

bezüglich der *lex aeterna*, kritisiert Verf. auch Suárez ob der gleichen rationalistischen stehengebliebenen Wurzel, die sich in der falschen Fragestellung äußert, ob die *lex aeterna* ein Akt des Willens oder Intellekts sei. Sie impliziert einen oberflächlichen Anthropomorphismus und die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft das Absolute mit ihrem Denksystem begreifen könne.

Verf. hat es verstanden, die an einem Beispiel vorgestellten auseinanderlaufenden Anschauungen über den Begriff des Naturrechts durch die Begriffe *natura* und *ratio* auf Grund sorgfältiger Quellenanalyse aufzudecken. In schlüssiger Gedankenführung hat er vielfache Begriffsunklarheit und Verwirrung und damit abwegige Fragestellungen überzeugend vor Augen geführt und somit indirekt darauf hingewiesen, daß der Verlust des Ordnungsgedankens die heutige Unordnung im Verhältnis von Mensch und Natur erklärt. Mit dem Instrument der Sprachkritik und einer beachtlichen Sprachsensibilität kommt Verf. zu einem überraschenden Ergebnis, nämlich daß Begriffe unmerklich in einer anderen Bedeutung da stehen, die im Laufe der Zeit zu weitreichenden Konsequenzen führten. Methodisch hatte er damit einen Weg gewiesen, wie ein sogenannter plötzlicher Kulturbruch auf seine Ursachen hin begreift und dann als schrittweiser Prozeß erkannt werden kann. Die so aufschlußreiche, gewinnbringende und differenziert geführte Untersuchung mit einem vielseitig informierenden gelehrten Apparat wäre für einen größeren Leserkreis noch leichter schlossen worden, wenn Verf. zum Personenindex (S. 263-269) einen analytischen Index hinzugefügt hätte. Aber zweifelsohne führt die anregende und ergebnisreiche Studie zum gewünschten Ziel (S. 17): Zur Rückbesinnung auf die klassischen Grundlagen, insbesondere die der thomistischen Lehre vom Naturrecht.

MARGOT SCHMIDT

Oscar CULLMANN, *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca 1972, 286 pp.

Este libro es una traducción del original francés y está formado por una serie de artículos publicados en los últimos treinta años. El título francés, "Des sources de l'Évangile à la forma-

tion de la théologie chrétienne”, indica con claridad que los dos elementos que intentan dar unidad a estos artículos, publicados con independencia los unos de los otros, son las primeras unidades presinópticas y los escritos neotestamentarios más elaborados. Sin embargo, hay que reconocer que esa unidad no se logra plenamente y el resultado es un conglomerado de cuestiones relacionadas con el Nuevo Testamento que a veces se repiten (v. g. cfr. págs. 18 y 45) o que no tienen nada que ver entre sí. Por otra parte, resulta poco preciso el hablar de formación de teología cristiana al referirse a los escritos paulinos o joanneos. Estos autores, al ser inspirados por el Espíritu Santo, son algo más que meros teólogos.

Estos son los títulos de los nueve apartados en que se divide la obra: 1. La significación de los textos de Qumrán para el estudio y el pensamiento de los orígenes cristianos. 2. La oposición contra el templo de Jerusalén, motivo común de la teología joánica y del medio ambiente. 3. Samaría y los orígenes de la misión cristiana. 4. El carácter escatológico del deber misionero y de la conciencia apostólica de San Pablo. 5. *Eiden kai episteusen*: La vida de Jesús, objeto de “visión” y de “fe” según el cuarto evangelio. 6. El rescate anticipado del cuerpo humano según el Nuevo Testamento. 7. El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo. 8. Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos? 9. Dos meditaciones bíblicas.

Como se ve, los temas son bastante heterogéneos, y sólo con cierta dificultad se logra entrever “la evolución fuera de las fuentes del Evangelio, desde sus raíces lejanas y anteriores a la venida de Jesucristo, hasta la fijación de una teología cristiana” (p. 16).

Al estudiar la relación entre Qumrán y los orígenes del cristianismo, analiza las semejanzas y diferencias que se dan entre los esenios y el cristianismo. Afirma una cierta afinidad entre esas dos corrientes contemporáneas que, sin embargo, “no implica de ninguna manera que el cristianismo no haya aportado algo esencialmente nuevo respecto a sus orígenes judíos” (p. 18). En realidad, no se trata de que el cristianismo sea sólo algo esencialmente nuevo, sino que respecto a Qumrán es una doctrina totalmente nueva. Por otra parte, el cristianismo no tiene otro origen que Cristo mismo, los elementos que la doctrina de Qumrán tenga afines al mensaje evangélico no son en modo alguno su fuente y origen. El cristianismo tiene

sus raíces en el A. T., preparación y prelude de la plenitud de los tiempos que nos llega con Jesucristo, meta y cima de toda la Revelación divina. Los elementos culturales del medio ambiente en que los autores sagrados viven son cauce de expresión de su pensamiento, y nunca origen del mismo.

