

LA SERIE «WÜRZBURGER STUDIEN ZUR FUNDAMENTALTHEOLOGIE»

1. Karl Theodor Kehrbach, 'Der Begriff «Wahl» bei Sören Kierkegaard und Karl Rahner. Zwei Typen der Kirchenkritik', *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, 8 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1992) 482 pp.
2. Rainer Fuchs, 'Gewalt und Kontemplation. Der Beitrag Thomas Mertons zur Friedensproblematik', *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, 9 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1992) 157 pp.
3. Stefan Aulbach, 'Spiritualität schafft Befreiung. Der Entwurf christlicher Existenz bei Juan Luis Segundo', *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, 10 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1992) 152 pp.
4. Giorgio Penzo, 'Der Mythos vom Übermensch. Nietzsche und der Nationalsozialismus'. Übersetzt von Barbara Häussler, *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, 11 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1992) xii + 307 pp.
5. Hanjo Sauer, 'Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils', *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, 12 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1993) xvi + 802 pp.
6. Rinald Nnamdi, 'Offenbarung und Geschichte. Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wohlfart Pannenberg's', *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, 13 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1993) 473 pp.

La nueva serie «Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie» se debe a la iniciativa del profesor E. Klinger, quien dirige el importante número de volúmenes aparecido hasta ahora, de los cuales

presentamos algunos. Se trata de una serie que quiere dar salida a trabajos de diverso género y sobre todo a las disertaciones doctorales y de habilitación que se elaboran en la Facultad Teológica de la Universidad de Würzburg y que han merecido el respaldo de la publicación e inclusión en la que está en camino de llegar a ser una prestigiosa colección teológica.

1. La obra de K. Th. Kehrbach es el resultado del largo recorrido biográfico de su autor, a vueltas con la teología durante toda su vida (nacido en 1913), hasta su promoción como docente de religión en Bamber y colaborador en el Instituto de Pedagogía religiosa de Munich. Estructurada en tres partes, la primera de esta tesis doctoral se centra en los conceptos de «elección» (Wahl), «decisión» (Entscheidung) y «determinación» (Entschluss) de S. Kierkegaard, para lo cual pasa revista a todas las obras del filósofo danés. Ya en los caps. 5 y 6 se ocupa de la equiparación que hace el filósofo entre el «sí mismo» y el «yo», para establecer el dinamismo de autotranscendencia del yo que elige o decide, todo ello a partir de la aprioridad que determina la constitución del sujeto como libertad. Sobre este análisis recae la fundamentación del encuentro con Cristo como «kairós» o «momento» (Augenblick) de gracia en la constitución de la libertad como salida de la desesperación de la duda que determina la elección (caps. 7-12).

La segunda parte comprende seis caps., en los cuales se propone el autor (en los caps. 15 y 16) una aproximación del género a la realizada en la primera, pero dedicada a Rahner, basada en los *Escritos de teología* y en el *Curso fundamental sobre la fe*. Elegir es para Rahner conocer y querer, cuya realización tiene su lugar propio en el mundo, la historia y la sociedad y en el amor al prójimo. La elección acontece ante Dios y es referida a Cristo en la Iglesia como acontecimiento ante el misterio del mundo; sus dimensiones son individual y colectiva, y es sostenida por la gracia, siendo su máxima realización el martirio. Éste representa la negación más radical de la «desesperación». Los caps. 17 y 18 se ocupan de otros autores («literatura secundaria») con lo que completar el análisis, para dedicar los caps. 19 y 20 a la estructura apriórica de la elección. La parte tercera la constituye la tarea de comparación de autores. ¿Qué aproxima y diferencia el análisis de la estructura apriórica de la subjetividad en uno y otro autor? Sigue la relación del sí mismo al misterio, al mundo y a la decisión del instante (Cristo como «kairós»); el sí mismo y el yo ante la desesperación, para concluir definiendo, según ambos grandes pensadores cristianos, al verdadero cristiano, que se decide por Cristo.

La obra acusa una lectura pormenorizada de la obra de los autores estudiados, está bien tematizado el tratamiento y la delimitación temática favorece la comparación. El carácter analítico de la obra le

quita espontaneidad, pero responde a la naturaleza de una disertación académica.

