

Se insiste al final en la idea de que la doctrina trinitaria cristiana, como única forma posible de monoteísmo, es la única respuesta válida al ateísmo moderno. Pero no se aprecia bien del todo, dónde se halla la novedad de esta afirmación, porque no se demuestra en realidad cómo se hace frente con ella al ateísmo de un modo radical y eficaz.

Puede decirse, en suma, que Kasper ha escrito un libro importante lleno de sugerencias, aunque no siempre consigue despejar en el lector todos los interrogantes que plantea o sugiere. El hecho de que la exposición se conduzca simultáneamente a un nivel docente, en el que se transmiten contenidos al estudiante de teología, y a un nivel científico, con la intención de solucionar cuestiones metodológicas y de fondo que tiene planteadas hoy el tratado de Dios, hace al libro —además de otras consideraciones apuntadas más arriba— de difícil uso como manual ordinario, pero sin duda inaugura un nuevo y necesario capítulo en la historia de los tratados sobre Dios.

J. Morales

Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, (trad. de Fernando Carlos Vevia, Col. «Verdad e imagen»), Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 522 pp., 21 x 13.

Eberhard Jüngel publicó *Gott als Geheimnis der Welt* en 1977. La obra tuvo amplio eco. Sólo un año después veía ya la luz, la tercera edición revisada. Las traducciones comenzaron pronto; así en 1982 apareció la italiana (*Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia); en 1983, la francesa (*Dieu mystère du monde*, Paris); en 1984, la española que ahora comentamos.

Se trata de una obra de lectura difícil, tanto en el original alemán, como igualmente —e incluso más en algunos momentos— en la versión castellana, demasiado literal a veces. Esa dificultad proviene, por lo demás, no sólo del lenguaje, sino también del método o estilo de pensamiento, de Jüngel más circular que lineal y, en bastantes ocasiones, complejo y abigarrado, evidenciando la existencia de una ambivalencia de fondo que no se consigue superar. Es, en todo caso, un libro importante, pues Jüngel se enfrenta con la cuestión clave de toda teología —cómo pensar y hablar acerca de Dios— y ello en diálogo personal y vivido no sólo con el pensamiento moderno, sino también, en cierto grado, con la tradición teológica clásica.

Profesor de la Facultad de Teología protestante de Tubinga, Jüngel opera desde una perspectiva confesionalmente evangélica: Lutero, y un Lutero leído desde Barth o, al menos, teniendo presente a Barth, es, en todo momento, punto de referencia fundamental en su teología. El contrapunto de su itinerario lo constituye, en cambio, la instancia atea presente en nuestra cultura, así como —quizás habría que decir sobre todo— la reflexión hegeliana sobre el «Viernes Santo especulativo», sobre el hacerse presente de lo infinito en lo finito. De ahí que su teología sea una teología de la palabra revelada y reveladora —su discurso versa no tanto sobre el «conocer a Dios», cuanto sobre el «hablar de Dios» y el «pensar» ese Dios del que se ha hablado—, y que esa Palabra resulte, en última instancia, identificada con la realidad humana de Jesús y el desembocar de su vida en muerte y resurrección.

El carácter circular que caracteriza el proceder de Jüngel, hace difícil seguir el esquema de la obra sin incidir en repeticiones. Digamos por eso, ante todo, que se inicia con una amplia introducción (pp. 19-66 de la edición castellana, a la que remitiremos en lo sucesivo) a la que siguen cuatro amplios capítulos. Seguiremos esa estructura en líneas generales, aunque prescindiendo de digresiones y alterando el orden de la exposición siempre que lo consideremos oportuno a fin de reflejar mejor el sustrato profundo de sus ideas.

«¿Dónde está Dios?»; esta pregunta, formulada por Nietzsche en *La gaja ciencia*, parece dominar nuestra civilización, afirma Jüngel en las primeras páginas de la introducción: no se sabe dónde encontrar a Dios, más aún, se duda de que pueda ocupar lugar o posición alguna, y el vocablo es declarado vacío y carente de sentido. Ese hecho —prosigue— debe ser tenido en cuenta por el creyente: una teología que pretendiera desarrollarse sin connotar esa realidad cultural, no conseguiría entrar en diálogo con el espíritu de nuestro tiempo (p. 20). Más aún, al constatar ese hecho, la teología no debe simplemente dolerse y convertirse en un pensar «quejumbroso» o «lastimero», sino interrogarse sobre sí misma y dejar que las instancias presentes en la cultura de nuestro tiempo, le ayuden a dar un paso adelante (pp. 20-21).

