

de resabios maniqueos: H. Marrou, E. Gilson, A. Trapè, A. Mandouze, J. Obersteiner, etc.

La Introducción está seguida de una extensa bibliografía sobre el tema del libro. Este se concluye con un índice de citas bíblicas y otro de materias que hacen más útil su utilización.

Alberto VICIANO

Hans JURETSCHKE (ed.), *Posibilidades y límites de una historiografía nacional*, Actas del Simposio celebrado en Madrid del 8 al 12 de mayo de 1983, CSIC (Instituto Germano-Español de Investigación de la Goerres-Gesellschaft), Madrid 1984, 629 pp., 18 x 24.

Organizado bajo los auspicios del Instituto Germano-Español de Investigación de la Goerres-Gesellschaft, tuvo lugar en mayo de 1983 este importante coloquio germano-español para historiadores, al que asistieron profesores de las más destacadas universidades de ambos países. En la representación española cabe destacar los nombres de V. Vázquez de Prada, J. M. Jover, J. L. Comellas, J. L. Pinillos y R. Lapesa entre otros, mientras que por la parte alemana se contó con la participación de profesores como O. Engels, H. Lutz, E. Iserloh, H. Lübbe, K. Reppen, etc. Los temas tratados comprendieron un amplio abanico de posibilidades, susceptibles de ser catalogadas en las diversas épocas históricas. Así, por ejemplo, hubo ponencias de historia medieval como «La imagen de los Staufén en la Historia», y de historia moderna, como las centradas en el imperio de Carlos V, o en la persona de Lutero, o sobre las consecuencias historiográficas de la Ilustración; pero las más numerosas fueron, tal como se puede deducir del título general, las de historia contemporánea, por centrarse preferentemente este encuentro en los problemas que surgen entorno a una conciencia de nación: «Lengua, nación y comunidad nacional», «Comunidad lingüística y diversidad nacional», «El concepto de nación como criterio hermeneútico de la Historia», etc.

Con ocasión de la celebración del V Centenario del nacimiento de Lutero en este mismo año, el profesor J. Goñi Gaztambide leyó una ponencia titulada «Lutero visto por los españoles», que venía a resumir las conclusiones obtenidas tras la lectura atenta de casi medio centenar de obras escritas en España sobre Lutero. Una exposición más amplia y documentada del tema se publicó este mismo año de 1983 en *Scripta Theologica* bajo el título «La imagen de Lutero en España: su evolución histórica». El profesor Goñi, que tiene el mérito de haber realizado un buen inventario de lo escrito en España sobre el tema, centró su atención en esa obra cumbre de la historiografía española, que es *Martín Lutero*, de García Villoslada, mostrándose solidario con éste en contra de las tesis de Lortz y de Iserloh acerca de las causas de la ruptura de Lutero con la Iglesia. El profesor Iserloh —presente en el coloquio— defendió sus posiciones en el debate, cen-

trando el núcleo de la cuestión en dilucidar si «lo nuevo» de Lutero era aún católico o suponía ya una ruptura con la Iglesia. En su opinión, quizá hubiera sido posible evitar la ruptura de haber habido un mayor celo pastoral en la Jerarquía de la época y de haberse encauzado a tiempo una verdadera Reforma. Para Iserloh la interpretación que Lutero hace de Rom 1,17 en su famosa «experiencia de la Torre» no sería herética: «si como justos hemos de vivir en la fe, y si la justicia de Dios basta para salvar a todo aquel que vive de la fe —son palabras de Lutero—, no será ello por nuestros méritos, sino por la misericordia de Dios, pues la justicia de Dios consiste en ser justificados y redimidos por Cristo». La fe por la que somos justificados —dirá Iserloh— es también para Lutero la fe viva que da sus frutos en las obras; si rechazaba las indulgencias tal como las predicaba Tetzl es porque favorecían una falsa seguridad y la pereza espiritual. En resumen, lo que provocará la ruptura no será —según la tesis del teólogo alemán— la justificación por la fe, sino la evolución posterior de Lutero a la que se verá arrastrado por su carácter y por la incompreensión y poco tacto de los obispos (sic). (Como se ve, a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre Lutero, el debate parece continuar abierto... Iserloh ha roto con la historiografía luterana tradicional, que empieza con Denifle y que, pasando por García Villoslada, llega a Goñi Gaztambide).