2. Merton es un autor que, después del fervor con que se leyeron sus escritos en los años cincuenta y sesenta, ha pasado en Europa a un olvido notable. R. Fuchs ha conseguido rescatarlo para bien de todos. Se trata de un clásico espiritual del siglo xx, pero también de un pensador utópico, capaz de sugerir caminos de esperanza en tiempos de turbación.

La figura de este trapense norteamericano, hijo de un pintor neozelandés y de madre americana, y nacido en 1915 en el mediodía francés, fue en los años de la guerra del Vietnam la encarnación de un pacifismo cristiano activo, nada convencional, que ejerció una notable fascinación en los jóvenes cristianos de los años sesenta. Su sorprendente vida comenzó pronto a ser movida por la sorpresa. De confesión anglicana, después de estudiar historia del arte y literatura y filosofía en Cambridge, era bautizado católico en 1938, para comprometerse definitivamente con una apasionada búsqueda de sí mismo, que consistiría para él en el hallazgo, permanentemente inquirido, de la soledad y la contemplación. Dejó la comunidad en la que fue maestro de novicios para, con el permiso de sus superiores, tornarse eremita y poder hacer de la contemplación la clave de su identidad personal.

La monografía pretende justamente describir y penetrar en el fundamento ontológico personal del yo ante Dios, como forma y lugar de ponerse ante sí mismo y ante el mundo. La soledad de Merton trasciende los muros del claustro para dejarse turbar por la cruda experiencia de la violencia de la vida humana, tras haber experimentado él mismo el vacío del sinsentido y de la muerte, que le llegaron turbadoramente con la desaparición de su madre, siendo un niño; de su padre, en la adolescencia, y de los abuelos, a los que tan vinculado había estado. Todo lo aprendió (bajo la poderosa influencia del pensamiento de E. Gilson) en la historia del cristianismo: la existencia del sentido y de la paz, a la que le conducirían la fe y la vocación, pero en esa trayectoria el problema era la realidad humana del yo personal en confrontación con la turbación y violencia del mundo.

La contemplación no es huida de la realidad, sino experiencia plena de ella, porque sólo mediante la contemplación se alcanza el «yo *des-objetivado*», diferenciado del mundo. No como quien se contempla a sí mismo desde fuera, sino que, en cuanto persona, el yo se experimenta trascendiendo sobre sí mismo hacia Dios; se experimenta emergiendo de su propia inmanencia en sí mismo. En este movimiento de trascendencia sobre sí no pierde su vinculación con el mundo, sino que la constata reforzada al ver en Dios la razón última del tejido en el que se halla: el que le une con el prójimo porque le

une con Dios. De modo que «la unidad del hombre y Dios y la unidad de los hombres entre sí no se contradicen, sino que se condicionan, y la contemplación hace posible la experiencia de esta unidad» (p. 45). A partir de este planteamiento, para Merton la búsqueda del propio yo, del sí mismo, deja de ser un problema de solipsismo para convertirse en el problema de la búsqueda de la paz. Merton rechaza la escisión del yo, rechazando la escisión de los hombres entre sí y viendo en la paz la clave del camino para la propia recuperación personal.

La obra de Fuchs, en su brevedad, pero con gran claridad y posponiendo una secuencia expositiva a la otra, va dando cuenta de los pasos hacia la paz como búsqueda de sí recorrida por Merton. Todo el pensamiento del monje norteamericano sobre el camino no violento hacia la paz no es sino la evidenciación de la falsificación del yo que es el odio, cuya explosión más convulsiva es la guerra. «Odio débil» (regresivo) y «odio fuerte» (agresivo) conducen al infierno de la violencia y a la disolución del yo. La resistencia contra el falso yo pasa por la soledad, el silencio, el temor, la fe, la humildad, la oración y el trabajo, y al fin la espera en la oscuridad de la noche. El triunfo sobre el odio tiene un lugar propio: la identidad entre Dios y el hombre en el amor, de donde nace la paz.