Estas declaraciones de principio, formuladas al comienzo del libro, son ampliadas en el primero de los cuatro largos capítulos que componen el cuerpo de la obra, y que se ocupa de lo que el propio Jüngel califica en varios momentos como «la oscura palabra sobre la muerte de Dios» (pp. 67-142). Partiendo de los bien conocidos textos de Jean Paul y de Nietzsche, Jüngel se detiene a analizar el pensamiento de Bonhöffer y Hegel, para culminar considerando de nuevo a Nietzsche y, junto a él, a

Feverbach. Aquí, como en otros momentos —y en particular en las páginas dedicadas a Hegel—, la exposición es ajustada y penetrante. Más, sin embargo, que su descripción de las ideas de unos y otros autores, nos interesa el planteamiento del propio Jüngel. Lo encontramos expresado con claridad, tanto al principio como al final del capítulo. El pensamiento y las reflexiones que se han sucedido en torno al tema «muerte de Dios» tienen —afirma— «un origen metafísico y un origen genuinamente cristiano» (p. 72) palabras cuyo alcance explica en páginas posteriores y sobre todo en la reflexión final (pp. 137 ss.). La confesión de fe cristológica sobre la muerte de Jesús, Hijo de Dios, es conocida y citada por los autores mencionados; más aún subyace a su pensamiento, abriendo a la idea de un Dios que comparte el destino humano, que está presente en lo humano. Pero ello entra en conflicto con la metafísica que afirma a Dios como el trascendente, como el que está «por encima» del hombre, «más allá» del hombre. De ahí la ambigüedad de Hegel que, de una parte, «recupera» los textos bíblicos y luteranos sobre la muerte de Dios y de otra se mueve en continuidad con el pensar metafísico; era pues lógico —concluye Jüngel— que, después de él, Fenerbach y Nietzsche pudieran sostener que un Dios que está por encima del hombre no puede ser pensado y terminarán por proclamar su muerte, su expulsión del pensamiento humano, para atribuir al hombre la realidad que afirmaba su concepto.

La «oscura expresión sobre la muerte de Dios» contribuye, en suma —en la interpretación de Jüngel— a poner de relieve las aporías del proceder metafísico tal y como se desarrolla a lo largo de la época moderna y a perfilar por tanto su proyecto teológico. Un Dios «sobre nosotros» no es aceptable, no puede ser pensado, concede. Si ese fuera el Dios, que proclama la fe cristiana, ésta estaría perdida y el ateísmo podría cantar victoria. Pero ¿lo es en realidad? ¿No es necesario más bien volver a centrar la mirada en la muerte de Jesús y, superando la metafísica —mejor, una cierta metafísica—, hablar de la fe partiendo de lo que la propia fe afirma? Este es el camino que Jüngel aspira a emprender.

El profesor de Tubinga viene a unirse así a los autores, numerosos en nuestros días, que ven en el ateísmo moderno un estímulo para la teología y reclaman una consideración renovada de la realidad de Dios, su trascendencia y su inmutabilidad. ¿Qué solución nos ofrece? Digamos ante todo que su reflexión al respecto es más bien escasa, ya que procede, ordinariamente, de modo más asertivo que analítico o argumentativo. En ello influye por lo demás lo que, como ya advertíamos, constituye, una de las características fundamentales de su planteamiento de fondo: el hecho de que habla y se ocupa no tanto del «conocer», cuanto del «pensar». Aun

características fundamentales de su planteamiento de fondo: el hecho de que habla y se ocupa no tanto del «conocer», cuanto del «pensar». Aunque critique, y fuertemente, al idealismo postcartesiano —como enseguida tendremos ocasión de reiterar— está en realidad fuertemente condicionado por él. De ahí que opere por la vía de reelaboraciones o reestructuraciones conceptuales, sin acabar de dar vida —aunque declara desearlo— a una verdadera consideración metafísica, con las consecuencias que de ahí derivan.