Dentro del mismo tema, afirma que los elementos helenistas que se dan en algunos escritos neotestamentarios, ya estaban presentes en la vida palestinese de los primeros tiempos. De ahí que la presencia de esos elementos helenistas no sea un argumento válido para hablar de una fecha tardía en la composición de un libro inspirado, y mucho menos para negar la autenticidad del libro en cuestión. Conclusión a la que algunos llegan indebidamente respecto al Evangelio de San Juan (cfr. p. 18).

Resulta chocante y totalmente gratuita la afirmación que el A. hace al decir que Jesús era discípulo de Juan el Bautista. Se basa en Mt 11, 11 donde el Señor afirma "que no ha surgido entre los hijos de mujer uno mayor que Juan el Bautista". En el mismo contexto se dice que "el menor en el Reino de los cielos es mayor que él". Y ciertamente Cristo no es el menor en el Reino, sino el mayor, el primero, el Rey de Reyes (Ap. 17, 14). Por otra parte, dijo también Jesús que el discípulo no era mayor que el maestro; y no hay duda de que Jesús fue siempre más que Juan cfr. Mt 10, 24; Jn 1, 18; Mc I, 7).

En el tema segundo vuelve a estudiar un punto que ya tocó en el tema primero, la cuestión del templo. Habla de que en Juan Evangelista se da una oposición al templo de Jerusalén semejante a la que se daba en los esenios de Qumrán. De nuevo estamos ante una hipótesis que tiene poco fundamento. El pasaje del IV Evangelio en que Cristo habla de la destrucción del templo y de su reconstrucción en tres días (Jn 2, 14) no es suficiente para hablar de una oposición al templo. Más que de una oposición al templo, tenemos en el cuarto evangelio una línea de purificación y sublimación, que culmina en el Apocalipsis cuando se habla de la Jerusalén celestial en la que el Templo es Cristo mismo (cfr. en Jn 1, 51 la alusión a Bethel y Apoc 21, 22): Dentro de este segundo capítulo es digno de destacar cómo en Cristo "antes de su muerte y resurrección, la presencia divina se manifiesta en su Encarnación, después en los sacramentos" (p. 64).

En este mismo capítulo inicia un tema que vuelve a estudiar en el capítulo tercero. En Jn 4, 38 dice Jesús a los Apóstoles que

otros han trabajado lo que ellos recogerán más tarde. Después de establecer una relación entre el llamado judaísmo esotérico, el juanismo y el grupo de Esteban (los *álloi* de Jn 4, 38), afirma que éstos son los que predicaron en Samaría antes que los Apóstoles. A pesar de los argumentos que presenta, todo lo expuesto no pasa de ser una hipótesis, como reconoce el mismo autor (p. 52).

El tema cuarto estudia ampliamente el *katéchon* de 2 Tes 2, 6-7. Después de admitir la autenticidad de esta carta, hace una exposición y crítica de las diversas interpretaciones que se dan sobre el obstáculo que retiene al "hombre de la iniquidad". Por fin expone su propia opinión, análoga a la de Teodoro de Ciro, Teodoro de Mopsuestia y, bajo forma diversa, de Calvino. Viene a concluir que lo que retiene la llegada del "hombre de la iniquidad" es la predicación evangélica y el que retiene es el mismo Pablo. Resulta una hipótesis más que no explica cómo, una vez muerto el Apóstol, no llega el momento de ese "hombre de la iniquidad".

Al exponer en el quinto artículo las relaciones entre la visión y la fe en San Juan, lo más interesante es el enfoque que da a la cuestión del simbolismo y de la historicidad en el relato joaneo. "La relación entre Jesús y Cristo —afirma el A.— no es la relación entre un personaje histórico y una entidad metafísica, sino entre una historia visible, limitada a un período muy breve, el de la vida de Jesús, y una historia especial que se desenvuelve a través de todo el tiempo: la "historia de la salvación". Los acontecimientos de la primera han sido objeto de la vista, los de la segunda objeto de la fe. Por eso la vida de Jesús en el pensamiento del Evangelista, no tiene por objeto el proporcionarle simplemente un cuadro exterior, cómodo, sino poner en evidencia la identidad entre Jesús Encarnado y Cristo eterno, en particular Cristo presente en la Iglesia" (p. 121). Y más adelante, dice que San Juan "quiere mostrar en cada relato la identidad que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo presente en la historia. También es contrario a aquellos autores que, sobre todo a partir de Loysi, consideran a los personajes del cuarto Evangelio como meras ficciones creadas por el autor para representar simbólicamente una determinada idea.

No todo cuanto afirma en el artículo sexto tiene el mismo valor. Es cierto que las consecuencias de la Resurrección de Cristo repercuten en el mismo cuerpo físico de un cristiano, en cuanto que por el bautismo es templo del Espíritu Santo, que vivifica

al hombre total con su presencia. Pero sin embargo no está claro que esta transformación del hombre después de la muerte no sea ya una realidad en el alma antes del día del Juicio Final. Respecto a este punto se pronunciará el A. más adelante, en el tema octavo.