Todas estas ideas van siendo expuestas a lo largo del más significativo de los capítulos de la monografía: el cap. 2, que da paso a la exposición que en el cap. 3 del «pacifismo» mertoniano como arma contra la guerra fría (la «gran bestia») entre los bloques, el uso mitológico de la amenaza comunista en la sociedad americana y la crisis de Cuba. Frente al armamentismo como camino para una falsa paz, Merton apuesta por el camino de la no violencia, que él entiende de acuerdo con los principios de búsqueda del yo auténtico que acabamos de describir.

Una monografía bien confeccionada, gradual en la exposición del pensamiento de Merton, al que el autor le saca un gran partido. Sin embargo, hubiera sido de desear que el autor de la misma no hubiera soslayado la crítica a cuanto de contingente hay en las propuestas pacifistas de Merton, a su «sintonía» con el espíritu de una década que se ha mostrado estéril en tanta vasta medida.

3. Stefan Aulbach ha tratado de sistematizar el pensamiento del uruguayo Juan L. Segundo, SJ, reconocido como uno de los más significativos teólogos de la liberación. Es importante anotar que en esta monografía se pretende estudiar la teología de Segundo como expresión de una determinada espiritualidad, y que ésta, a su vez, debe ser comprendida, a juicio del autor y en consonancia con el teólogo estudiado, como «proyecto global de existencia cristiana». Se intenta, en consecuencia, más que ocuparse de la liberación en sí como tema, ver en ella un modelo de espiritualidad, el modelo que, según Segundo,

responde a lo cristiano como tal. Tras fijar el tema (pp. 4-9), el autor define la teología de Segundo a partir de su formación europea y su enseñanza norte y sudamericana. Lo hace considerando que en ello descansa la naturaleza crítica de su obra, puesto que en el pensamiento de Segundo confluyen los siguientes elementos: la «nueva teología» (con la reformulación del dogma de la gracia), el marxismo y el pensamiento teilhardiano y el de Bateson.

El autor se ocupará con las nociones centrales de la teología de Segundo: 1) la concepción de Dios como amor operativo en la única historia de salvación; 2) la razón trinitaria de la historia humana, que es así introducida en la historia divina; 3) el mutuo condicionamiento de fe e ideologías (que no se excluyen, sino que se condicionan recíprocamente), y 4) la comprensión del proceso de liberación como proceso de «subjektivización» o constitución en sujeto. A partir de esta descripción temática que sistematiza la obra de Segundo, Aulbach define el proyecto de espiritualidad cristiana del teólogo uruguayo, que éste entiende como hermenéutica actualizadora del seguimiento del llamado «Jesús histórico», el Jesús liberador. La espiritualidad como proyecto existencial, descrita en lo sustancial en el apartado 3 (pp. 26-103), es confrontada con esta imagen de Jesús, profeta del reino de Dios. *Tres* son los momentos del análisis: el *primero* es la *acción*, situada en las palabras y acciones de Jesús y en su trascendencia política; siguen el conflicto, sus parábolas, los grupos interpe-lados por Jesús, etc., hasta alcanzar la descripción de la existencia de Jesús de forma suficiente como para plantear la cuestión *hermenéutica*. Es la llamada *praxis*, es decir la práctica social de la fe (de acuerdo con el método de la teología de la liberación), el punto de partida de una hermenéutica teológica liberadora, que alienta en la obra de Segundo tanto en la lectura de la vida de Jesús como en la práctica de liberación que propone, de acuerdo con dicha lectura, como *imitatio Christi*.

El *segundo* momento es la *contemplación*, que surge de la historia de Jesús como mística del acabamiento histórico de la salvación incoada. Lo constituyen las fuentes, de donde se nutre esta espiritualidad: el testimonio de la Escritura y la Tradición, el de los santos, el del martirio. Levantada sobre sus fuentes la espiritualidad es comunitariamente vivida, sacramentalmente celebrada y profundizada. Luego se describen los riesgos y desviaciones posibles, para acabar en el *tercer* momento: la *recapitulación* de este proyecto como lo que quiere ser: proyecto de liberación.