Pero antes de abordar ese punto y de exponer los pasos posteriores del itinerario de Jüngel, conviene volver atrás, a algunas páginas de la introducción de las que antes prescindimos, pero que ahora es oportuno retornar, pues de ellas depende el articularse de los capítulos segundo y siguientes. «¿Es Dios necesario?», se pregunta en la introducción (pp. 32 ss.); es decir, ¿está de tal modo estructurada nuestra experiencia mundana que el hombre debe necesariamente acabar preguntándose por Dios? Su respuesta es sencillamente: *no*. Dios —dice— «no es mundanamente necesario». El influjo de Bonhöffer es aquí claro. Jüngel lo admite, si bien matiza el alcance que concede a ese influjo y a las aseveraciones, que de él derivan, conduciéndonos así a lo que es uno de los núcleos de su pensamiento. La afirmación de que Dios «no es mundanamente necesario» no debe llevar a excluir la referencia a Dios, sino a corregir nuestro concepto o idea de Él: el Dios que aparece como necesario es el Dios que garantiza al mundo, el Todopoderoso, el Señor; y Dios, así nos lo revela el Evangelio, es ante todo amor. Dios, en suma, no es necesario, precisamente porque es «más que necesario» y se comunica con total liberalidad.

Hay en todo ello algo de cierto, no sólo porque efectivamente Dios es amor, sino también porque considerar a Dios como mero garante o fundamento del mundo, es deformar su realidad. Pero hay también graves equívocos, porque el elevarse de la mente hacia el reconocimiento de Dios a partir de la experiencia mundana no equivale —o, al menos, no equivale siempre y en todos los casos— a encerrar a Dios en el contexto de nuestras preguntas o a postular su afirmación con el único fin de dotar de coherencia a nuestras construcciones mentales, puesto que implica más bien el advertir una presencia que desborda todo itinerario anterior y compromete la entera existencia. Realidad decisiva, aunque para advertirla es necesario partir de coordenadas muy distintas de las que condicionan las ideas de Jüngel: del reconocimiento de esa valencia metafísica de la inteligencia que su subordinación al idealismo le hace imposible percibir.

Por lo demás, —como ya ocurría en Bonhöffer— algunos antecedentes o presupuestos luteranos contribuyen a explicar su posición: la afirma-

ción de una mundanidad no abierta a Dios puede, en efecto, parecer coherente con las críticas luteranas a la razón y con la proclamación, también luterana, de la primacía o exclusividad de la palabra. De hecho, la teología de Jüngel es, como ya dijimos, una teología basada sólo en la palabra. Dios no se da a conocer a través del mundo, sino única y exclusivamente a través del acontecimiento y, a fin de cuentas, a través del acontecimiento de la palabra, que es lo que crea o produce la presencia de Dios en el hombre. Nuestro Autor es, a este respecto, extremadamente coherente consigo mismo, reiterando una y otra vez, un mismo principio: «Dios, en virtud de su locuacidad, es pensable» (p. 30); «el lugar de la cogitabilidad de Dios es una palabra que precede al pensar» (p. 205). Sólo la palabra manifiesta a Dios; sólo después de que la palabra haya manifestado a Dios, cabe pensar en Él; sólo porque Dios puede ser dicho, puede, luego, ser pensado.

