

a estudiosos de la cristología y de la patrología, más allá del ámbito lingüístico italiano.

Ramón Trevijano

3) DOGMATICA

F. Gogarten, *¿Qué es cristianismo?* (Barcelona, Editorial Herder, 1977) 171 p.

La presente obra del gran teólogo protestante no es erudita ni tiene pretensiones de un estudio científico al uso, con abundancia de referencias o con la preocupación de respaldar cada afirmación con los resultados más recientes de la investigación; es, más bien, la respuesta o confesión que da un creyente desde el interior de su fe y de sus convicciones más profundas, de cara al hombre actual, sobre la naturaleza y razón de ser del cristianismo. Obra, por tanto, sobria científicamente pero apasionada y vibrante, cargada de fuerza y poder de interpelación para todo el que quiera ponerse a la escucha de la revelación. Con toda naturalidad el lector se adentra en la marcha del pensamiento del autor porque se plantean problemas que directa y existencialmente le afectan.

Gogarten renuncia a dar una respuesta a la cuestión: ¿qué es cristianismo? presentando una explicación sintética de los artículos de la fe; su objetivo es más bien abordar la respuesta a partir de una plataforma englobante del hecho cristiano, que para él consiste en tomar al cristianismo como una magnitud histórica, viva y operante en la actualidad, íntimamente relacionada con el mismo ser del hombre y con repercusiones inmediatas en el mismo. Es una plataforma compartida por las diversas formas históricas o Iglesias cristianas. «He intentado mostrar cuál es el horizonte dentro del cual vive la fe cristiana» (p. 168). Se trata de buscar la «esencia» histórica del cristianismo: «He tratado sólo de interpretar este acontecimiento en un sentido verdaderamente histórico, porque la fe cristiana, que necesariamente es fe en ese acontecimiento, afecta directamente a nuestra propia realidad, a nuestro mundo y a nuestra historia actual» (p. 157). Resueltamente descarta cualquier planteamiento o comprensión meramente sobrenatural, suprahistórico o predominantemente escatológico, para dar una respuesta a partir de la comprensión histórica de la acción de Dios, de la presencia de Jesús, de la significación de su obra y de las consecuencias que se derivan para cuantos se denominan sus seguidores.

No resulta difícil sintetizar la respuesta que da Gogarten a la pregunta que campea en el título de su libro. El cristianismo es una persona, Jesús de Nazaret, hombre con todo el realismo y concreción que esa palabra encierra (constantemente llama la atención el autor del peligro de docetismo), pero hombre con la singularidad única que sólo concurre en él en cuanto Hijo de Dios. Si alguna nota se resalta con énfasis en esa existencia singular es su condición histórica; el cristianismo gravita sobre el acontecer histórico de la vida y acción de Jesús (caps. IV, V y VII).

A partir de esta base, continúa desplegando las implicaciones que encierra para todo hombre. De esta forma, el cristianismo es visto como el proyecto para ser hombre en plenitud, para que el hombre sea sí mismo: «se trata, y esto es lo decisivo, del «sí mismo» del hombre que necesita de

Dios, y que lo necesita realmente no para esto o aquello, sino exclusivamente para sí mismo» (p. 92; cf. 89, 98, 150). La vida y praxis de Jesús es el único módulo sobre el que puede organizarse válidamente la existencia digna del hombre (cap. VIII).

De estos supuestos deriva el autor la responsabilidad que incumbe al hombre respecto del mundo y de la historia: un mundo que se ha legado al hombre como herencia y como campo donde actuar su responsabilidad en cuanto mayor de edad (caps. X y XI), una historia que está en sus manos hacer según las directrices del proyecto cristiano de la existencia (cap. XII). Afloran ahora muchas de las ideas que el autor había expuesto magistralmente en su conocida obra *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*.