A partir de aquí el epígrafe 4 se ocupa de los peligros intraeclesiales de la espiritualidad, mientras el epígrafe 5 plantea las preguntas abiertas que afectan: 1) a la relación entre espiritualidad y devoción popular; 2) seguridad y riesgo; 3) devoción mariana; 4) oposición

capitalismo-socialismo como cruz teológica, y 4) eclesialidad de la espiritualidad cuando la evangelización es practicada como educación.

La monografía se ciñe al pensamiento de Segundo, cuya articulación se ha encontrado a partir del tema que la motiva: espiritualidad como proyecto existencial (= liberación). Como observación, hay que decir que si las preguntas abiertas plantean cuestiones objetivas, éstas parecen ser sólo cuestiones internas al proyecto de Segundo, y deben resolverse desde su misma óptica; pero quizá sería oportuno el contrastarse del proyecto de Segundo con la reconsideración crítica de los supuestos del mismo.

4. La obra de Giorgio Penzo se propone compulsar la influencia del mito del superhombre de Nietzsche (N.) en el nacionalsocialismo. Profesor en el *Inter-University Centre* de Dubrovnik, Penzo ha sido durante años director de un curso de filosofía de la existencia y autor de numerosos trabajos sobre Heidegger, Nietzsche, Stirner, Jaspers, Gogarten y el maestro Eckhart. La obra combina una doble articulación: está dividida en *dos «libros»*, pero cada uno de ellos está dividido en partes y capítulos. El *libro primero* tiene por tema el surgimiento del mito del superhombre, y está dividido en dos partes con tres y dos capítulos, respectivamente. La *primera parte* se centra en el mito durante la locura de N., con tres capítulos: el cap. 1 está dedicado a las primeras recepciones del filósofo del superhombre a partir del «Nacimiento de la tragedia». En 1872 el filósofo es un desconocido, hasta que su defensa contra los académicos por parte de Wagner y de su amigo el filólogo E. Rohde agrupa a sus partidarios y se da curso a la recepción del pensamiento de N. El cap. 2 está dedicado a las interpretaciones positivas del superhombre como expresión de Dionysos y de la voluntad de poder (Eisner, Stein y Maxi); el superhombre como expresión de la interna relación entre saber e instinto y superación de la cultura (Riehl, Kaftan). Después, el cap. 3 se ocupa de las interpretaciones negativas (Tück, Ritschl, N. von Hartmann, Weigan y Duboc).

De todas ellas es preciso destacar la interpretación *ético-psicológica* de Otto Ritschl (pp. 61-65), que ve en el superhombre la «cifra de un ateísmo brutal». Ritschl piensa, sin ambages, que la clave del pensamiento de N. es su ateísmo sin paliativos. Considera Ritschl que el amor de N. por Schopenhauer no responde tan sólo a una clave estética, sino instintiva. Para N. el instinto es fundamento de la vida social igual que de la vida animal. La *segunda parte* del libro primero considera el mito del superhombre a caballo de la filosofía de la vida y del existencialismo. En el cap. 1, desde la perspectiva evolucionista del darwinismo: Vaihinger (ideal de una especie superior futura); Richter (resultado de una evolución aristocrático individual entendida de forma biológica); Drews (expresión de una voluntad absoluta y alógica

de la voluntad); Simmel (meta de un estadio superior en el sentido darwinista) y Wechelt (superespecie e ideal heroico-existencial). El cap. 2 está centrado en las diversas interpretaciones metafísico-psicológicas del superhombre (Bertram, Bund, Klages, Brock), con lo que se pone fin al libro primero.

El *libro segundo*, sobre las diversas opiniones hermenéuticas acerca del superhombre de N. expuestas, añade la utilización oficial del constructo nietzscheano por parte del nacionalsocialismo. El autor se interesa en la *primera parte* del libro por el antihumanismo de un Baemler, por la influencia político-existencial del pensador romántico; por la relación entre el mito germánico y la biología (Rosenberg), y la problemática de la germanidad en tal contexto hermenéutico, de significación política tan definida. En la *segunda*, por contra, aborda la desmitologización del superhombre por relación al curso histórico de la germanidad (Würzbach, Lutz, Scheuffler, Oehler, Spetmann, Mühler-Rathenow, Mess y Binder). Tres primeros capítulos que analizan la realización histórica del germanismo y su contingencia quebradiza, su curso económico y realización política por Hitler. Y dos capítulos más (el 4 y el 5) dedicados, respectivamente, a la escuela de Baemler y al principio de «desmitologización total» del superhombre como concepto de la germanidad.

