

## RECENSIONES

*Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades (1964-1984). Con Anexos de Grupos no oficiales del Diálogo Teológico Interconfesional.* Edición, introducción, notas e índices de A. GONZALEZ MONTES (Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, n. 12: Universidad Pontificia de Salamanca 1986) 1009 más i-lxiii pp., en rústica y geltex.

Es una colección documental que recoge veinte años de diálogo ecuménico postconciliar, ordenados en bloques. Se trata de los documentos de las Comisiones Interconfesionales y las Comisiones mixtas de la Iglesia Católica y de las otras Iglesias Cristianas, así como los documentos relativos a las declaraciones de sus autoridades. Pero no es una simple colección documental; se trata —y ahí radica su singular valor—, de una presentación ordenada temática y cronológicamente y, al mismo tiempo, de una perfecta edición que tiene un aparato crítico acompañando la documentación. Cuenta con unas amplias y luminosas introducciones históricas y doctrinales que sitúan la documentación como tal, y en las que se hace una valoración global de todo el diálogo, así como de aquellos núcleos centrales del mismo, que hoy sostiene la Iglesia Católica con las otras Iglesias Cristianas. Por tanto, incluye los siguientes grupos documentales: I. Diálogo Anglicano-Católico (pp. 1-120); II. Consejo Ecuménico de las Iglesias-Iglesia Católica (pp. 121-244); III. Discípulos de Cristo-Iglesia Católica (pp. 245-61); IV. Diálogo Luterano-Católico (pp. 263-391); V. Metodistas-Iglesia Católica (pp. 393-491); VI. Diálogo Ortodoxo-Católico (pp. 493-539); VII. Pentecostalismo-Iglesia Católica (páginas 541-73); VIII. Diálogo Reformado-Católico (pp. 575-613); Diálogo Luterano-Reformado-Católico (pp. 615-50).

Esta documentación oficial va acompañada de seis bloques

de anexos de carácter oficioso, que agrupan documentos de varios foros de diálogo; y aunque de tal carácter han contribuido grandemente a la labor de las comisiones oficiales, puesto que esos foros oficiosos han sido círculos de estudio de muchos años de profunda reflexión donde, en verdad, se han dado pasos importantes en el diálogo teológico. Por tanto, nos ofrecen las claves de lectura de la documentación oficial y han servido de puente y animación. Frutos de foros como: I Grupo de Dombes (pp. 653-719); II Grupo USA de Luteranos y Católicos en diálogo (pp. 721-81); III Memorandum de los Institutos Ecuménicos Alemanes 1973 (pp. 783-94); IV Fe y Constitución (pp. 795-940); V Iglesia Católica (pp. 941-65), con documentos importantes para precisar la doctrina católica: Comisión Teológica Internacional y Congregación de la Doctrina de la Fe.

Cierran esta voluminosa obra un índice de referencias bíblicas y otro muy completo de materias (pp. 979-1006). El valor máximo que aporta el *Enchiridion Oecumenicum* es poner en manos del lector una edición crítica y ordenada temáticamente del diálogo doctrinal. Imprescindible para Profesores de Teología, pero imprescindible, además, para un conocimiento exacto del diálogo interconfesional doctrinal de todos los responsables de la acción pastoral en orden a la unidad de la Iglesia, estudiantes de Teología, Seminarios y Centros de Formación.

Con el editor, autor y compilador, Profesor de Teología Fundamental y Director del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII» en la Universidad Pontificia de Salamanca, cuya labor ha sido meritisima, han colaborado un equipo de traductores, aunque la revisión de toda la obra es del editor, así como la unificación de estilo y criterio y la compilación documental.

Esta imprescindible obra contribuirá, sin duda ninguna a la causa de la Unidad de la Iglesia, en la misma medida en que facilita el estudio del diálogo ecuménico postconciliar. Por ello su uso es imprescindible en la reflexión teológica y los planteamientos pastorales de las Iglesias.

A. Luengo

A. González Montes, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social* (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios, n. 100: Salamanca 1987) 258 pp.

En los días en que finalizaba el año 1987 salía a la luz la nueva monografía del profesor Adolfo González Montes: *Reforma luterana y tradición católica*. La obra, según palabras del mismo autor, representa una penetración en la teología de Lutero y su desarrollo posterior en la tradición luterana. En ella se plantea el problema de la perduración del catolicismo en la reforma luterana buscando la configuración histórica doctrinal y social del luteranismo.