Subrayemos además —así lo precisa Jüngel, en polémica con la doctrina agustiniana, como el signo (pp. 21-30)— que la palabra que anuncia a Dios, no es propiamente una palabra manifestativa —es decir, una palabra que evoca o transmite un contenido—, sino más bien, una palabra que interpela, que convoca, que llama. Una palabra, en suma, que interrumpe el curso de la existencia humana, no tanto para desvelar a Dios, cuanto para colocar al hombre ante un Dios que lo reclama todo de él. Los antecedentes de este planteamiento son evidentes: resuenan en él muy claramente, las ideas, y la fuerte preocupación existencial de Karl Barth. De ahí también, y en consecuencia, que resulte afectado por la peligrosa ruptura entre *fides qua*, y *fides quae* que lastró gran parte del esfuerzo del gran pensador suizo. Jüngel es consciente de ello y procura salir al paso, afirmando que el creyente no renuncia a su inteligencia y a su razón: Dios, una vez dicho, tiene que ser pensado, y ser pensado de forma que su verdad brille ante la inteligencia. ¿Es esa observación o corrección suficiente? No, a nuestro juicio, pues nos mantiene en el interior de ese idealismo al que ya hemos aludido varias veces y no consigue integrar los dos aspectos de la fe que acabamos de mencionar, como evidencian diversos textos de Jüngel en los que el acto de creer y el acto de pensar son presentados como heterogeneos o, al menos, como yuxtapuestos (cfr. en especial, pp. 217, 220).

En todo caso esta distinción entre decir y pensar, esa necesidad de pensar lo dicho, articula la obra de Jüngel. Los capítulos segundo y tercero, se ocupan precisamente del decir Dios y del pensar a Dios, y ello en orden no a otra cosa, sino a mostrar que cabe real y verdaderamente pensar a Dios, esbozar un concepto que satisfaga por entero a la inteligencia. A primera vista podría pensarse que, al abordar este intento, Jüngel hubie-

ra debido referirse primero a la palabra que dice o afirma a Dios, para pasar luego a pensar al Dios así afirmado. Este hubiera sido probablemente el orden seguido por nuestro Autor si hubiera aspirado a realizar una exposición de carácter material o de contenidos. Pero su empeño en *Dios como misterio del mundo* es de carácter predominantemente formal, en el sentido que cabe dar a este término a partir de Kant —a quien Jüngel remite expresamente (p. 143)— de ahí que busque presentar, ante todo, las condiciones de posibilidad. Por esa razón el orden es el inverso y, en consecuencia, el capítulo segundo versa no sobre el decir respecto a Dios, sino sobre la posibilidad de pensar a Dios, sobre cómo es posible pensar a Dios, independientemente de que afirmemos o neguemos su realidad.

«Las oscuras palabras sobre la muerte de Dios entrañan una problematización no de la *existencia* divina, sino de la *esencia* de Dios» (p. 137). Con estos términos resume Jüngel las conclusiones a las que llega después del análisis del pensamiento de Bonhöffer, de Hegel, de Feuerbach, de Nietzsche al que ya nos hemos referido; en suma, y expresando su pensamiento en categorías distintas de las suyas, lo que esos autores han puesto en duda no es tanto, de forma directa, la existencia de Dios, sino el concepto o idea vigente sobre Él. Y ello precisamente —añade— porque este concepto o idea presenta a Dios como «ser sobre nosotros», trascendente a la historia, independiente en cuanto a su ser mismo respecto del devenir, cuando la única forma coherente y adecuada de pensar a Dios es pensarlo reflexionando a la vez sobre el mundo y sobre el acontecer histórico. Ciertamente toda problematización de la esencia o concepto de Dios repercute en una problematización de su existencia —de ahí el ateísmo de los tiempos modernos—, pero la raíz del problema se encuentra a un nivel distinto. Y es en ese nivel —concluye Jüngel— en el que resulta necesario situarse para mostrar, de acuerdo con lo dicho, que es posible pensar a Dios no ya «sobre nosotros», sino «en nosotros». Este va a ser el intento que llena el capítulo segundo, el más extenso de toda la obra (pp. 143-294).

Jüngel comienza considerando el planteamiento de Descartes —con quien, dice, el pensamiento se hizo consciente de sí y empezó a fundarse sobre sí mismo (p. 148)— y su idea de Dios, para examinar luego —a través del análisis de algunos textos de Fichte, Feuerbach y Nietzsche— el éxito o resultado a que, histórica y necesariamente, condujo el pensar cartesiano. La conclusión no es sino una nueva versión de la tesis antes esbozada: una metafísica basada sobre el «yo pienso», que implica un Dios sobre nosotros garante del pensar, hace imposible pensar a Dios de manera que resulte aceptable y coherente, y provoca, inevitablemente, un proceso en virtud del cual Dios resulta expulsado del mismo pensar que comenzó