Esta obra se nos ofrece como una vigorosa síntesis del cristianismo con la mira puesta en el hombre actual. Es una respuesta a la pregunta angustiosa por salvar al hombre, su vida, su identidad, su esperanza, su pensamiento, su mismidad. Es una réplica desde la perspectiva de la fe a las pseudosoluciones que hoy se presentan desde un mundo racionalizado, planeado por la ciencia y construido por la técnica, pero que en el fondo es una seria amenaza a la naturaleza del hombre. Es una enérgica llamada a la responsabilidad que hoy pesa sobre el creyente para salvar el mundo y la historia, tan seriamente amenazados. Es una convicción de que únicamente la fe hace realmente al hombre.

Debemos señalar además que toda la exposición tiene un fuerte saber bíblico y una no disimulada raigambre paulina. Las claves de lectura de toda la obra son eminentemente bíblicas: conceptos de *ley*, de *obediencia* y de *libertad*; conceptos de *bendición* y *maldición*; pero quizá es el concepto de *herencia* el que adquiere más relieve y a partir del cual se hace perfectamente comprensible el sentido y alcance de la responsabilidad del creyente ante el mundo y la historia. Hemos de advertir, para terminar, la perfecta armonía que se establece entre la vertiente cristocéntrica y antropocéntrica inherentes al cristianismo.

El autor responde ciertamente a la pregunta que se formula. Es una obra sin concesiones fáciles, que pone de relieve la peculiaridad de la respuesta cristiana al eterno interrogante sobre el hombre. Pero esto sólo puede entenderlo el creyente, y a él va principalmente dirigido este libro.

R. Sánchez Chamoso

J. Galot, *Dieu souffre-t-il?* (Paris, Editions P. Lethielleux, 1976) 222 p.

Ningún creyente puede escaparse al atractivo de profundizar en lo que Dios es. En la actualidad ha vuelto a suscitarse, con afán renovador, el problema de la inmutabilidad de Dios. Algunos autores (K. Kitamori, H. Mühlen, H. Küng, J. Moltmann) han puesto sobre el tapete la cuestión del sufrimiento de Dios. Aceptando el reto que suponen todos estos replanteamientos, en esta obra se aborda el tema no desde una perspectiva filosófica, sino a partir de los datos positivos de la revelación.

Comienza analizando el sentido que tienen las afirmaciones tradicionales sobre el sufrimiento de Dios en el marco cristológico de la «comunicación de idiomas», poniendo de relieve que el sufrimiento que aquí se atribuye a Dios es realmente humano en virtud de la unión hipostática. A continuación pasa a estudiar el compromiso que el Padre asume en la Encarnación y Pasión de su Hijo, que intenta explicar recurriendo a las categorías de amor

y compasión. Conceptos ambos de honda raigambre bíblica, que nos ayudan a descubrir cómo Dios no permanece impassible al margen de la Pasión (es sugerente la alusión al arte cristiano como lugar teológico). En el desarrollo de esta parte el autor permanece voluntariamente en las expresiones literales de la Biblia, con lo cual la cuestión no queda satisfactoriamente resuelta, porque inmediatamente surge el problema hermenéutico de esas afirmaciones. En este sentido puede decirse que avanza algo más cuando aborda el tema del sufrimiento que inflige a Dios el pecado de los hombres. Después de señalar las deficiencias de algunas interpretaciones más o menos clásicas, propone algunas pistas de solución, recurriendo una vez más al motivo del amor y al compromiso de Dios con la existencia humana. Posteriormente analiza las relaciones entre sufrimiento y redención, para terminar aludiendo muy brevemente a las repercusiones que el estudio del tema puede tener para situar en sus exactas dimensiones el problema del mal y de Dios en la actualidad. El libro, que se lee con facilidad y gusto, da la impresión de quedarse apenas en los umbrales del tema. En algunas cuestiones se limita a reproducir de manera casi literal las fórmulas bíblicas y en otras apenas si insinúa los principios de un posible nuevo camino. Sin embargo, ayuda a descubrir las deficiencias que comporta todo intento de definir a Dios con los moldes de una concepción filosófica demasiado estática.

G. González

J. B. Lotz, *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens* (Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht, 1976) 139 p.

El libro contiene las intervenciones del autor en las Semanas Universitarias de Salzburgo de 1975. Lotz se pregunta sucesivamente por el modo como se ofrece la muerte a la experiencia humana («fenomenología de la muerte»), qué es lo que late bajo esa ostensión del fenómeno («ontología o metafísica de la muerte»), y, por fin, qué interpretación recibe por parte de la palabra de Dios («teología de la muerte»).

