

difícil sería el diálogo con algunos textos del Vaticano II (y del Vaticano I: Const. Dogm. "Dei Filius").

BALTHASAR resume en su opúsculo una certera crítica al inmanentismo subjetivista que desencadena Descartes en el orto de la modernidad. El inmanentismo subjetivista conduce fatalmente al agnosticismo ateo: así podríamos condensar su juicio. Estoy de acuerdo sustancialmente y, en esa línea, estimo que K. Rahner nos debe no tanto una *theologia crucis* (como desea el autor —pg. 101—) como una clarificación más exacta de su antropología trascendental y de su concepción acerca de la "inobjetividad" de la realidad divina. Pero al mismo tiempo, me parece que se debe señalar: 1) que hoy día, si se quiere sostener la fe desde una *apología* que cumpla su nativa función dialogante (y no sea un aislado monólogo que no tendría sentido por definición) *se debe* acentuar el tratamiento antropológico de la teología, porque es posible hacerlo dentro de la ortodoxia más pura; 2) que, en mi opinión, Descartes es impensable si, siglos antes, Tomás de Aquino —de cuyo testimonio cristiano no es prudente dudar— no hubiera arrancado a Dios y al hombre del seno de una visión cosmológica y hubiera afirmado la causalidad absoluta divina y la verdadera *causalitas secunda* del hombre.

Por otra parte, a pesar de las reservas enunciadas antes, no me parece justo que se condense y alambique la integridad del pensamiento de K. Rahner hasta hacerlo casi coincidir con unas *propositiones* que, es necesario admitirlo, no son precisamente formulaciones felices. ¿Se pretende volver a épocas inquisitoriales y oscurantistas, a extraer expresiones para airearlas aisladas de su propia atmósfera y comenzar otra vez el juego del *prout iacent o prout leguntur in contextu*?

Después de leer a BALTHASAR, uno se pregunta: ¿qué se hizo el Concilio Vaticano II?, ¿qué se hicieron, sobre todo las densas afirmaciones doctrinales —no sólo "pastorales": pero ¿qué quiere decir esta palabra?— de "Gaudium et spes" acerca de la Iglesia en el mundo actual?

Para poner término a este comentario ya demasiado largo: es posible que K. Rahner no haya matizado bastante su posición en el nobilísimo empeño (lo digo sin asomo alguno de reticencia o *mauvaise foi*) de dialogar con el ateísmo. Pero, en mi opinión, BALTHASAR parece haber renunciado a todo diálogo no sólo con el ateísmo sino con el cristiano que intenta vivir comprometidamente su existencia en el mundo: se ha ofrecido *voluntariamente* al martirio y ha preferido, retirándose de una intervención en la historia, influir en ella desde el testimonio solitario de su intimidad "religiosa". Es un camino legítimo pero no todo cristiano está obligado a compartirlo.

A. GARCÍA SUÁREZ

CARL J. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, Sal Terrae, Santander 1967, 306 pp., trad. Angel Saenz-Badillos y Natalio Fernández.

Paul Tillich nació en Starzeddel, Brandernberg (Alemania), en 1886. Murió en los Estados Unidos en 1965. Fue pastor luterano, catedrático de teología y filósofo sistemático de la religión.

El P. Armbruster ha realizado su estudio a tres niveles (aunque la distribución de materias por capítulos sea ligeramente distinta). En primer lugar, traza la biografía intelectual de Tillich. En segundo lugar, expone la postura del autor estudiado en relación con tres temas filosóficos: lo santo, el binomio religión-cultura, y Dios. En tercer lugar, presenta las tesis de Tillich respecto a tres cuestiones de teología revelada: Cristo, la Iglesia y la relación escatología-historia.

Pocos teólogos del mundo de habla inglesa se identifican hoy plenamente con el pensamiento de Tillich. El distanciamiento se debe en buena parte a que Tillich sufrió una profunda y excesiva influencia del gran idealista alemán Schelling. Es fundamental recordar esta influencia, ya que de otra manera no se comprende la actitud de Tillich hacia la Revelación. Tillich ve la Revelación como simbólica; no es literalista. Pero su crítica, a su entender, no es disolvente ni en intención, ni en efecto.

Tillich da poca —o ninguna— importancia a la realidad histórica concreta de la narración bíblica o a los asertos del todo. Sin embargo, él diría que los acepta todos. Es decir, niega, por ejemplo, la realidad histórica (como acontecimiento individual) del pecado original, pero la afirma como estado ontológico del hombre.

Tillich no se encuadra en ninguna de las corrientes protestantes típicas. Rechaza el sobrenaturalismo de Barth, pero también rechaza el irracionalismo de Schleiermacher. Su simpatía hacia el catolicismo es grande en algunas áreas.