por afirmarlo (pp. 200-203). Ahora bien, si el «yo pienso» no es punto de partida adecuado para pensar a Dios, ¿desde dónde cabe partir? Ciertamente no de la experiencia mundana, pues ésta no conduce a Dios. ¿Desde dónde entonces? De la palabra responde Jüngel, reafirmando así el carácter evangélico y barthiano de su teología (pp. 203 ss.). Pensar a Dios desde la palabra —prosigue— implica modificar la relación del pensamiento a Dios: no se va desde un «yo pienso» a un Dios que se afirma o postula, sino desde Dios mismo, que habla a un pensar que intenta pensarlo. Y lo que es más —añade, pasando así del plano gnoseológico al ontológico y atravesando, en consecuencia, la encrucijada central de su pensamiento—, modificar por entero el concepto de Dios: pensar a Dios desde el acontecimiento de su palabra es, en efecto, pensarlo desde su hacerse accesible, desde su acercarse al hombre y, por tanto, pensarlo como Aquél que es en y con nosotros. Más aún, si atendemos a la palabra concreta definitivamente pronunciada, es pensarlo como Aquél que «se ha revelado en la identidad con el hombre Jesús» (p. 248), que conoció la cruz y la muerte. En suma, pensar a Dios desde la palabra del Evangelio es pensarlo en unidad con lo que pasa, con lo que fenece, con lo que muere. Y de esa forma —concluye— pensarlo de veras y a fondo como «Dios con nosotros», porque el hombre es, por esencia, ser que conoce el morir (sobre este punto, ver todo el final del capítulo segundo, pp. 244 ss.).

Pero, ¿pensar a Dios en unidad con la caducidad no es exponerlo a aniquilación?, se objeta Jüngel a sí mismo. Ésta fue, sin duda, una de las razones que llevaron a los pensadores antiguos a presentar a Dios como «Ser sobre nosotros». Obraban así —prosigue— porque concebían negativamente la caducidad como tendencia hacia la nada. Pero eso no es todo lo que cabe decir. La caducidad no es pura negatividad; hay en ella algo positivo, «ontológicamente positivo», y es algo es «la posibilidad»: «lo posible es lo auténticamente positivo en el ser caduco» (p. 280). Es necesario, en este sentido —añade—, denunciar sin ambages el primado de la actualidad afirmado por Aristóteles, para proclamar en cambio la primacía de la posibilidad, aun reconociendo que la posibilidad connota el riesgo de la nada. La caducidad implica, en suma, apertura hacia la nada y hacia la posibilidad. Y en esa «lid entre posibilidad y nada» hay que pensar a Dios (p. 280).

A ello —prosigue— induce la palabra o lema sobre la muerte de Dios. Dios es amor, ser que se autodetermina para los otros. Más aún, ser que se autodetermina para los otros precisamente en la cruz. Dios no interviene en la lid entre la posibilidad y la nada como desde fuera, sino situándose en su interior; mejor, situando a la nada en su propio interior,

asumiéndola en sí, otorgándole un lugar en sí. «Cuando Dios se identificó con el muerto Jesús, ubicó a la nada *dentro* de la vida divina» y, al hacerlo, siendo Él Dios, la derrotó y anunció la victoria: «Ubicando a la nada dentro del ser divino, arrebató a la nada el efecto caótico de su atracción fantasmal. Llevando sobre sí mismo la aniquilación, Dios se muestra como el vencedor sobre la nada (...) Y precisamente, por cuanto que Dios se muestra como vencedor, se revela por primera vez lo que Él propiamente es: Dios. Dios es Aquél que puede soportar y soportó en su ser la fuerza aniquilante de la nada, es decir: la negación de la muerte; puede sufrirla y la sufre, sin ser aniquilado al hacerlo. La nada pierde en Dios su atracción vana y con ello, su efecto aniquilante» (p. 287).