En el desarrollo de la fenomenología de la muerte el autor trata de mostrar cómo, pese a las apariencias, el morir del hombre difiere cualitativamente del acabar del animal. Pues el hombre presabe y previve su muerte, se angustia ante ella, la encara en libertad, notas todas ajenas a la vivencia animal del fenómeno homónimo.

Una consideración metafísica de la muerte descubre en ella la clave del misterio del hombre. La supervivencia personal, la implantación del muerto en el fondo de la realidad-mundo (recuérdese la tesis rahneriana de la pancosmicidad del alma), el problema de la inmortalidad a lo largo de la historia, con especial atención a Heidegger, Wittgenstein y Bloch, la atribución al hombre del carácter de fin en sí, la historicidad y capacidad de autorrealización del ser humano, son los temas cuya indagación impone la conclusión anticipada más arriba: en el misterio de la muerte se juega y se decide el misterio del hombre.

En el apartado propiamente teológico, Lotz toma partido acerca de varias cuestiones discutidas. Respecto a la conexión muerte-culpa, se sostiene que el hombre paradisiaco «se habría despedido de la vida terrena para entrar en la otra vida, mas esto habría ocurrido *sin muerte*» (p. 92). La resurrección en el momento de la muerte es rechazada por el autor como hipótesis que contradice a la doctrina paulina. Consiguientemente debe hablarse de un estado intermedio entre la muerte individual y la resurrección universal.

El influjo de Heidegger y Rahner es evidente en muchas páginas del libro, y el propio autor lo reconoce. A destacar las que refutan la atribución a Heidegger de una repulsa de la inmortalidad. Lotz precisa con finura (p. 52 ss.) que la muerte es, para el autor de *Sein und Zeit*, disolución del mundo del ente, pero no necesariamente caída en el vacío del Ser. Por otra parte, sorprende encontrar todavía un teólogo que identifique sin más la muerte física con la muerte-pena del pecado. Por último, la teología no tendría por qué entrar en la cuestión de si es o no posible una victoria clínica sobre la muerte, victoria que Lotz califica de «ilusión utópica» (p. 31). Pues, en todo caso, la muerte no desaparecerá del horizonte de la vida humana; restaría siempre la amenaza de una muerte violenta, lo que, por lo demás, evidenciaría palmariamente la estrecha relación que la anuda con el pecado.

Juan Luis Ruiz de la Peña

A. Paus (Hrsg.), *Grenzerfahrung Tod* (Frankfurt a.M., Suhrkamp Taschenbuch, 1978) 347 p.

Esta obra recoge las conferencias de las Salzburger Hochschulwochen de 1975, dedicadas monográficamente a la temática de la muerte, contemplada desde diversos ángulos.

E. Jünger (*La muerte como misterio de la vida*) subraya la dificultad inherente a todo discurso sobre la muerte, dificultad debida, en su opinión, al hecho de que el lenguaje pertenece a la vida, mientras que «la muerte es muda y hace mudos». La fe cree sin embargo en la existencia de una palabra capaz de romper el silencio mortal: Dios puede, con su palabra, hacer vivir a los muertos. Por el contrario, la palabra humana debe capitular ante este misterio indecible; si el hombre pudiese definir la muerte, la habría ya vencido. Así, mientras el *logos* humano canta: *media vita in morte sumus*, el evangelio proclama lo diametralmente opuesto: *media morte in vita sumus*. Este anuncio tiene su contexto histórico justamente en una muerte humana: la de Cristo en la cruz.

Llegado a este punto, Jünger polemiza con la tesis de la muerte-acción, que atribuye a Rahner y Boros. La muerte, según él, sólo puede ser pasividad sufrida, en cuanto que es necesidad impuesta. Incluso el suicidio, aunque sea llamado en alemán *Freitod*, es el resultado de una presión irresistible. Toda pretensión humana de ser libre ante la muerte representa «una intrusión en el derecho de Dios».