No se debe de ningún modo, sin embargo, asociar a Tillich con la neortodoxia protestante. Es universalista en cuestión religiosa: las diversas religiones son diversos modos de presentación de la misma verdad. Además, por reacción a sus circunstancias familiares Tillich creció anti-autoritario. Para él es esencial el llamado "principio protestante", es decir el no-conformismo (principio que encarna sólo una de las preocupaciones de los fundadores protestantes, como reconocería Tillich).

El estudio de Armbruster es claro. Su insistencia en la biografía intelectual de Tillich es útil para comprender las influencias que inciden sobre su pensamiento sistemático. Se puede objetar al P. Armbruster que su crítica es excesivamente cauta. Su ecumenismo le lleva a no expresarse con una sinceridad enérgica. Algunas objeciones muy importantes se formulan sólo en notas (v., p. e., pp. 90, 148) y aún entonces en boca de otros.

Asimismo, nos parece que la comparación entre Tillich y Kierkegaard (p. 62) ignora absolutamente la mentalidad de éste. No es lícito asociar a Kierkegaard con un autor capaz de separar radicalmente al Cristo de la fe del Jesús de la historia. En general vale la pena estudiar esta introducción al pensamiento de Tillich. No obstante debe admitirse que la presentación de Armbruster no está libre de lagunas. Por ejemplo, en pp. 144-145, queda una tensión dialéctica no resuelta entre la idea de la religión como orientación auténtica a la "preocupación fundamental" del hombre (cualquiera que sea en cada caso) y, por otra parte la idea de la religión como religación al Dios vivo. Más tarde (p. 162) se afirmará que la "preocupación fundamental", para Tillich, no puede diri-

girse a algo que sea menos que una persona —aclaración fundamental cuyo retraso puede falsear toda la visión del autor que nos ocupa.

La traducción tiene algunos defectos. “Discutido” (p. 147) no es buena versión del inglés “discussed”. “Acusación llena de colorido” suena raro en un libro de teología.

En resumen, Tillich es un teólogo sistemático de gran alcance metafísico. Es una novedad grata en el mundo empirista de habla inglesa. Se le puede acusar de ignorancia de un principio que enunció el gran filósofo inglés Whitehead: “la eficacia pertenece a entidades actuales”, es decir un fenómeno finito es real sólo si tiene vigencia *histórica*.

JAMES G. COLBERT, JR.

HEINZ SCHÜTTE, *Protestantismus*. Sein selbsverständnis und sein Ursprung gemäss der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. Essen, Verlag Fredebeul und Koenen, 1967, 573 pp.

*Protestantismus* es la memoria para el doctorado presentada por el autor en la Universidad de Münster en 1966. El largo subtítulo refleja bien el contenido del extenso volumen. Se trata de una investigación acerca de cómo se entiende a sí mismo el protestantismo de lengua alemana, a través del trabajo de sus teólogos después de la segunda guerra mundial, e interpreta las razones de su origen. Autocomprensión y origen son, en efecto, las dos grandes partes del libro, en las que radica todo su interés. La última parte, que el autor sitúa a modo de apéndice, dedicada a una valoración por parte católica del protestantismo, tiene menos valor, no sólo por su brevedad ante una materia tan inmensa, sino por su planteamiento metodológico.

La parte primera (*Das selbsterständnis des protestantismus der Gegenwart*) se compone de dos capítulos con títulos inspirados en la obra de O. Weber, *Warum evangelisch? Vom Protest zum Bekenntnis: Das protestantische “Ja”* (Cap. I) y *“Das protestantische “Nein”* (Cap. II), en los que el autor estudia el protestantismo afirmándose a sí mismo “como testimonio cristiano de fe y como realización de la fe” (pp. 32-147) y delimitándose, por otra parte, en su enfrentamiento o negación de la doctrina y de la Iglesia romano-católica (pp. 148-257). En la parte segunda (*Ursprünge und Grundlagen*), Schütte presenta la interpretación que los teólogos protestantes actuales hacen de su situación cristiana en relación con la decisión tomada por los reformadores del siglo XVI: un primer capítulo está dedicado casi exclusivamente a la actual interpretación de Lutero en el protestantismo alemán (pp. 258-372) y un segundo (*Protestantismus sui ipsius criticus*) estudia la crítica del protestantismo histórico que procede de la actual teología evangélica (pp. 373-470).

El método seguido por el autor le lleva a dejar hablar a los mismos teólogos. Su trabajo ha consistido ante todo en ordenar la materia y agrupar las posiciones de los distintos escritores según ese orden. Incluso en esa ordenación de la temática y en la clasificación de los autores