Con las frases que acabamos de reproducir, y con otras análogas que la preceden o la siguen, llegamos al punto culminante del proceder de Jüngel. El capítulo siguiente, es decir, el tercero, que se ocupa del decir o hablar sobre Dios, procede a una crítica de la analogía, para presentar a Jesús, la narración de la vida de Jesús, como la parábola manifestativa de Dios (pp. 295-384). El cuarto y último, titulado «Sobre la humanidad de Dios», prolonga esas consideraciones, desde una perspectiva no ya formal, sino material o de contenidos, y nos ofrece, por tanto, las líneas generales de su cristología, (pp. 385-503). Encontramos, a lo largo de todas esas páginas, observaciones agudas y descripciones acertadas —tal es el caso, por ejemplo, de las reflexiones sobre el amor y sobre las relaciones entre amor y fe (pp. 404 ss.)—, así como una pasión honda y sentida al hablar del Crucificado, pero a la vez, una cristología y una doctrina trinitaria deficientes en extremo, como no podría ser de otra manera a partir de textos como los recién citados. La trascendencia de la Trinidad respecto a la historia se desdibuja, pues Dios es trino en y por el mundo, y la distinción entre lo divino y lo humano en Jesús resulta negada, ya que quien sufre y muere es el mismo Hijo de Dios en su divinidad. La teología narrativa que Jüngel presenta acaba convirtiéndose —a pesar de los matices que intenta añadir— en una narración del devenir de Dios y, por tanto, al fin y al cabo, en gnosticismo.

Es necesaria, sin duda alguna, una renovación del tratado sobre Dios, y una renovación que tome en consideración de modo frontal la afirmación joannea de que «Dios es amor», así como, en términos más concretos la realidad de la Encarnación y la muerte de Cristo en la cruz. Pero lo que ello reclama es una profundización metafísica en la inmutabilidad divina y no su olvido o su negación pura y simple: actuar así es colocar en entredicho, mejor, destruir, lo que de positivo pudiera haber habido en el punto de partida o, al menos, en las intenciones. Jüngel nos

sitúa ante una tarea que vale la pena afrontar, pero se lanza por un camino que aparta de su adecuada solución y conduce a un oscurecimiento del núcleo central del mensaje evangélico.

J. L. Illanes

José A. SAYÉS, *El misterio eucarístico*, Ed. Católica («BAC Normal», 482), Madrid 1986, XIX + 439 pp., 13 × 20.

Cuando un autor publica en el corto espacio de doce años tres volúmenes sobre una materia, hay que pensar que aquel tema le gusta particularmente y que ha venido a ser un especialista en ese campo de la ciencia. En nuestra opinión, este es el caso del profesor Sayés escribiendo sobre la Eucaristía. En 1974 hacía su presentación en el mercado teológico con un importante libro, la tesis doctoral en teología que lleva por título: *Presencia real de Cristo y transubstanciación. La teología eucarística ante la física y la filosofía modernas*. El entonces joven doctor nos regalaba a lo largo de 414 páginas, con un análisis ponderado y minucioso del debate teológico, suscitado en época reciente acerca del entrañable pero complejo misterio eucarístico. Dos años más tarde, la prestigiosa Biblioteca de Autores Cristianos quiso compartir la fortuna de la Facultad Teológica del Norte de España con sede en Burgos, que había editado la obra en la editorial Aldecoa, incorporando a su colección teológica el libro del profesor Sayés, editando un resumen con el título: *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1976). Finalmente, la misma editorial publica, en 1986, *El misterio eucarístico*, que es el libro que reseñamos.

Esta obra tiene carácter marcadamente didáctico, y lo que en ella pretende el Autor es que «sirva de texto claro y completo» (p. XVI). Con un propósito doctrinal manifiesto y decidido, formativo e informativo; con una excelente presentación de las cuestiones antiguas y modernas; con una evidente lealtad profesional de teólogo que busca sinceramente la verdad, haciéndosela «ver» pedagógicamente a los lectores; con un método que busca la transparencia hasta en las cuestiones más difíciles, el Autor ha conseguido —sumando muchas horas de esfuerzo— expresar convenientemente las verdades que conciernen al sacrificio sacramental de la Iglesia, como lo llama alguna vez utilizando terminología de la mejor tradición de la teología eucarística.