Los vastos concimientos de germanística del autor quedan acreditados en tan complicado tema, que aclara muchas cosas. Pero al terminar la obra, el lector se pregunta si, siendo como son tan variadas y diversas las claves de interpretación de N., el triunfo de la interpretación nacionalsocialista tiene plena legitimidad. Es decir, si, como plantea Algermissen, la demonización del mito del superhombre por el nacionalsocialismo no será objetivamente ajena a la mente del propio N. Mas justo en ello reside la duda, porque la consistencia de los hechos es difícil de desmontar.

5. *Erfahrung und Glaube* es el trabajo de habilitación en Teología Fundamental y en Ciencias de la Religión, del Dr. Hanjo Sauer, formado en la Universidad de Bamberg. El grueso volumen, de xvi + 802 páginas, es un buen estudio diacrónico de la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II. Estudio realizado de acuerdo con las etapas seguidas por el proceso de su elaboración, con sus vicisitudes (no sólo teológicas, sino también aquellas otras resultantes de la política eclesial que las alimenta, a la que se oponen a veces unas u otras corrientes teológicas en la Iglesia).

El autor parte de la tesis de que el Segundo Concilio del Vaticano aporta una novedad insuficientemente tomada en cuenta, y considera que de hecho la historia del Concilio y de sus documentos está en este sentido sin hacer, o sin suficiente hechura hasta el momento. Esta novedad reside en el establecimiento del *principio pastoral* como

principio conciliar determinante del concepto de fe y, por ende, de la comprensión de la presencia de la revelación divina en la historia humana mediante la acción de la Iglesia y de los cristianos en la sociedad. Este principio pastoral ha encontrado, sobre todo en la Constitución *Gaudium et Spes*, un lugar conciliar propio, si bien este principio se hallaría operativamente presente en los demás documentos, dándoles la identidad teológica que tienen.

Se trata de una idea que viene sosteniendo el director del trabajo, el prof. Elmar Klinger, que recientemente ha expuesto su punto de vista a este respecto en su obra *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen* (Zurich: Benziger 1990). Sauer ha hecho suya esta convicción de importancia para la hermenéutica del Vaticano II, y trata en el trabajo de verificarla en la Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*. Lo hace mostrando un conocimiento ejemplar del proceso de elaboración de la constitución conciliar verdaderamente minucioso, de rigor e inteligencia. De su mano el lector va siguiendo la suerte de los esquemas preparados por la Curia romana: primero, las intervenciones en favor y en contra de los esquemas *De fontibus revelationis* y *De deposito fidei*, impugnados por la mayoría de los Padres conciliares por ser repetitivos de la doctrina de Trento y del Vaticano I, negativos y faltos de eficacia pastoral, contrarios al espíritu con el que había sido convocado el Concilio; a pesar de la defensa que los esquemas mencionados encontraron en los Padres del ala conservadora del Concilio. El autor se fija en el protagonismo conciliar y en la estrategia trazada por el jefe del ala, el cardenal Ottaviani, en defensa de la doctrina tradicional. Se adentra en la psicología del purpurado para delimitar mejor el contorno de la «oposición» a la renovación y poner de relieve, por contraste, la novedad conciliar. Se cierra así el primer apartado del trabajo (pp. 9-220), para dar curso al segundo, consagrado al esquema reelaborado por la que se llamó Comisión mixta: el esquema «De divina revelatione» (pp. 221-356).