El trabajo viene ofrecido en tres partes que mutuamente se complementan y exigen: I<sup>a</sup>) Reforma y tradición luterana; II<sup>a</sup>) Lutero y la tradición católica; III<sup>a</sup>) El sistema teológico de Lutero y su desarrollo.

En la *primera parte* comienza el autor con un capítulo *primero* señalando el centro dogmático de la reforma y sus tradiciones. La reforma es un movimiento fundamentalmente *doctrinal* de cuyo impulso histórico espiritual surgieron las iglesias protestantes; tal movimiento parte del principio de la *sola Scriptura* rechazando la *mediación eclesiástica* y poniendo en crisis la instancia normativa de la *tradición*. Desde estos presupuestos los reformadores rechazarán el ministerio eclesiástico y la sucesión apostólica en él, a la vez que pretenden ser fieles a la fe apostólica expresada en los símbolos, dando lugar así a una aporía difícilmente resoluble. En esta aporía está en juego la *valoración teológica de la mediación salvífica de la Iglesia*, la cual va a ser la razón de los *antagonismos* que se dan dentro de la reforma, y cuyo máximo exponente viene reflejado en las diferencias entre las corrientes luterana y calvinista.

En un *segundo* capítulo pasa el autor a tratar la permanencia y caducidad de la obra de Lutero, para lo cual da cuenta del problema de la fe objetivamente normada y de la Iglesia como sacramento. A este respecto se observa como Lutero, aunque distingue entre *fides qua* y *fides quae*, no acepta que la salvaguarda del contenido dogmático de la fe sea garantizada bajo la institución del papado.

Otro punto interesante es la relación de Lutero y la historia de la teología protestante, sobre todo en lo que se refiere a la *protesta contemporánea de la teología dialéctica*, que ha querido recuperar el principio cristológico de la soteriología cristiana contra el pelagianismo de la subjetividad y de la historia como proceso del espíritu inmanente en la misma; es decir, volver a afirmar el *solus Christus* como instancia salvífica de la fe.

En lo que se refiere a la cuestión de la modernidad de Lutero y la racionalidad política, aclara el autor que no se puede ver en Lutero un teórico de la ética al gusto de los filósofos ilustrados; y mucho menos al gusto del pensamiento ético de nuestro tiempo, afectado por el *pathos* de la racionalidad surgida de la Ilustración. Por el contrario, Lutero lo que pretende es una exhortación o predicación dirigida a la conciencia cristiana con el propósito de situarla en relación con aquellas dos instancias que normativizan la conducta ética: la voluntad divina expresada en la ley, fundamento de las instituciones determinantes de la vida humana sobre la tierra, y en el Evangelio de la justificación.

En un *tercer* capítulo de esta primera parte se pregunta González Montes por el significado ideal del luteranismo en la configuración del orden social. En su respuesta afirma que las tesis de Weber y Troeltsch pecan de cierta unilateralidad al aproximarse al pensamiento teológico de Lutero. Nuestro autor, contra Weber, cree que el esquema social histórico del luteranismo no confirma la tesis, según la cual la valoración teológica

del mundo, que lleva a la referida ética profesional, constituiría un elemento decisivo para la génesis del capitalismo, aunque confirma que el elemento ideal juega un papel decisivo en la configuración del orden sociopolítico de las colectividades. Así mismo defiende que la influencia de la doctrina de los *dos reinos* sobre la configuración de la sociedad luterana representó más que la ética profesional que se seguía de ella, pues a causa de tal doctrina las colectividades confesionalmente luteranas se mantuvieron impermeables a la influencia de la Ilustración y de la modernidad.

En la *segunda parte* de esta obra se trata de la relación entre Lutero y la tradición católica. Nos encontramos con la parte nuclear del trabajo del autor, pues desde un conocimiento profundo y serio de la obra de Lutero y de la tradición católica busca los elementos que son comunes, como puntos de un posible acercamiento auténticamente ecuménico, a la vez que las diferencias que deben ser superadas.

Cuatro son los capítulos que jalonan esta segunda parte: 1.º La doctrina de Lutero sobre el hombre interior y exterior y la antropología paulina; 2.º Visión y audición como principios hermenéuticos de la Escritura según San Agustín y Martín Lutero; 3.º Fe y razón en el itinerario a Dios: Lutero en confrontación con la tradición escolástica bajomedieval y tomista; 4.º Lutero y la tradición mística de Cristo.