El tema que habla del bautismo de los niños es el más desarrollado. Son válidas las conclusiones sobre esta cuestión. "Según estas conclusiones —dice el A.— sería necesario reconocer el carácter bíblico tanto del bautismo de adultos como del bautismo de niños; a este resultado global es al que pensábamos llegar cuando comenzamos nuestro estudio. Pero ahora debemos aportar una restricción: los bautismos de adultos, cuyos padres serían ya cristianos, "creyentes", en el momento de su nacimiento, no son mencionados en ningún lugar del N. T. Diferir el bautismo hasta la edad adulta es, en este caso, incompatible con la noción neotestamentaria" (p. 221). Es decir que la praxis plurisecular de bautizar a los niños antes del uso de razón es algo que tiene sus raíces en la misma revelación escrita y que, por tanto, aquellos que se niegan a bautizar a los niños van no sólo contra la Tradición, revelación divina tanto como la Biblia, sino contra la misma enseñanza neotestamentaria. Sin embargo hay en este apartado algunos puntos realmente oscuros. Habla de que el acto de bautizar no ha sido instituido por Cristo y se pregunta en qué medida se remonta el bautismo cristiano hasta el mismo Cristo que "no lo ha practicado ni 'instituido' bajo su forma exterior" (p. 152). Esta afirmación es contraria a la doctrina de la Iglesia que enseña que los sacramentos de la Nueva Ley fueron instituidos por Jesucristo (Conc. Tridentino, ses. VII, c. 1). Es el mismo Jesús quien afirma que "el que no nace del agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios" (Jn 3, 5), y quien da el mandato de bautizar a todos los pueblos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 19). Por eso preguntarse en qué medida el bautismo cristiano se remonta hasta Cristo no pasa de ser una pregunta capciosa. Dice también que para recibir el bautismo no ha de presuponerse la fe, ya que esta virtud teologal es algo consecuente del bautismo y no precedente. Hay un caso claro en el N. T. en el que se ve cómo es preciso creer en Cristo para ser bautizado. Se trata del eunuco de la Reina de Candace que es interrogado por el diácono Felipe antes de bautizarlo (Act 8, 37). El A. tiene en cuenta este caso y para soslayar la dificultad afirma que se trata de una excepción (p. 189), ya que lo ordinario es que la comunidad

cristiana esté presente testimoniando su fe en Cristo. Sin embargo, esa presencia de la comunidad o de varios cristianos que respondan de la fe del bautizando, no dispensa a éste del acto de creer, de confesar su fe, en el caso de que sea un adulto y pueda por tanto hacerlo.

El tema noveno habla de la resurrección y de la inmortalidad del alma, para llegar a la conclusión de que hay que hablar de resurrección y no de inmortalidad. Hace antes una comparación entre la muerte de Sócrates y la de Cristo, considera la muerte como salario del pecado y habla de Jesús como del primogénito de los que mueren, y por último del estadio intermedio de los muertos. Por una parte, hay que decir que exagera al hablar de la angustia de Cristo ante la muerte, y a diferencia de la serenidad de Sócrates. Está claro que Jesús sufre hasta sudar sangre, pero es un sufrimiento sereno y confiado como revela su oración filial y su disposición de entrega a la voluntad de Padre. Además, también es cierto que después de la oración del Huerto, el Señor sale al encuentro de los que vienen a prenderlo, se muestra sereno y dueño de la situación hasta el último momento. Respecto a la Resurrección hay que decir, por otra parte, que no es admisible que los cristianos no tuvieran claro desde el principio la inmortalidad del alma. Jesús habló con claridad de la vida que comienza inmediatamente después de la muerte. Así, le asegura al buen ladrón que aquella misma tarde estaría con él en el paraíso (Lc 23, 42-43). En el mismo sentido se pronuncia cuando dice que no hay que temer a quienes no pueden matar el alma (Lc 12, 4-5 y paralelos). Si el alma no fuera inmortal no tendría sentido el que Pablo desee morir para estar con Cristo. (Fil 1, 23).

El último capítulo contiene dos meditaciones, una sobre 1 Cor 1, 10-13 y otra sobre 1 Tes 5, 19-21. Contiene algunas ideas interesantes, como la de que el trabajo del exégeta ha de estar siempre presidido por la luz del Espíritu Santo, incluso en aquellos trabajos meramente auxiliares como puede ser el análisis filológico de un término. Sin embargo, se ve que esa asistencia del Espíritu Santo la considera de un modo meramente personal, sin considerar que la luz del Espíritu ha de venir también a través de la Iglesia instituída por Cristo.

La edición española está bastante cuidada en su presentación. Sin embargo, el libro no es adecuado para el "simple fiel" (p. 12) por lo especializado de los temas y por el peligro de confusión que existe para un lector sin la formación teológica de

un experto, que sepa enjuiciar debidamente las diversas hipótesis presentadas por Cullman. No podemos olvidar que el autor es protestante y a veces algunas de las afirmaciones incorrectas, ya señaladas, proceden de los principios exegéticos luteranos, incompatibles "a radice" con el Magisterio de la Iglesia.

Antonio GARCÍA-MORENO



*Nihil Obstat:* JAVIER IBÁÑEZ

*Imprimatur:* ✠ PEDRO-MARÍA ZABALZA, *Pro-Vicario General,*  
Pamplona, 3-VI-1975