Otra interesante cuestión fue la planteada por el profesor K. Repgen en la ponencia «¿Historiador católico o historia católica?». Ante la pregunta sobre qué es lo propiamente «católico» en la historia científica, el catedrático de Bonn situó el problema a tres niveles distintos. Si consideramos la historia como actividad puramente científica, se hace necesario diferenciar el orden de conocimiento entre fe y razón, por lo que la ciencia histórica moderna —dirá Repgen— deberá deslindar la trascendencia del objeto de sus análisis, pronunciándose sólo sobre cuestiones inmanentes. Esto, claro está, es una cuestión puramente metodológica, que no implica en absoluto poner en tela de juicio la trascendencia. Simplemente, no tendría sentido hablar de una teoría cristiana de la electricidad. Ello, al mismo tiempo, situaría a la ciencia histórica ante sus propias limitaciones, pues, así considerada, la historia jamás deberá pretender abarcar la totalidad ni dar una respuesta a la pregunta acerca del sentido, cosa que correspondería más propiamente a la teología. Ahora bien, otra cuestión sería tratar lo que podríamos llamar de algún modo «Historia de la Salvación», es decir, tratar contenidos «que en sus puntos decisivos no se fundamentan ni comprueban *exclusivamente por la razón*, sino que sólo pueden ser asumidos por la fe». Esta Historia de la Salvación, en la que se sitúa la Iglesia en este *ultima aetas* a la espera de la Segunda Venida del Señor, no puede ser comprendida únicamente con un método puramente científico, sino que hace falta una cosmovisión, una cierta imagen del hombre; por eso dirá el profesor Repgen que la historia no puede sobrevivir únicamente con el método, que al fin y al cabo es sólo una técnica, un instrumento. Llegados a un cierto punto, la historia debe adoptar un procedimiento *metametódico*, incluyendo un con-

junto de valoraciones y normas que no se pueden deducir como tales exclusivamente de lo que es históricamente demostrable. Por último, y abordando ya la cuestión del posible sentido de una historia católica diría, que, aunque el historiador católico cuenta, en principio, con los mismos instrumentos metodológicos que el no católico, siendo así que toda ciencia histórica se resuelve en última instancia de un modo *metametódico*, el católico —que como todo hombre tiene sus propias convicciones y su «cosmovisión»— no debe temer hacer una interpretación de los hechos basándose en esas normas antropológicas, consciente de que con su aportación enriquecerá el discurso de la ciencia.

La argumentación de Reppen nos parece sumamente certera. Si reducimos la historia a lo puramente científico —lo demostrable dentro de la inmanencia— ésta quedaría reducida a unos estrechísimos límites y sus respuestas serían a todas luces insuficientes. Hace falta una «Weltanschauung» para ir al fondo de las cuestiones. En el siglo XVIII, la Ilustración sustituye la fe tradicional por la fe en el progreso. Las dos guerras mundiales y la bomba atómica harán saltar por los aires el dogma del progreso y se dará un importante intento de reducir la historia a lo inmanente, pero buscar un sentido inmanente a la historia es entrar en un callejón sin salida del que los marxistas no han logrado salir y, en este sentido, los católicos, con su visión trascendente del hombre, tienen mucho que decir.