El *primer* capítulo nos ofrece un análisis de la doctrina de los dos reinos en la tradición antropológica luterana y la nueva lectura que se hace de ella, para pasar después a presentar la escatología bíblica y la antropología paulina. Confrontando los elementos luteranos y paulinos, González Montes, en la línea de Duchrow, llega a la siguiente conclusión: el pensamiento de San Pablo y el de Lutero se distancian desde una común concordancia en lo sustancial. La diferencia que señala entre ambos es la siguiente: a) Pablo hace una lectura positiva de las realidades humanas que determinan el comportamiento ético de los sujetos; el reformador ve en ellas un instrumento de Dios *ratione peccati* para el mantenimiento del mundo; b) piensa el autor que una consideración histórico-providencial de los *órdenes* no es suficiente para una toma en serio de la realidad del mundo. c) Por otra parte hace falta una integración de la ética del bien en la que se da la asunción del camino de la Ley en el sentido liberador del Evangelio. d) La teología paulina considera en esta perspectiva evangélica la Ley. e) Finalmente, en Lutero falta la influencia de la soteriología sobre la creación.

Más adelante, en un *segundo* capítulo, viene planteada la relación entre San Agustín y Martín Lutero en torno a la visión y audición como principios hermenéuticos de la Escritura. Parte nuestro autor en este punto de la convicción de que San Agustín hace de la instancia eclesial en la lectura de las Escrituras criterio determinante de su comprensión a la vez que sostiene que Lutero relaciona la fe con la Iglesia aunque su eclesiología es profesada. Tanto para San Agustín como para Lutero la fe constituye el horizonte de la precomprensión de toda lectura

cristiana de la Biblia, pero se diferencian a la hora de concebir la fe como llave de acceso a la Escritura. San Agustín presenta la fe como iluminación y ésta como condición de toda comprensión de la palabra divina, pero tal acceso a la visión desde la iluminación sigue a la audición de la palabra salvadora del Evangelio que guarda y proclama la Iglesia, la cual es *ministro* de la palabra divina. Sin embargo, para Lutero lo fundamental es la *intencionalidad soteriológica de la palabra* dada en el hecho desnudo de su proclamación; él ve en la opción dogmática expresada en la justificación por la sola fe la instancia última de toda hermenéutica bíblica.

Desde aquí nos muestra el autor la contraposición entre *dialéctica* y *participación*, pues mientras en San Agustín la Encarnación del Verbo de Dios encuentra su fundamentación teológica en el dinamismo divino de la *accommodatio*, en el reformador esa fundamentación debe ser vista en la naturaleza de la fe como resolución de contrarios, fuerza en la debilidad e importancia de la muerte y vencimiento sobre ellas. De este modo observamos como el obispo de Hipona acepta la sacramentalidad del texto bíblico y la función hermenéutica de la tradición mientras que Lutero desde su dualismo, concretado en la dialéctica entre ley y Evangelio, niega estos dos puntos.

Avanzando en la reflexión, el profesor salmantino se adentra en la cuestión sobre la fe y la razón en el itinerario a Dios. Aquí analiza el pensamiento luterano confrontándolo con la tradición escolástica bajomedieval y tomista. La pregunta clave de este *tercer* capítulo es cómo puede aceptarse que Lutero ofrece una concepción de la razón capaz de hacer del hombre un oyente de la revelación si no admite otro uso de la razón que el que a ésta le confiere su condición de *ratio christiana*; ¿qué es lo que distancia el planteamiento luterano a este respecto del catolicismo medieval y de la tradición católica?

Lutero defiende dos modalidades del conocimiento (*cognitio*) de Dios: *legalis* (exterior y cosmológico) y *evangelica* (interior, teológico); desde esta perspectiva defiende que el uso correcto de la razón sólo es posible desde el interior de la fe, y que cualquier otro uso de ella (*theologia rationalis* o *naturalis*) está contra la teología de la revelación ofrecida en la Escritura (*theologia crucis*). Nos encontramos pues con una actitud de desconfianza ante la realidad del mundo, marcada infralapsariamente por las consecuencias del pecado. Por otra parte, la relación entre razón y fe debe verse dentro de la dialéctica ley y Evangelio que en su relación encierra un presupuesto racional: la percepción de la ley como condición de supervivencia para el hombre y su origen divino.

Ve el autor como supuestos filosóficos del planteamiento de Lutero su filiación occamista, aunque el reformador se muestre contrario a tal pensamiento cuando se interfiere con el aristotelismo.

En lo que se refiere al conocimiento de Dios en la tradición tomista, una vez analizada la teología y la ontología de Tomás de Aquino, el autor afirma que la utilización que éste hace de

Aristóteles no sacrifica a la razón la gratuidad de la revelación y que ésta afecta a la realidad intramundana del hombre y, en consecuencia, debe ser de alguna forma *decible*. Además el principio analógico que defiende Santo Tomás posibilita entender la obra de la gracia como la transformación del hombre, necesaria para que éste pueda alcanzar su propio fin de comunión con Dios mediante la «elevación al orden sobrenatural». Desde esta perspectiva no cabe la acusación de pelagianismo.

Por consiguiente la diferencia que se establece entre estos dos pensamientos viene determinada por la comprensión que tienen de la relación entre criatura y creador, la cual en Lutero está determinada por el occamismo.

Termina esta segunda parte con un capítulo dedicado a Lutero y la tradición mística de Cristo. En primer lugar el profesor González Montes da cuenta de cómo en la actualidad se plantea la confluencia del occamismo y la tradición mística para atender a la reformulación de la mística de Cristo por parte de Lutero, el cual pasa en su experiencia de una mística de la imitación de Cristo a una mística de conformación con él. La clave de este cambio reformador hay que buscarla en la cristología luterana que favorece una mística de Cristo como *comunión con Dios revelado «sub specie» contraria*; es en la cruz donde se opera el «trueque y duelo maravilloso», es decir, la «*conformitas cum Christo*» otorgada al pecador como *opus alienum*, frente a la *imitatio Christi* como *opus proprium*. Entra aquí el autor en un análisis profundo de la mística luterana destacando como para Lutero la crucifixión no es tanto *meta ejemplar* del seguimiento de Cristo sino la realización de un acontecimiento cuyo efecto se deja sentir en el hombre, pues la muerte de Cristo realiza la salvación de la muerte (corporal) del alma a la vez que provoca la muerte (espiritual) del alma al pecado. Desde esta mística nupcial de intercambio Lutero llega a permutar la compasión de Cristo sufriente y crucificado por la compasión del hombre pecador reconocido en el dolor de Cristo muerto bajo la cólera de Dios, descubriendo en la fealdad de la pasión la belleza oculta de la divinidad del Verbo, en la cual queda rescatado el hombre pecador de su horrible situación.

Concluye el autor este capítulo *cuarto* dedicado a la mística luterana afirmando que para el reformador, aunque real, el efecto salvífico de la predicación y consideración piadosa de la pasión de Cristo o es más *noético* que ontológico, y en cuanto tal místicamente vivenciado.

Una *tercera parte* culmina esta obra presentando el sistema teológico de Lutero y su desarrollo. Comienza el profesor salmantino dándonos unas claves de interpretación para poder comprender objetivamente la reforma y destaca que ésta fue un acontecimiento histórico espiritual, *doctrinal* y *religioso*; que el «cambio reformador» de Lutero tiene que ver con la *formulación cristológica de la salvación del pecador por la justicia de Dios manifestada en Cristo crucificado* y que Lutero depende en muy alto grado de su *particular recepción del pensamiento cristiano bajomedieval*. Desde estas claves el *primer* capítulo

presenta una posible sistematización de la posición doctrinal luterana: a) centro doctrinal y horizonte hermenéutico: la justificación por la sola fe (antropología teológica); b) la afirmación de la *sola scriptura* (teología fundamental); c) la afirmación del *solus Christus* (eclesiología y sacramentología).

Respecto al desarrollo doctrinal se detiene en la radicalización de la mediación cristológica y la Iglesia en cuanto mediación sacramental e instancia de salvación.

Terminando la obra nos encontramos *dos capítulos* más que tocan sendas cuestiones esenciales: la doctrina de la justificación y su desarrollo en el luteranismo y la eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica. En lo que respecta a la doctrina de la justificación, el autor, fijándose en la Confesión de Ausburgo, apuesta por una lectura de ésta que puede ser asumida desde una conciencia católica; y en lo que concierne a la eclesiología, después de una reflexión sería de los puntos más importantes, el autor piensa que se está dando un proceso de mutua aproximación en el cual la Iglesia católica reivindica, en fidelidad a lo que cree pertenece al acervo tradicional de la fe en la Iglesia, el elemento determinante de una comprensión teológicamente adecuada de la sacramentalidad de la *ecclesia Christi*, cual es el que representa el ministerio ordenado para servicio y garantía de la Palabra divina, a la cual sirve y bajo la cual se halla.

Hasta aquí hemos presentado el contenido de la obra en cuestión, y no queremos terminar sin manifestar nuestra impresión ante ella. Entre los calificativos que se le pueden aplicar queremos destacar los siguientes: *ecuménica, objetiva y actual*.

Creemos que es *ecuménica* en el sentido pleno del término, pues no hay verdadero ecumenismo si no se hace desde la búsqueda de la verdad limpia en ambas partes, y pensamos que el profesor González Montes investiga sin prejuicios intentando conocer a fondo tanto la tradición católica como la luterana. Por tanto, la obra nos parece un gran paso hacia adelante en el encuentro ecuménico. En este sentido el autor no hace sino exteriorizar lo que forma parte de sus sentimientos y de su vocación teológica.

También afirmamos que es *objetiva*. Si algo ha enturbiado la unión cristiana ha sido precisamente el creerse en posesión de toda la verdad acusando sin más de falsedad todo lo que proponía el hermano separado; hoy, sin embargo, y gracias al II Concilio Vaticano, la línea es muy distinta pues se trabaja desde y hacia la comunión. Nuestro autor ha realizado un trabajo que consideramos importantísimo, pues a lo largo de su obra nos va presentando en el texto y en las abundantes notas tanto la investigación última católica como la protestante; su objetividad en el conocimiento de las distintas posturas es una gran aportación para que podamos conocer las verdaderas dimensiones de la problemática ecuménica actual y los avances realizados por ambas partes en la línea de la unión.

Pero además es una obra de *investigación* creativa, no se reduce a repeticiones de tesis conocidas en torno a la reforma,

sino que, por el contrario, se nos presenta una visión nueva y profunda que recoge lo positivo de la investigación realizada hasta ahora a la vez que avanza entrando en puntos nuevos que ayudan a conocer las verdades raíces comunes y los verdaderos elementos de diferenciación; sólo de este modo se puede avanzar hacia la unidad en la verdad que es la única que debe vencer.

Por otro lado hemos de destacar su *actualidad*, y ésta en un doble sentido, es decir, a) por lo que respecta al movimiento ecuménico que avanza a pasos agigantados, gracias a Dios; b) y por el seguimiento que este teólogo español, como miembro de ese movimiento y como testigo, viene realizando. Esta obra es un ejemplo claro de cómo nuestro autor conoce profundamente los trabajos que se vienen realizando en el campo ecuménico y cómo está implicado en ellos.

Por consiguiente, creemos que cualquier trabajo que esté en la línea del ecumenismo, y más concretamente de la relación entre la reforma luterana y la tradición católica, no podrá ser completo si no tiene en cuenta esta obra que es fruto de una auténtica investigación de un teólogo católico ecuménico.

José Moreno Losada

*La divine liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Edition bilingüe grec-français commentée (Editions Tertios, Ginebra-Tesalónica 1986) 327 pp.

*La divine liturgie de Saint Jean Chrysostome*. Edition française commentée (Editions Tertios, Ginebra-Tesalónica 1986) 173 pp.

Con el fin de responder a una necesidad, cada vez más imperiosa, de los fieles, dado que la celebración de la divina liturgia, la experiencia del encuentro con el Señor de la fe, sigue siendo la mayor experiencia espiritual del hombre, la Metropoliá de Suiza ha editado una versión bilingüe griego-francés de la divina liturgia de San Juan Crisóstomo con la que espera «contribuir a la edificación de sus fieles, a la comunión de la fe, y al vínculo del amor».

Esta edición, prologada por Su Eminencia el Metropolita Damaskinos de Suiza, se ofrece al lector en dos volúmenes: uno bilingüe en la que puede confrontar los textos griego y francés, y otro sólo en francés, destinada a facilitar la participación del pueblo en la celebración de la liturgia. Tanto la tipografía como la introducción y los comentarios del Rvdmo. Archimandrita Vasilios Karayiana, vicario episcopal general del arzobispado, son comunes.

La introducción, una verdadera catequesis sobre la liturgia, breve, sencilla y sistemática proporciona al lector los datos básicos para la comprensión de la misma. Mediante el análisis y la explicación de los pasos sucesivos lo inicia en la inteligencia



de los misterios que se celebran: cuál es el sentido de la liturgia como anuncio y espera del Mesías, como realización de la economía de la salvación por la Encarnación de Cristo y como anticipo escatológico de la perfección del Reino de Dios; el carácter de la liturgia, soteriológico, pues tiene como fin la redención y salvación del hombre; dogmático, pues los fieles, durante la celebración de la liturgia expresan de manera doxológica su experiencia de fe definida por el dogma; y moral, ya que, la palabra de Dios modela al hombre entero y la celebración de la liturgia no queda limitada al lugar de la celebración sino que se refleja en la vida cotidiana de los miembros de la Iglesia. Finalmente, insiste en la responsabilidad personal de cada fiel en la liturgia, ofrenda de paz y reconciliación entre Dios y el hombre.

Una lámina del icono de San Juan Crisóstomo, tomada de un códice del año 684 conservado en el monasterio de san Dionisio del Monte Atos, sirve de pórtico a esta edición bellamente presentada. La tipografía del texto litúrgico, enmarcado, que destaque claramente las rúbricas del texto, favorece la comprensión y la lectura y permite al lector concentrarse en el diálogo entre el sacerdote y el pueblo para participar así más plenamente en la celebración de la divina liturgia. Sería deseable que pronto pudiéramos contar con este texto en español en un trabajo de esta calidad.

Rosa Herrera

S. Ojeda Cárcamo, *Un método de análisis teológico-pastoral. Una aproximación socio-religiosa a las acciones pastorales de la Iglesia Evangélica Española* (Madrid 1988) I-XII más 513 pp.

Se trata de una disertación doctoral, defendida brillantemente en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca por su autor, el Dr. Sergio Ojeda Cárcamo, pastor presbiteriano de la Iglesia Evangélica Española. Como dice el subtítulo de este trabajo de investigación, estamos ante dos parámetros de análisis: el sociológico y el teológico. Llevado del método del análisis estadístico hasta resultados «cuantificables», el autor trata de extraer las pertinentes pautas de análisis teológico que le permitan sistematizar la naturaleza doctrinal que sustentan las acciones pastorales de la IEE y su verdadero alcance pastoral. Así, después de marcar los propósitos del trabajo, confecciona cuatro capítulos del tenor siguiente: el *primero*, de carácter histórico, sobre el origen de la IEE, poniéndola en relación con la naturaleza de los comienzos del protestantismo decimonónico español, de tipo fundamentalmente disidente del catolicismo nacional español. De modo que la posibilidad de su legitimación dependía de la apertura democrática de las constituciones españolas. Resulta interesante constatar el carácter asimismo «extranjero» de la misión protestante

en España y las dificultades derivadas de la ordenación jurídica de la sociedad española «nacional-católica».

El capítulo *segundo* es de tipo «confesional». ¿Cuál es la identidad teológica de la IEE? El autor va desggranando el *corpus* de fe de la IEE (Escrituras, teología, antropología, ecle-siología, cristología, escatología, sacramentos), para pulsar la «vocación ecuménica» de la IEE y su proyección misionera. He de decir al respecto que el autor no entra en el análisis entre la comprensión de la misión por parte de la IEE en una so-ciedad ya confesionalmente católica (sociológicamente hablando) y la cuestión del proselitismo, tal y como el asunto ha sido tratado ecuménicamente por los documentos del Grupo Mixto de Trabajo del Consejo Ecuménico de las Iglesias y la Iglesia Católica. Esto a pesar de las aclaraciones aducidas a propósito del ecumenismo. El autor se refiere asimismo a la liturgia y a la organización de la IEE. La estructura presbiteriana y sinodal es descrita con detalle, acompañada de los gráficos geográficos correspondientes. El capítulo *tercero* está dedicado al análisis socio-religioso de la realidad de la fe y la práctica de la IEE. Se llama «iglesia local» a la congregación local, se describen sus propósitos, su organización y acción misionera, para pasar a analizar las motivaciones que rigen el ejercicio del ministerio pastoral. El perfil del ministro se describe así: pastor de almas, teólogo e intérprete de la misión y administrador y coordinador de programas. El resto del capítulo toma el pulso a la realidad sociológica de la población eclesial de la IEE. No deja de ser llamativo el que el autor se acerque mediante encuestas (so-ciología aplicada) al pulso real de la IEE. ¿No cabe el discernimiento más teológicamente fundado sobre el resultado de las encuestas? Es cierto que se hace, pero entiendo que de forma algo deficitaria. Precisamente cuando se toca la cuestión de la «evangelización» no vale sólo apelar a los datos de la sociología. Así y volviendo sobre la cuestión del proselitismo, se dice en las pp. 135 s. que «la evangelización, bien entendida y no como proselitismo, no ha tenido mucha propagación y no ha llegado, aparentemente, a ser fundamental para la IEE en la península». Pero, ¿con qué criterios teológicos se establece la tarea misio-nera? Superada una actitud proselitista, ¿qué relación puede establecerse entre reevangelización de la sociedad española y predicación evangélica (confesional)? ¿Se halla o no vinculada la evangelización deseada a la crítica histórica del catolicismo sociológico? ¿Cuál es la diferencia entre ésta y la reconsideración teológica del catolicismo como confesión? Estas preguntas deben ser aclaradas para no hablar de forma general sobre evangelización, sin otro contenido que el de re Cristianizar, pero eso ¿qué significa? Se dice que una de las causas del que puede ser considerado *déficit* de evangelización de la IEE estriba en las características de la tradición reformada como tal («miedo a la historia; el refugiarse en una posición nostálgica que lleva a las comunidades a replegarse sobre sí mismas», p. 135). Pues bien, ¿qué relación guarda esta trayectoria con las posibilidades que para la evangelización puede ofrecer un país que no es religiosamente pluralista desde el punto de vista sociológico?

Esa relación ¿quedará explicada por la sola relación entre mayorías y minorías o tal vez obedece también a causas de orden teológico? En definitiva, se preguntaría aquí por los corrimientos de perspectiva teológica que se han realizado a partir de la evolución histórico-espiritual del catolicismo en España, sobre todo después del Vaticano II. El autor se fija en la naturaleza (tipología) de las iglesias protestantes (p. 136), pero no aborda estas cuestiones, a mi juicio importantes para un problema como el que estudia y que he querido elegir como cala de análisis en su disertación. Algunos puntos relativos a la naturaleza de las iglesias protestantes se desarrollan muy bien como es el caso de la proclividad a la fraternidad (pp. 139 ss.).

El capítulo *cuarto* está dedicado al ministerio en la IEE. En él se esbozan las notas del ministerio reformado. Importa destacar la afirmación del autor, que evita muchas confusiones entre católicos mal informados: «En la reflexión reformada sobre el ministerio, éste, en su naturaleza más íntima es de implantación cristológica más que eclesiológica. Los ministros son de la Iglesia en su sentido amplio; estrictamente son ministros de Cristo en y para la Iglesia (y en consecuencia para el mundo) (p. 236). Desde esta importante afirmación, en efecto, se desarrolla en la disertación el fundamento eclesiológico del ministerio, lo cual permite valorar ecuménicamente de forma bien positiva posturas históricamente difíciles de conciliar con las tesis católicas. El autor pasa a desarrollar la concepción del ministerio confesionalmente determinada en la IEE (pp. 240 ss. y 259 ss. en especial). De este modo se adentra después en análisis más sociológicos, con ánimo de penetración pastoral en la relación «ministerio-laicado». Finalmente se presta atención a la imagen y función del pastor protestante en la IEE. Se dedican algunas páginas finales (325-338) a extraer algunas conclusiones del análisis realizado, que permitan tipificar la naturaleza de la IEE en la sociología de las iglesias cristianas. Una serie de apéndices ofrecen algunos cuadros estadísticos, encuestas y gráficos, que permiten una buena aproximación a los materiales con los que se ha trabajado desde el punto de vista sociológico.

Estamos ante una opción legítima de trabajo, pero que ganaría bastante, incluso pastoralmente, si se tuvieran en cuenta algunos elementos teológico-dogmáticos obligados, que en este caso tienen que ver con la práctica comparada de la dogmática. Mas se trata de opciones metodológicas. El trabajo es bueno y representa una aproximación a la realidad de la IEE de gran valor. También una contribución ecuménica, pues aporta datos para el conocimiento real del protestantismo español que los católicos necesitan.

Adolfo González Montes

Allan R. Brockway y J. Paul Rajashekar (eds.), *New Religious movements and the churches* (WCC, Ginebra 1986) 199 pp.

En este libro, intervienen distintos especialistas del conflictivo tema de los nuevos movimientos religiosos. El texto está dividido en tres grandes partes y un apéndice:

I.—*Comprensión de estos nuevos movimientos*: 1. Un fenómeno global; 2. Nuevas religiones contemporáneas de Occidente; 3. La nueva situación religiosa del Japón.

II.—*Algunos aspectos de los nuevos movimientos religiosos*: 1. La cosmología de los nuevos movimientos religiosos; 2. La emergencia de una religiosidad nueva en el mundo Occidental; 3. Traerlos a casa. Algunas observaciones sobre los métodos de reclutamiento empleados por los nuevos movimientos religiosos; 4. Una respuesta; 5. Libertad religiosa y valores socio políticos: Amenazas legales a la conversión en los EE.UU.

III.—*Como responder a los nuevos movimientos religiosos*: 1. La respuesta de las Iglesias a movimientos religiosos del pasado; 2. Una respuesta; 3. Las respuestas de las Iglesias a los nuevos movimientos; un relato desde EE.UU.; 4. ¿Diálogo con los nuevos movimientos?

*Apéndice*: 1. Informe. Sumario y Recomendaciones; 2. Sectas o movimientos religiosos nuevos; 3. Reto pastoral; 4. Lista de participantes; 5. Personas que contribuyeron.

Los nuevos movimientos religiosos han tenido un impacto enorme sobre las sociedades de todo el mundo. Hoy en día continúan dando un reto a nuestras tradiciones sociales y religiosas, ya que siguen ganando convertidos y devotos. ¿Qué son estos movimientos? ¿Cómo funcionan?, ¿Cómo se les puede comprender?, son las grandes preguntas que este libro tratará de responder.

Estos nuevos movimientos pueden ser constructivos o destructivos, ya que pueden llevar a una nueva libertad o también a una nueva forma de esclavitud. Pueden rehabilitar al drogadicto y fomentar vidas virtuosas, o pueden mostrar rasgos demoníacos e inmorales. Pero si nosotros seguimos el camino de Jesús («Romper las barreras y no construirlas»), estos movimientos tienen que presentarnos un reto al diálogo.

Las tesis presentadas en este libro para dialogar con estos nuevos movimientos, nos parecen interesantes y novedosas. Se sostiene que este diálogo se debe realizar tomando en cuenta que los otros, son «personas de distinta fe», ya que así como por ej. no hay diálogo con el Islam, sino con Musulmanes, de la misma manera debemos hacerlo con los nuevos movimientos, ya que hay que pensar que estas gentes están influenciados por determinados movimientos religiosos. Para realizar un diálogo constructivo es muy útil tener claro, cuál es la doctrina de nuestro posible interlocutor, y este conocimiento no se deriva principalmente de libros, ya que lo más importante, es tener con estos grupos un encuentro personal, en que nos descar-

guemos de suspicacias que pudiesemos llevar de antemano. Muchos de estos grupos se quejan de que objetivamente no son escuchados, y se sienten fuertemente rechazados por los cristianos.

Los autores piensan que el diálogo que se pueda establecer con estos nuevos movimientos, posibilitaría el compartir un servicio a la comunidad, ya que sería una afirmación de vida. No debemos ponerle límites a este diálogo, ya que Dios nos quiere hablar a través de estos movimientos, y para los cristianos que no debemos poner barreras, el diálogo se nos convierte en una acción ineludible, debido a que no somos manipuladores de la fe, sino peregrinos que hablamos de Dios en Cristo.

Este problema y otros relacionados con los nuevos movimientos aparecen en este libro, los cuales se discutieron en una consulta organizada conjuntamente por el Consejo Ecuménico de las Iglesias y la Federación Luterana Mundial en septiembre de 1986.

Juan Daniel Escobar S.