Las intervenciones de los Padres se suceden en las páginas de la monografía, pero no como meras yuxtaposiciones marcadas por el curso solo del proceso conciliar, sino previamente agrupadas por la tematización que de los núcleos teológicos hace el autor y bajo la guía hermenéutica del principio pastoral indicado, hasta llegar al tercer apartado dedicado a la Constitución conciliar *Dei Verbum* (pp. 357-474). Con ello se cubre la primera parte de la habilitación dedicada a la «pugna en pro de una comprensión de la revelación», para dar paso a la segunda parte, que está consagrada a mostrar en qué consiste el «progreso dogmático del Concilio» (pp. 475-533), apreciado en las recusaciones y propuestas implicadas en la elaboración de la Constitución conciliar. Sigue la tercera parte (pp. 534-607), dedicada a mostrar la conexión entre la verdad revelada transmitida en la Tradición y la

experiencia de la fe. Sauer aclara cómo el progreso dogmático conciliar consiste en la inteligencia del mismo concepto de revelación, históricamente mediado en la autocomunicación de Dios al hombre como experiencia de salvación, implicada en el desarrollo de la historia humana, y que se prolonga en el proceso de transmisión de la revelación. Proceso este último que no supone, ciertamente, nuevas cosas reveladas, pero sí aquella aclaración de la revelación que acompaña al progreso de la historia humana, y que se produce a tenor de las necesidades mismas de la transmisión en orden a la salvación.

Sustancialmente es en esto en lo que consiste el principio pastoral enunciado como condicionante de acceso a la misma verdad revelada, inseparable de su operativa presencia histórica en la sociedad. El autor rechaza el malentendido de una calificación del Concilio como «concilio pastoral» que no implicase una verdadera reformulación de la verdad revelada, históricamente objetivada tanto en la comunicación divina como en la transmisión eclesial. Es esta objetivación algo más que una realidad instrumental: responde a la eficacia de la acción reveladora de Dios por su palabra, que constituye el objeto de la fe y el fundamento de la experiencia religiosa. Se rechaza por ello el dogmatismo y positivismo dogmático que representó Ottaviani, y se remite a la «experiencia fundamental de la fe» tematizada por Karl Rahner. Se trata, pues, de las dos posturas antagónicas de la hermenéutica conciliar. Hacer memoria de la verdad, actualizarla y anticipar su realización consumada es la tarea que concentra hermenéuticamente los tres tiempos supuestos en el concepto de revelación y en el de inspiración, que emana del Concilio y que pretende alcanzar el principio pastoral. El volumen incluye una serie de útiles *apéndices* textuales de los esquemas y votos conciliares, tomas de posturas teológicas y episcopales, cartas, etc.

Una monografía que viene a refrescar la historia de la renovación eclesial del Concilio, pero que pretende influir en la misma transmisión del Evangelio hoy en la sociedad. En ello reside sin duda su mérito y su alcance hermenéutico. Con todo, como observación, ¿no habría revisar críticamente también algunos supuestos hermenéuticos de los años conciliares, que en parte se reflejan en los textos del Concilio como «textos históricamente determinados»? El mismo «principio pastoral», que es teológicamente válido en su formulación formal, sólo se puede aplicar mediante el discernimiento histórico de los «signos de los tiempos», ciertamente inseparable de la experiencia de la fe, pero justo en cuanto tal está también inevitablemente confrontado como principio hermenéutico con la contingencia de los análisis. El trabajo, empero, es analíticamente certero, y como propuesta de interpretación conciliar, sugerente y muy valioso.

6. El último volumen que recensamos es el de Reginald Nnamdi, *Offenbarug und Geschichte*, sobre el problema hermenéutico en la