Para terminar haremos referencia a la tesis planteada por el profesor de Zurich H. Lübbe en su ponencia «Ilustración y conciencia histórica». Su idea central viene a ser que la conciencia histórica nace como consecuencia de la idea de progreso durante la Ilustración. En su vertiente religiosa —dirá— la Ilustración supone una tendencia clara a minimizar el contenido dogmático de la religión. Tanto Voltaire con su *Tratado sobre la tolerancia*, como Rousseau con su concepto de «religión civil», apuntan en esta dirección, que culminará quizá con Kant en la búsqueda de una moral independiente de unas premisas religiosas. Este planteamiento, que traerá consigo consecuencias políticas tan importantes como la aconfesionalidad del Estado o la proclamación de la libertad religiosa, supone, en su raíz, una relativización —historización— de la tradición religiosa. Si lo histórico es lo no-necesario, dice Lübbe, la conciencia histórica será el lugar desde el que se domina esa tradición religiosa que se considera contingente con relación a lo necesario que sería la moral-política. Lógicamente, continúa Lübbe, la idea de «progreso» facilita enormemente esta labor de relativización, al destruir el tópico de la historia como «*magistra vitae*»: lo único que aprendemos de la Historia —dirá Hegel— es que no podemos aprender nada de ella. Esta conciencia de la historia como proceso irreversible sería precisamente lo característico de la modernidad, suponiendo un modo diferente de asumir el pasado.

Ciertamente, la hipótesis de Lübbe es sugerente, pero no parece suficientemente probada. Atribuir la conciencia histórica a la Ilustración puede parecer una afirmación excesiva si no se apoya en razones

suficientemente contundentes. Como señalaría en el mismo coloquio el profesor A. Kraus, de la Universidad de Munich, que ese proceso de relativización de normas absolutas se dé sólo a partir de 1700, es algo que está por demostrar, como lo está también el hecho de que todos los ilustrados aceptaran pacíficamente el dogma del «progreso» con esa absoluta carga de optimismo. En cualquier caso, todo esto nos sugiere una interesante cuestión: si, como decía Voltaire, la tolerancia no puede darse sin una relativización del dogma, no podrá haber verdadera tolerancia mientras la razón misma no se conciba como históricamente condicionada; por eso dirá el profesor Kraus: «sólo cuando se ha superado una fe utópica en el progreso, cuando ya no se ven todas las épocas pasadas rebajadas a la condición de un preámbulo del presente, sólo entonces se puede hablar de una conciencia histórica plenamente desarrollada». Conocer los límites de la razón, una vez más, ésa es la cuestión...

Vicente HUERTA-SOLÁ

Hans Urs von BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, Ed. Católica («BAC Normal», 464), Madrid 1985, XIII + 395 pp., 13 x 20.

«Llamo *Puntos centrales de la fe* a los trabajos reunidos en esta obra, porque todos ellos apuntan al centro de la verdad cristiana desde diversísimos aspectos». Con estas palabras, escritas al principio del prólogo, describe Hans Urs von Balthasar el enfoque y la naturaleza de la presente obra: no tanto una exposición de la fe católica, cuanto una reflexión sobre algunas de sus facetas, y ello con la intención no ya de analizar cada una de esas facetas consideradas en sí mismas, sino con la de mostrar cómo se insertan en el conjunto de la verdad cristiana, cómo se abren al centro de la fe y cómo desde ese centro resultan iluminadas. El método seguido es, pues, teológico, y más concretamente el connatural a un teologizar como von Balthasar lo entiende, es decir, como aspiración a mostrar que el todo está presente en el fragmento.

Este objetivo se alcanza de forma desigual en los diversos capítulos —veinte en total— que integran la obra. Ello obedece no sólo al mayor o menor acierto del autor en uno u otro capítulo, sino también a la diversa proveniencia de los materiales aquí recogidos. No estamos en efecto ante una obra unitaria, sino ante una colección de artículos distintos entre sí, sea por la extensión (oscilan entre las 6 y las 54 páginas), sea por el momento en que fueron redactados (el más antiguo data de 1967; el más moderno, de 1982), sea por el estilo, ya que se alternan los de corte más estrictamente científico y los que cabría calificar de alta divulgación, con predominio de estos últimos.

Esos artículos han sido agrupados en torno a tres temáticas fundamentales, dando así origen a las tres partes en que se divide la obra.