Jünger cierra su ensayo con unas consideraciones sobre la relación amor-muerte. El amor, entendido como impulso a la donación del propio ser, es el resorte que posibilita la victoria de la vida sobre la muerte.

U. Mann nos ofrece a continuación una panorámica de las interpretaciones de la muerte surgidas en las diversas religiones y culturas. Su conclusión es que «alma, Dios y muerte no pueden ser pensados separadamente. Y la muerte es, en último análisis, la instancia irrefutable que tutela esta asociación tripartita».

El trabajo de J. Lotz (*La muerte en una perspectiva teológica*) ha sido reasumido y ampliado en un libro (*Tod als Vollendung*) cuya recensión aparece en otro lugar de esta revista.

La vida con la muerte en la antigüedad es el título de la conferencia de M. Rozelaar. Tras unas breves referencias a Epicuro, Lucrecio y Séneca, el autor se detiene en el proceso de transformación experimentado por el

término *psyché*. En Homero significa «no un alma des-corporalizada, sino un cuerpo des-animado»; será Heráclito quien lo utilice para expresar «por primera vez en la filosofía occidental la fe en la inmortalidad personal».

F. Kienecker muestra seguidamente el impacto del problema de la muerte en la literatura del s. XX; impacto tan importante que «nuestro siglo será caracterizado un día como un siglo de muerte». El testimonio literario indica además cómo el *problema* de la muerte acaba revelándose como *misterio: mysterium mortis*.

W. J. Revers (*Tiempo y tiempos del hombre*) propone una sugestiva interpretación de dos fenómenos dispares y, con todo, remontables a un mismo origen: el aburrimiento y la impaciencia. Los dos son fenómenos específicamente humanos, posibles sólo en un ser que, a más de existir en el tiempo, «tiene tiempo»; está frente a él y lo trasciende. Tanto el aburrimiento como la impaciencia denotan una rebeldía contra el curso normal del tiempo, o lo que es lo mismo, una protesta contra la existencia tal cual es. Sólo la paciencia «deja tiempo al devenir»; sólo quien soporta pacientemente el tiempo de su vida y lo asume responsablemente hará realidad su propio proyecto existencial.

El temor y la nostalgia de la muerte son —escribe G. Condrau— notas concomitantes, y por tanto ineliminables, del ser para la muerte que es el hombre. Condrau rechaza la tesis freudiana del *Todestrieb*: no existen «tendencias primarias a la autodestrucción». Sostiene además la radical incapacidad de la ciencia experimental, incluida la medicina, para habérselas con la muerte en sí: «los médicos no sabemos ni qué es la vida ni qué es la muerte». El temor y la nostalgia de la muerte no pueden, pues, ser tratados clínicamente. La lucha contra ambos habrá de partir de un descubrimiento del sentido de la vida.

E. Ringel (*Suicidio y eutanasia*) diseña «el síndrome presuicidio» y describe los cuadros clínicos que comportan tendencias suicidas. Alude a diversas tentativas de legalización de la eutanasia, sobre la que emite un juicio categóricamente negativo, y examina el rol social de las religiones ante este doble problema.

El estudio de I. Fetscher sobre *La muerte en el marxismo* se centra en los textos clásicos de Feuerbach, Marx y Engels. Del marxismo contemporáneo se detiene tan sólo en B. Brecht; a su juicio, «ningún otro autor marxista se ha ocupado más intensa y profundamente del problema de la muerte y de la finitud humana» que el célebre dramaturgo. No comparto en absoluto esta opinión; el estudio de Fetscher habría ganado considerablemente de haber extendido su encuesta a otros teóricos actuales del marxismo; Schaff, Kolakowsky, Machovec y, sobre todo, Bloch, al que se despacha con alusiones de pasada.

Del ensayo de C. F. von Weizsäcker (*La muerte*) cabe señalar que también él, como antes Jüngel y Condrau, niega al científico competencia para ajustar cuentas con la muerte: «las ciencias de la naturaleza son hoy incapaces de decir algo sobre eso». La razón reside en su deliberado objetivismo, que les hace perder de vista «la subjetividad de los sujetos».