teología de W. Pannenberg. Una disertación doctoral más que se viene a sumar a las ya numerosas realizadas sobre la obra de uno de los más importantes teólogos cristianos de la actualidad. Nigeriano, este sacerdote católico ha hecho estudios de germanística y sociología en las Universidades de Innsbruck y Viena, donde se doctoró en 1985. El libro que ahora reclama nuestra atención responde a su promoción en teología en la Universidad de Wurtzburgo. La atracción que la obra de Pannenberg ejerció sobre él —declara el autor de la disertación— fue motivada por el modelo de teología de la historia que Pannenberg cultiva. No se trata de una edición más de la teología (filosofía) de la historia, sino de entenderla como acceso a Jesús. Realizada bajo la dirección del prof. Alexander Ganoczy, la disertación está dividida en tres grandes apartados: en el *primero*, el autor hace objeto de reflexión la exigencia hermenéutica de verdad del pensamiento sobre la historia en la filosofía y en la ciencia conforme a la mente de Pannenberg. Las cuestiones se agrupan bajo tres epígrafes pormenorizados en su tratamiento: unidad de la verdad; historia y ciencia; e historia y dialéctica. La exploración pannenbergiana de la ontología de la historia es paralela a la de la verdad, en ella se supera el subjetivismo positivista (presente en la ciencias históricas y en la escuela de los neopositivistas lógicos) igual que el mito. Pannenberg, empero, no se ata a la metafísica clásica de la tradición aristotélico tomista; intenta una reformulación que dé satisfactoria respuesta al problema de la relación entre «ser», «esencia» y «existencia», o dicho de otra forma entre el ser y sus manifestaciones. Ensayo de esta suerte una «Fundamentalontologie der Erscheinung», una ontología fundamental de la manifestación de la realidad, en busca de una adecuada comprensión de la relación entre «naturaleza», «libertad» y «gracia», que son órdenes ontológicamente fundados, en los cuales se expresa la revelación divina.

El autor va describiendo y dando cuenta de la apropiación del pensamiento de Hegel por Pannenberg y de su «domesticación» para devolverlo a la teología de donde procede. Todo en aras del *segundo* apartado, en el que trata de explicar la categorización de la realidad, que le permite a Pannenberg aclarar la revelación de Dios por la historia y su presencia en el devenir de las religiones, presupuesto de la revelación cristiana. Se aborda la relación entre mito y religión, la identidad de la divinidad de las religiones y se pasa de la «ontología de la manifestación» a la teología de la historia de las religiones como progresiva concatenación de manifestaciones de lo divino.

La descripción está así abocada a dar cuenta de la discriminación de tradiciones religiosas y a afrontar la legitimidad absoluta del cristianismo como revelación. Lo que sólo resulta posible por la misma gradación histórica de las religiones. Se llega a la cristología implícita en la «pretensión de Jesús», que Pannenberg explica en relación

con los elementos escatológico apocalípticos de la tradición religiosa de Israel. Se expone la idea trinitaria de Dios de acuerdo con la noción de automanifestación de Dios, y en relación con la reducción a unidad del ser divino.

Finalmente, el apartado *tercero* desemboca en la fundamentación de la Iglesia, ámbito del reino de la gracia, donde se lleva a cabo el testimonio y se vivencia sacramentalmente la experiencia de la salvación. Los temas relativos a la eclesiología van dando curso a la explicación del misterio sacramental de la Iglesia, su misión y estructura.

Como puede verse, un estudio abarcador, muy fundamentado, cuya lectura deja ver la coherencia sistemática del pensamiento de Pannenberg y la fuerza cohesionadora que al sistema teológico pannenbergiano confiere la filosofía hegeliana. De forma tal que sin una correcta intelección del instrumental filosófico o de las categorías filosóficas que se exponen en el primer apartado no es posible pasar a los otros dos, ya que la lógica de la descripción se sustenta en ese instrumental filosófico, a partir del cual se explica la revelación como automanifestación de Dios y se aclara el misterio, vida y misión de la Iglesia. El autor, sin embargo, no deja de sacar a flote las deficiencias del sistema teológico de Pannenberg, demasiado centrado en el futuro escatológico hacia el que va la historia, revelado de manera anticipadora. Pone por ello de manifiesto la falta de respuesta que revela la teología de Pannenberg a los problemas del *tiempo presente* como tiempo salvífico. En definitiva, el análisis realizado le lleva a descubrir la falta de atención a la obligada fundamentación de la relación entre fe y ética en las condiciones de las sociedades modernas parlamentariamente entregadas a la práctica de consensuar la verdad. La obra está acompañada de la correspondiente catalogación cronológica de los escritos y de los estudios sobre la obra de Pannenberg.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES