-trinitario determinante del objeto de la teología: la actuación salvífica de Dios en virtud del dinamismo divino de la Trinidad inmanente. El cap. III parece ser más formal, pero el tratamiento que hace García-Tato del pensamiento trinitario barthiano exige a esta altura de la exposición emprendida esta reflexión: ¿cómo queda, en consecuencia, delimitado el principio hermenéutico de la teología trinitaria de Barth? Como autointerpretación de Dios (por sí mismo) en Cristo expresada en la palabra de la Escritura (pp. 492 ss. y 505 ss.). El cap. IV y último explora la doctrina trinitaria como principio estructural de la dogmática como concentración final de los resultados que ha ido arrojando la investigación (cf. la exposición que el A. hace en DiEc 19-1984, páginas 50 ss.). La exploración de la «ontología trinitaria» permite a Barth establecer en la Trinidad inmanente de Dios tanto el sujeto, como el acto y objeto de la revelación divina. Con ello el A. pretende mostrar cómo la cristología no es para el teólogo reformado una reflexión posible al margen de la trinitaria, pues la doctrina trinitaria es el presupuesto de la cristología; y, por ello mismo, la negación de toda antropologización del acontecimiento de la revelación.

La obra de García-Tato cumple su papel: se suma a las ya no escasas disertaciones de los teólogos españoles sobre la teología protestante contemporánea, con brillantez y competencia. Aunque el tono general de la obra es fundamentalmente expositivo, el ritmo de la misma procede por síntesis progresivas de la sistemática barthiana, en la cual se avanza hasta el núcleo con método y rigor. Por otra parte la contextualización previa a la aproximación a la dogmática del teólogo suizo sirve como contrapunto de la exposición de su pensamiento, que permite la claridad y distinción que ésta exige.

6. y 7. Las dos obras que siguen no son novedad alguna en sí mismas. Se trata de una reedición, en el caso de la primera,

y de una traducción. La reedición, por fin es la del bien estimado libro de F. Wendel sobre Calvino (fuentes y evolución de su pensamiento religioso). El original es una edición de PUF (Paris 1950), que fue incluida en su día en la col. *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg* (n. 41). Hacía años que estaba agotada y ahora nos la ofrece *Labor et fides* (revisada y aumentada), en la col. *Histoire et société* (n. 9), con un prefacio de R. Stauffer. A la bibliografía original de Wendel, Stauffer ha añadido un *suplemento bibliográfico* (pp. 284-88); del propio Wendel son unas *adiciones y correcciones* (pp. 289-93), que completan las notas y corrigen o amplían el texto de la obra, que consta también de un *índice analítico* (pp. 295-300), ya incluido en la edición original. Está concebida la obra en *dos partes*: la *primera* comprende la biografía de Calvino concebida en su condición de soporte de la trayectoria espiritual y literaria del reformador de Ginebra. La *segunda* analiza la *doctrina teológica* de Calvino. Se trata de un libro conocido en su valor y hace tiempo se esperaba su reedición.

La traducción es la realizada por Sígueme del libro *Predigten* de Carlos Barth, originalmente publicado en 1979 por el *Theologischer Verlag* de Zurich y ahora traducido por Basili Girbau al español. La obra es una obra menor del gran teólogo reformado, que junto a otras del mismo estilo van apareciendo en nuestra lengua, sin que todavía se haya emprendido, sin embargo, la traducción de la *Dogmática eclesial*, ni tampoco la *Dogmática cristológica*. Estos sermones no deben confundirse con los publicados de la época de juventud, cuando Barth era joven párroco en Safenwil, de los años 1913-1914, publicados en la sección primera de la edición de sus *Obras completas* emprendida por la editorial antes mencionada. Estos sermones son los de sus años de teólogo, recogidos en la edición de las o.c. en un tercer volumen, que comprende las predicaciones de Barth desde 1954. Los otros dos volúmenes obedecen al periodo de 1921-1935 (años de Alemania) y al de su estancia en Basilea hasta la interrupción de su predicación, salvo alguna excepción siempre fuera de Basilea, que abarca los años 1947-1954. Estos sermones fueron pronunciados todos en la cárcel de Basilea, que tanta impresión debió causar a Barth después de su primera predicación en ella, salvo alguna excepción. El volumen recoge dos antologías de sermones: los sermones «Liberación para los cautivos» (1959) y los de «Invócame» (1965), que comprenden juntos 28 sermones, a los que se añade uno ocasional, de esa época (en la capilla Bruderholz de Basilea) y los guiones-reflexión para las festividades de la Iglesia, que se incluyen en una segunda parte del volumen. El editor H. Stoevesadt nos informa del procedimiento de Barth: elaboración de guiones sobre hojas DIN A 5, que después de elaborar a máquina corregía y añadía o subrayaba; predicación libre, que era copiada taquigráficamente por su colaboradora, Charlotte von Kirschbaum, que el mismo domingo de la predicación, después de la misma, mecanografiaba. Barth

volvía sobre el texto, que al fin pasaba su colaboradora a limpio y Barth podía enviar a la cárcel de nuevo o distribuir y enviar ocasionalmente a otros lugares.

8. *Pour que l'homme devienne Dieu* es una relectura de toda la dogmática cristiana, conforme la ha venido entendiendo la tradición occidental, a la luz de la tradición oriental que F. Brune estima que ha conservado y prolongado en Occidente la tradición mística. El A., profesor de dogmática en los seminarios de Nantes, Rodez y Bayeux, no sólo tiene una información rica y diferenciada de los problemas que aborda, sino que ha madurado sus posibles soluciones contando tanto con la especulación teológica como con la experiencia mística que sustenta toda existencia cristiana auténtica. Concebida la obra en *siete capítulos*, la gradación temática de los mismos avanza del modo siguiente: el cap. I entiende y expone la revelación divina como la manifestación del misterio intratrinitario, verdadero misterio de amor y fuente del amor. Tras aquilatar los conceptos de naturaleza y persona, el A. se adentra en la relación que realidad trinitaria de Dios supone entre personas. Sólo el concepto de persona permite sustentar la noción de Dios (no aristotélica) que hará posible un discurso sobre el sufrimiento de Dios. Discurso que adquiere su contexto en la teología de la creación, objeto del cap. II, en el cual el A. tiene inevitablemente que plantear el problema del mal. El cap. III atiende a la cuestión del pecado: que no es un error, tampoco una imperfección; sino la preferencia de sí mismo por oposición al amor. Es en el marco de la acción-respuesta (o reacción) que lleva consigo la relación interpersonal donde debe plantearse el mal que produce el pecado y los efectos destructivos que afectan a la persona que ama al pecador: ¡aquí el dolor de Dios! El P. Brune toca ya la difícil cuestión: se debe hablar de un cierto dolor incluso del Padre, sin por ello caer en algún tipo de patripasianismo herético. Para explicarlo el A. se ve obligado a desarrollar el cap. IV sobre la encarnación de Dios en Cristo. El cap. V prolongará la reflexión al volverse los resultados del sufrimiento por amor: la resurrección. El A., sin embargo, sólo aborda el «misterio del sufrimiento de Cristo», tema capital en la estructura de toda la obra, en el cap. VI, que al igual que los dos anteriores se hallan intitolados: *Pasión y muerte del Amor: Dios se hace hombre*. Brune pasa sobre los esquemas de *sustitución* (sufrimiento vicario) y *ejemplaridad* (cf. *ad hoc* lo dicho sobre la obra de Wenz más arriba), sobre los mismos esquemas de *inclusión* (en Cristo, resumen y explanación perfecta de la naturaleza humana; en su sufrimiento se ha realizado la redención de la naturaleza del hombre pecador), para adentrarse en la trayectoria de la Patrística, el testimonio de la iconografía y el de la mística. Tradición oriental y occidental pasan ante el lector consideradas en su «unilateralidad» y complementariedad recíproca. Ni que decir tiene que el A. hace de la tradición oriental y mística correctivo del esquema asaz juricista occidental de la soteriología medieval y moderna. El cap. VII concluye la reflexión completando en su propia intitolación los dos miembros de la proposición agustiniana que

sirve para «subtitular» la obra: «Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a hacerse Dios». Brune, por eso, coloca el cap. último bajo el epígrafe siguiente: *El triunfo del Amor: el hombre se hace Dios*. En él se trata de una reflexión final sobre la tradición la Escolástica y el racionalismo de otras corrientes modernas de la teología, con la «exhortación» de Brune de retornar al punto en el que la divergencia de las tradiciones oriental y occidental condujo a una práctica teológica infecunda en su unilateralidad.

Una obra muy sugestiva, de profundo alcance teológico y de interés tanto teológico como espiritual. Es obra de madurez, sin duda alguna; posible después de una larga trayectoria de lectura y reflexión propia de quien ha hecho de la teología camino de profundización en el ser del cristianismo y de la identidad que lo define. Una obra que evidencia, por lo demás, el renovado interés de la soteriología, después que la modernidad y su *pathos* antidolorista parecen hacer difícil la comprensión del sufrimiento de Cristo como *causa salutis* del mundo.

9. En 1984 aparecía al fin la traducción española del muy importante libro del teólogo de Tübinga Eberhard Jüngel: *Dios como misterio del mundo*. Una obra sobre Dios que ha causado una profunda impresión y ha motivado, desde su publicación por la editorial Mohr (P. Siebeck), en 1977, en el idioma original, el alemán, comentarios y reacciones diversas; dando origen a una amplia reflexión sobre la naturaleza y alcance del discurso sobre Dios. No se sabe bien por qué la editorial salmantina Sigue-me no ha conservado el subtítulo original de la obra, tal como salió de su autor y fue editada, sin corrección hasta la tercera edición al menos de 1978 (sobre la cual se ha hecho la traducción española): *Para una fundamentación de la teología del Crucificado en la disputa entre teísmo y ateísmo*.

DiEc 14-1979, pp. 71-100 publicó ya un amplio comentario a la obra de Jüngel, donde se da cuenta de la caída del Dios metafísico, de la cual quiere levantar acta Jüngel; así como del planteamiento de la *cogitabilidad de Dios*, que éste sólo ve posible desde la misma muerte de Dios que sólo puede penetrar la fe. Jüngel se esfuerza por «aprovechar» la tradición filosófica de la muerte de Dios (desde Hegel y el idealismo alemán hasta Feuerbach y Nietzsche) para sentar la tesis de la inviabilidad de un discurso de Dios que parta del mundo y, quiérase o no, desde la contingencia que busca razón de sí misma; aunque esta contingencia se exprese y esté presente vivisimamente en la subjetividad que quiere pensarse como principio del mundo (idealismo) y penetrar, por ello en el ser de Dios. La única manifestación de Dios en su mundo que permite la cogitabilidad de Dios es la que determina la tradición protestante de la *revelatio sub specie contraria de Dios*, rota toda certeza metafísica acerca de Dios. La «unión de Dios con la caducidad» es el principio de toda cogitabilidad de Dios según Jüngel; y ello sólo hace posible un hablar análogo sobre Dios que es ciertamente el de la fe y no el de la metafísica. Con ello Jüngel no se cuelga sin más del

carro barthiano de la crítica a la analogía, como lo ha hecho la nueva teología evangélica, polemizando con el catolicismo «llevada generalmente con desconocimiento asombroso y ligereza aterradora» (p. 363). La analogía no encierra los *relata*, dice Jüngel, bajo la misma condición entitativa de la realidad, pues estriba en su naturaleza *loquial* y *no-loquial* al mismo tiempo. El problema está, ciertamente, en saber qué se quiere decir cuando se reconvierte la analogía del ser en analogía de la fe. La verdad es que Jüngel difícilmente puede soslayar una ontología del lenguaje en la cual también se alcanza la verdad del ser. Esta semejanza en la desemejanza que alberga el lenguaje sobre Dios como *logos tou staurou* (palabra de la cruz) entrega así, según Jüngel, a la fe el establecimiento de la *co-rrespondencia analógica*. La encarnación es el contenido del Evangelio y la unión de diversos que la encarnación representa es entregada a la fe que ve en Evangelio la analogía loquial de Dios. El principio de la justificación por la sola fe sigue operando luteranamente en todo el libro del teólogo de Tubinga como verdadero *criticulus stantis et cadentis ecclesiae*; no cabe la menor duda. Su análisis de la analogía resulta uno de los más sugerentes realizados en el campo de la teología evangélica después de Barth. El concepto de *metáfora* adquiere ahora un alcance cognitivo que difícilmente se puede sostener sin la correspondencia que el lenguaje supone en realidad, en la misma verdad del ser de Dios sobre el que se pronuncia el *logos tou staurou*. ¿Piensa Jüngel que lo que no resuelve el concepto lo resolverá la metáfora? Lo parece, pero apunta al ser personal de Dios y del hombre para establecer la esfera de correspondencia «atrapada» a pesar de todo en el lenguaje. Dicho de otra forma, Jüngel apunta a la libertad y al amor como principio determinante de la correspondencia; esto es, a la realidad personal, común y diversa al ser de Dios y del hombre. No podemos adentrarnos aquí en el debate, ya acotado en el lugar dicho por esta revista.

Sí diremos, sin embargo, que la traducción de la obra que nos ofrece la editorial Sigueme resulta bastante insatisfactoria. Son muchas las cosas que llaman la atención en el esfuerzo, sin duda enorme, realizado por Fernando Carlos Vevia para lograr una versión que resulta farragosa, en exceso hermenéutica y, en ocasiones, muy reiterativa; de forma que el lector de español que no tenga el original a mano (en el caso de que pueda leer el alemán) tendrá dificultades para saber hasta dónde está ante el texto de Jüngel y donde comienza la interpretación ofrecida en la versión del traductor. Soy consciente de que éste ha buscado el *maximum* de fidelidad, pero tal vez eso mismo le ha traicionado en parte. Permitanseme dos anotaciones como muestras de lo problemático del esfuerzo. Qué duda cabe que los neologismos (¡mucho más en filosofía!) son inevitables, pero hay que contar con lo ya hecho y aceptado. ¿Por qué traducir *das Seiende* por *el seyente*, cuando se habla en filosofía siempre del *ente*? Por otra parte, la misma filosofía lingüística ha permitido aquilatar algunas expresiones, que ciertamente son de difícil traducción, como p. ej. *Sprachvorgang* e incluso *Sprachereignis*;



se ha introducido la versión de *acontecimiento del lenguaje* (e incluso *suceso*) o bien *locuencial*. Hablar de *proceso lingüístico* o *loquial* (o *no-loquial*) es complicar innecesariamente las cosas.

Todavía unas observaciones finales sobre la grafía (¿ortográfica?) de la obra, que afecta igualmente a las demás publicaciones de esta editorial. Evidentemente, hay que hacer opciones y hoy las industrias gráficas no permiten muchos excesos, pero hay cosas que parecen injustificadas. ¿Por qué se ha de establecer una regla inamovible sobre la —al parecer— conveniencia de escribir todos los adjetivos calificativos en minúscula? ¿No hay casos en que tales adjetivos forman ya sustantivos un sola realidad con el nombre que califican? Si estos son nombres propios y, si el hombre es el de Dios, ¿por qué mantener la minúscula? Me estoy refiriendo al *Espíritu Santo* (no al *Espíritu santo*). Lo mismo quisiera decir de la *Iglesia* (y no de las *iglesias*, ya individuadas o genéricamente nombradas). Sígueme debería tener en cuenta el valor simbólico de algunas opciones, entre ellas también ésta.

A. González-Montes