La obra concluye con un breve resumen de la conferencia de E. Kübler-Ross (*Morir humanamente*), en la que la autora sintetiza sus ideas sobre el modo de ayudar a los moribundos, ideas nacidas de una larga e intensa experiencia hospitalaria.

Como toda obra de carácter interdisciplinar, el libro aquí presentado se

recomienda por la variedad y riqueza de sus contenidos. Merece destacarse la unanimidad con que un teólogo (Jüngel), un médico (Condrau) y un científico (von Weizsäcker) sustraen de los dominios del saber experimental el abordaje en profundidad del tema *muerte*. Sin duda porque —según advertía Kienecker— ella es, más que problema, misterio. Ya es un logro no pequeño que el debate interdisciplinar haya desembocado en el reconocimiento del estatuto aporético de la muerte.

Juan Luis Ruiz de la Peña

H. Wohlgshaft, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei K. Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums* (München, Beiträge zur ökumenischen Theologie, Verlag F. Schöningh, 1977) 361 p.

El presente libro (en su origen, tesis doctoral) versa sobre el problema de la muerte en Barth (parte I) y en la teología de lengua alemana, tanto protestante (parte II) como católica (parte III). Una última parte sintetiza y completa las exposiciones precedentes. Durante toda la obra, la tanatología barthiana es utilizada como punto de referencia; con ella se confrontan las del resto de los autores inventariados.

La escatología de la primera época de Barth se despliega en el ámbito dialéctico de las antítesis identidad-contradicción, tiempo-eternidad, principio-fin. Conforme a esta dialéctica, la resurrección de los muertos se emplaça en un ahora atemporal, eterno, y es entendida como nueva creación, no porque de la nada surja algo, sino porque ese algo deviene lo totalmente otro. Los interrogantes que W. plantea a este primer proyecto escatológico de Barth apuntan a la deshistorización (=la mitificación) de un *éschaton* equidistante de cada momento del tiempo, y a la dificultad de garantizar al hombre de la existencia resucitada la identidad con el mismo hombre de la existencia encarnada.

El propio Barth era consciente de estas limitaciones, que tratará de corregir en su *Kirchliche Dogmatik*; los postulados de su primera teología dialéctica se reblandecen con el principio de la *analogía fidei*. Junto a la divinidad de Dios se descubre su humanidad; la palabra de juicio cede su primado a la palabra de gracia. El pecador es realmente —y no sólo verbalmente— justificado por Dios en Cristo. Dentro de este nuevo horizonte, la muerte (a la que Barth emparenta con la «nulidad») es signo del poder del mal. Al haber sido éste vencido por Cristo, también lo es la propia muerte, que por tanto ha perdido ya su «mortal seriedad». Con todo, sigue subsistiendo como evento físico-biológico, pues en cuanto tal es un fenómeno natural, incluso positivo, independiente de la culpa.

Como es sabido, Barth rechaza la idea de la inmortalidad, y ello por dos razones: porque no puede ser cualidad inmanente de la criatura, y porque la tesis de un alma inmortal hace involucionar la antropología hacia el dualismo. Sin embargo, el no a la inmortalidad no es asimilable, en Barth, a la teoría de la «muerte total», según la cual el hombre en la muerte sería aniquilado, y así restaría hasta que Dios lo resucitase en el *éschaton*, merced a una *creatio ex nihilo*. No; la vitalizadora relación a Dios se mantiene también en la muerte; a más de ser «alma» y «cuerpo», el hombre es «espíritu», a saber, referencia constitutiva a Dios. Ese espíritu es el genuino «principio vital del hombre», lo auténticamente inmortal de la condición humana.

W. señala finalmente dos cuestiones en las que la postura definitiva de Barth es ambigua: la posibilidad real de la condenación y el problema del estado intermedio. En cuanto a éste, la *Kirchliche Dogmatik* ha abandonado la concepción de un *éschaton* equidistante de cada momento temporal y postula para la consumación un carácter netamente futuro. Los muertos son «los durmientes»; también para ellos el *éschaton* es futuro, puesto que les falta aún «la consumación de la fraternidad». Pero Barth no precisa el estatuto ontológico de tales «durmientes», limitándose a describirlo con la categoría paulina del «ser-con-Cristo».

La segunda parte está dedicada a la tanatología protestante: Bultmann (interpretación existencial), Elert (muerte como Gantzod), Tillich (interpretación universalista-cosmológica), Bonhoeffer (muerte como acción del hombre), Moltmann y Pannenberg (interpretación escatológica) y D. Sölle (interpretación atea). Al término de esta segunda parte se sintetizan las coincidencias y discrepancias registradas a lo largo de la exposición. Se coincide mayoritariamente en los puntos siguientes: relación muerte-pecado; superación de ambos por la muerte-resurrección de Cristo; muerte como suceso que afecta al hombre entero; dialéctica continuidad-novedad entre el sujeto de la existencia temporal y el de la resurrección; parquedad de los enunciados sobre la vida postmortal; supervivencia como gracia y no como cualidad natural o immanente. Las discrepancias se remontan a los distintos presupuestos teológicos que subyacen en las respectivas tanatologías. El punto de máximo alejamiento respecto a la doctrina común lo representan el «luteranísimo» Elert con su tesis de la muerte total y, por supuesto, D. Sölle, el único caso de negación pura y simple de toda forma de supervivencia.

La parte tercera se consagra casi exclusivamente (salvo referencias ocasionales) a la tanatología de Rahner, a quien W. considera como paradigma de la actual teología católica de la muerte. W. destaca el *theologoumenon* rahneriano del *descensus ad inferos*, introyección en la entraña de la realidad de un nuevo modo de existencia, a partir del cual le es posible al hombre vivir y morir de forma cualitativamente diversa.

A juicio del autor, las coincidencias antes inventariadas en la teología protestante alcanzan también a Rahner y al resto de los teólogos católicos. Es lícito, por tanto, hablar de un consenso interconfesional en torno a los elementos más sustantivos de una interpretación cristiana de la muerte. Restan sin embargo divergencias no irrelevantes derivadas, según W., de una distinta comprensión de la revelación. En efecto, al barthiano *Offenbarungspositivismus* —ya criticado por Tillich, Bonhoeffer y Pannenberg— Rahner opone un concepto de revelación como comunicación trascendental de Dios, que encuentra en el hombre un ser abierto por naturaleza a la libre acogida de la palabra divina. Se explica así que Rahner destaque, contra Barth, la posibilidad real de condenación y el carácter activo —y no sólo pasivo— del morir humano.

La cuarta y última parte aporta nuevas precisiones sobre tres aspectos de la problemática precedentemente analizada: la esperanza como existencial de la condición humana y como contenido de fe; superación de la anti-tesis inmortalidad-resurrección; papel del amor en la superación de la muerte. El libro se cierra, en fin, con unas páginas sobre la idea de vida eterna.

El trabajo de W. cuenta a su favor con las características propias de una tesis doctoral: rigor metodológico, información completa y de primera mano, análisis textuales minuciosos, bibliografía copiosa y actualizada. Respecto

a este último punto, me parece cada vez más cuestionable la utilidad real de una erudición hipertrófica, que carga las páginas con un contingente de notas a todas luces excesivo, dado que no pocas de ellas nada añaden a la consistencia del texto. En todo caso, este escrúpulo (puramente formal) no invalida el mérito del autor, al que cabe reconocer no sólo el cabal conocimiento del tema y la capacidad de exposición y análisis, sino también un atinado sentido crítico al que se debe observaciones útiles y penetrantes. Destaco las páginas dedicadas a la vidriosa polémica inmortalidad-resurrección (p. 316 ss.), que se cuentan, en mi opinión, entre lo más logrado del libro.

Reconocidos, pues, los valores de éste, no oculto mi perplejidad ante la selección de autores operada en la segunda parte. Creo que Althaus, Brunner y Thielicke son autores más representativos de una tanatología protestante de cuanto puedan serlo Bonhoeffer, Sölle y el propio Bultmann. El mismo W. admite, por lo que a Bonhoeffer y Bultmann se refiere, el carácter asistemático, incluso circunstancial, de sus reflexiones sobre la muerte. El lector se queda con la sensación de que los autores se han elegido más en base a la actualidad de sus programas teológicos globales que desde la revelancia del tema propuesto dentro de tales programas.

Por último, algunas observaciones de detalle. El autor menciona como antecedente de la tesis rahneriana de la pancosmicidad del alma a H. Conrad-Martius. Según he mostrado en otro lugar, a este nombre (proporcionado por el mismo Rahner) habría que añadir los de Hengstenberg, Mersch y, sobre todo, Teilhard. La condensación del purgatorio en el instante del encuentro con Cristo es atribuida a Boros (p. 279); en realidad el autor de la hipótesis es von Balthasar, como el propio Boros reconoce. Finalmente, me parece dudoso que el principio estructurador de la tanatología de Rahner sea su interpretación (por lo demás, sumamente cuestionable) del *descensus ad inferos*; hubiese sido preferible partir de su concepción del hombre como «espíritu en el mundo». De esta forma, también habría resultado más clara la localización de las diferencias de base entre Rahner y Barth.

Juan Luis Ruiz de la Peña

P. Agirrebaltategui, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una Teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*. «Teología-Deusto», 8 (Bilbao, Univ. de Deusto/Mensajero, 1976) 364 p.

Antes de intentar formular la intención que anima esta obra y el logro realizado por su autor P. Agirrebaltategui, quiero manifestar que en este libro puede el lector encontrar un estudio sobre la «cultura». Es verdad que era preciso presentar una definición de «cultura» (e igualmente de los términos «aculturación», «enculturación» y «culturalización») porque son el ámbito conceptual en el que se va a mover todo el trabajo. Pero además encontramos en el primer capítulo una exposición de la historia del concepto desde la «paideia» griega hasta el método estructuralista de C. Lévi-Strauss y la elaboración de una síntesis, que por una parte sería preciso juzgar y por otra es imposible hacerlo.

Igualmente encontramos dentro de la obra un estudio especial sobre «La cultura en el Concilio Vaticano II». Es un estudio serio en cuanto al tema de la cultura en los documentos conciliares dentro del contexto de los distintos esquemas elaborados. Pero también nos presenta la existencia de una Teología de la cultura en el Vaticano II, al menos en cuanto a la Antropología cristiana y a la Eclesiología; incluso éste pudiera ser el tema

central de su estudio: «una Teología de la cultura, justificada por el Concilio Vaticano II», y de hecho así lo manifiesta el subtítulo.

Las tesis más claves y valiosas del estudio que nos presenta Agirrebaltzategi son las siguientes. La Revelación no se da en una forma abstracta y ahistórica, es decir, acultural, sino en el contexto de una experiencia de vida nacional y cultural. La relación entre cultura y Revelación significa algo más que una mediación necesaria —o mejor mediatización— de la cultura respecto de la Revelación y más que una expresión de la Revelación en y a través de una lengua y de una cultura concretas.

Es en Cristo, el hombre perfecto, en quien en modo particular y definitivo y pleno se ha actuado inefablemente la compenetración entre el Verbo de la Revelación y la cultura humana. En El se ha unido en plenitud la Revelación divina con la Aculturación de su nación y de la humanidad entera, en algún sentido.

Partiendo del hecho de la enculturación del Verbo de Dios en la cultura humana y precisamente en la cultura de Israel, partiendo de ese ser divino-humano enculturado, se trata de captar el significado de tal enculturación en el proceso de la aculturación histórica humana. En definitiva se trata de captar el significado cristológico que la cultura y las culturas reciben por la penetración de la presencia de Cristo en su dinámica histórica. (Evidentemente la inteligencia de estas afirmaciones pasa por la significación que el autor da a la «cultura», y al término «aculturación», p. 82).

La Iglesia se presenta como mediación entre el Reino de Dios, instaurado por Cristo, y la historia cultural de los hombres.

La Evangelización significa una penetración de la cultura. La dinámica misional que presenta y trae la Iglesia se «insiere» en la dinámica cultural que vive el mundo, para actuar dentro de ella; la Iglesia, como comunidad que deriva de la Evangelización, vive en el interior de la dinámica cultural y hasta realiza el encuentro y la compenetración entre el Mensaje de Salvación y la realización cultural humana. «La Iglesia no aporta valores, significados, normas culturales nuevas, no es un humanismo nuevo; su función es la de dar a todo el sistema cultural de significados, valores y normas, la *configuración* última y definitiva; el Misterio eclesial está en la línea de la configuración: es el principio configurador último, que da el último sentido al sistema cultural, aportando un significado, un valor y una norma transcendentales a la cultura». No es, el Misterio eclesial, un elemento cultural más, ni una revolución cultural, ni suplanta al sistema cultural, ni es una adición marginal al mismo.

De hecho realiza esta configuración de toda la cultura humana en el *encuentro con cada cultura particular*.

Esta configuración eclesial de las culturas es una «transvaloración» y «transignificación» transculturales del sistema de valores y de significados culturales para su valor y significado definitivos que por una parte dinamiza el mismo sistema cultural y por otra lo relativiza.

Donaciano Fernández

X. Pikaza, *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Política, Ética y cristianismo, 1 (Madrid, Ediciones Marova, 1977) 344 p.

En nuestro mundo todo intento de diálogo o de confrontación entre cristianismo y marxismo se convierte en signo de contradicción: Unos lo ven

siempre como fructífero y otros lo rechazan como una abdicación de las propias convicciones. El libro que ahora presentamos evita toda pretensión apologética y se sitúa decididamente en una perspectiva de diálogo. No está escrito desde una atalaya neutral, sino que el autor comienza con una confesión explícita de cristiano y teólogo, que le hace ser parte interesada en el problema. Y no intenta tampoco dialogar con el marxismo en general, sino con la visión concreta que ofrecen los *Cristianos por el Socialismo*, «es decir, el grupo de aquéllos que pretenden ser fieles a Jesús, partiendo de la praxis del marxismo». El diálogo, por consiguiente, no es tanto entre cristianismo y marxismo cuanto entre un cristiano que cultiva «los valores estrictamente religiosos del cristianismo» y otros cristianos que adoptan el análisis y la praxis marxista. Y aquí residen precisamente el valor y los límites de esta obra: la elección de temas está muy condicionada por los interlocutores. Dando por supuesto que «no existe contradicción de principio entre la verdad del socialismo y la cristiana», traza en primer lugar un esquema general de las dos visiones del mundo y del hombre, para pasar a estudiar los valores de la historia de Jesús que pueden tener relevancia para la construcción de una sociedad humana mejor: reino y utopía, praxis de Jesús, su muerte y resurrección; y desde estas perspectivas va señalando los límites, silencios u omisiones que se detectan en los documentos programáticos de *Cristianos por el Socialismo*. La elección de los temas y su tratamiento sugiere una gran riqueza de perspectivas, como puede verse por ejemplo en el capítulo dedicado a la resurrección, donde articula un concepto integral de pecado y de liberación.

El libro termina con una breve síntesis de las dimensiones constitutivas de la vida humana, tal como la entienden los cristianos: libertad, trascendencia, comunión. Como exposición del cristianismo en cuanto liberador del hombre, el libro es de gran valor. Como aportación al diálogo con el marxismo, se ha escogido una visión demasiado limitada y coyuntural de éste y ello hace que sea menos significativo. En este sentido acaso el título pueda inducir a equívoco o hacer concebir demasiadas esperanzas a quien comienza su lectura, pero seguramente no defraudará a ningún cristiano y resultará atrayente para quien lo sea.

G. González

4) HISTORIA ECLESIASTICA

Antonio Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamérica* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1977) 776 p.

El escribir la historia de *El monacato en España e Hispanoamérica*, teniendo en cuenta la actual situación de los estudios sobre esta materia, es una empresa de tales proporciones, que sólo podía ser acometida, con probabilidades de éxito, por un historiador entregado, durante muchos años, al estudio de la vida monástica, dominado por una fuerte pasión de conocer todo lo que sobre ella se ha escrito, y que, después de un esfuerzo de asimilación de sus estudios, hubiera publicado buena cantidad de trabajos de reconocido valor, que le hubieran puesto en forma para esta obra, nada fácil, que se acaba de publicar.