IWAND (HANS): **Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre.**—Kaiser Verlag, München, 13 (Alemania), 1951. Segunda edición.

Es esta pequeña obrita una misiva espiritual al famoso predicador evangélico M. NIEMÖLLER durante su cautiverio en un campo de concentración nazi. Como dedicado al hombre que padece por una concepción religioso-política, el escrito está redactado con mucha energía y nervio. Augura el autor tiempos muy próximos en que desaparezcan las diferencias y todos profesen un mismo credo. No quiere que la doctrina luterana sea una escuela teológica, sino medio para llegar al Evangelio, obra de Dios. Los problemas: fe y obras, ley y evangelio, pecado y gracia, sólo pueden ser considerados basándose en un profundo conocimiento de la "justificación por la fe". IWAND es hombre de profundos conocimientos, que vive la tragedia de una religiosidad que se disuelve entre multitud de opiniones. Por eso, la lectura de este libro "evangélico" impresiona y sugiere ideas dignas de tomarse en consideración también en el campo católico. Siempre, cuando repentinamente nos encontramos con algo que no nos es familiar, el contraste nos hace apreciar las pepitas de verdad de la Iglesia disidente, y, con verdadera caridad desearíamos la vuelta de nuestros hermanos al seno de la Iglesia.

P. OLTRA, O. F. M.

BARTH KARL: **Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.** — (Evangelischer Verlag, Zürich, 1947.)

Preocupación constante de esta obra es ver la historia de la teología protestante en función de la historia y de la cultura general de la época estudiada y de la que inmediatamente la prepara. No debemos ir a buscar en este nuevo libro del teólogo de Basilea una historia especializada de la teología: BARTH no es un especialista—nos dice él mismo, p. V—; sus mismas lagunas son intencionadas. Le interesan únicamente las grandes figuras, que sinteticen una situación histórica, encuadradas siempre en los grandes movimientos doctrinales, y no en el análisis paciente de los autores y de las ideas. A esas grandes figuras invita a amar y a comprender (p. VI).

Porque BARTH entiende la historia de la teología como una verdadera faena teológica (p. 1); y nadie puede decir que penetra en la teología misma si no ha vivido antes—mejor, "con-vivido"—con los teólogos. Como decía LUTERO dos días antes de morir: *Nadie puede entender a Virgilio en sus Bucólicas y Geórgicas sino el que durante cincuenta años ha sido pastor o labrador; nadie puede entender a*

Cicerón en sus cartas sino el que durante veinte años ha intervenido en la vida de un gran estado. Nadie piense haber gustado suficientemente la Sagrada Escritura sino quien, con los Profetas, "ecclesias gubernarit" y haya sentido la responsabilidad por ellas. Es que la historia tiene que ser historia "para nosotros"; la pura "theoria" histórica es una contradicción en los términos; hemos de ser nosotros quienes debamos dejarnos bañar en ese río en que nadie se baña dos veces; de otro modo la historia no sería una "ciencia histórica", sino una forma más de "ciencia de la naturaleza" (p. 2).

Su objeto es, pues, el hombre vivo y concreto (p. 2); es decir, este hombre que vive de la Iglesia y en la Iglesia (p. 3); en ella siguen viviendo, con una presencialidad histórica, todos los que un día vivieron plenamente su "tiempo", y por ello siguen "haciendo historia". En este concepto de historia no existe el pasado (p. 3).

Bajo estos supuestos quiere K. B. hacer la historia de la teología protestante del siglo XIX, ya que ésta interesa nuestro presente como uno de los aspectos más vitales del mismo. BARTH pasa revista a las muchas exposiciones que existen antes de él, y tiene grandes encomios para la obra del P. PRZYWARA, S. J.; pero él sigue su propio camino, renunciando a toda polémica (pp. 7 ss.). En el método escogido de darnos sólo las grandes figuras, hay un criterio seguro de introducirnos en una historia viva, en la que sofisticadamente no se distinga abstractamente la cosa de la persona (p. 9). Por lo demás, toda explicación "orgánico-idealista", al modo hegeliano, es excluída (pp. 12 ss.). Nuestra unidad histórica con el pasado es la que hallamos en la "Unam Sanctam Ecclesiam" (p. 14), aunque esto no impide en modo alguno que nuestro sentir actual de esa verdad sea distinto y aun contrario. La verdadera historia consiste en un darse cuenta de esa unidad y de esa diversidad.

K. B. hace primero una "Pre-historia", que abarca más de la mitad del grueso volumen; y en ella desfilan las grandes figuras que dieron una contextura bien definida al siglo XVIII; y hasta hubiera querido poder haber dado la gran figura de Goethe. ¿Por qué esto?...

Porque es precisamente el hombre del siglo XVIII, el hombre de la *Aufklärung* alemana, quien explica las posiciones protestantes desde SCHLEIERMACHER para acá. Pero qué sea la *Aufklärung* no se determina tan fácilmente: ¿Un optimismo racionalista? ¿Un moralismo naturalista? ¿Un racionalismo deísta? Y, además, ¿quién representa mejor ese movimiento? ¿Voltaire, Rousseau, Wolff, Leibnitz, Kant o Goethe? (pp. 15 ss.). K. B., con un dominio pleno del tema, estudia los caracteres del hombre del siglo XVIII: el absolutismo por el que cree dominar al universo (p. 20); su antropocentrismo: el mundo se ha crecido para él, verticalmente con Copérnico y horizontalmente con Colón, pero se siente ufano de dominarlo; la ciencia y sus progresos, los inventos (Hooke, Papini, Fahrenheit, Galvani, Montgolfier), le

enorgullecen, y las nuevas experiencias políticas de Inglaterra se le suben a la cabeza (pp. 22 ss.).

Pero es el caso que al absolutismo en los reyes sigue, como la sombra al cuerpo, el absolutismo en el pueblo soberano (p. 31). La declaración de independencia de los Estados Unidos (año 1776) y la declaración de los derechos del hombre (agosto 1789) son hechos paralelos de una significación única: el derecho de Dios se traslada al hombre, y todo lo que antes era "sagrado, inviolable, santo", referido a Dios, pasa al hombre. Con ello el hombre del siglo XVIII se crea una nueva forma de vida, que primero aparece externamente (p. 36); tiene tendencia hacia las "formas absolutas", concluidas en todos los órdenes, a transformarlo todo según un patrón absoluto: educación, arte, costumbres. El artista es tanto más artista cuanto más "señor de las formas plásticas" (pp. 40 ss.).

Pero esto supone una forma también nueva—pero desde dentro—de haberse en la vida (p. 53): optimismo ante el mundo; Dios a nuestra disposición; moralismo autónomo. En conclusión, el hombre del siglo XVIII es la floración del hombre renacentista: es el humanismo en flor; una primera flor—claro está—todavía temprana, y por ello un poco débil en medio de su frágil belleza (¡Mozart!). El hombre que mejor caracteriza esta época—para K. B.—es Leibnitz (p. 57).

Pues bien: ¿qué es para este hombre la teología? (pp. 60 ss.). Un objeto de dominio despótico y absoluto como tantas otras cosas (p. 63), aunque esta vez—¡como en tantas otras cosas!—sin lograr realizarlo (p. 103). Se ha intentado: 1) una humanización; 2) una laicización; 3) cientifización = filosofización; 4) una individualización (pp. 65 ss.).

Y en este cometido, la teología protestante cumplió una función especial. Moviéndose dentro del ambiente de su siglo, aunque siempre un poco retrasada, sirvió de freno tradicional. No hay, con todo, que subestimarla excesivamente (p. 116); tuvo hombres dignos de todo encomio, aunque nunca estuvieron a la altura de su tiempo; y KARL BARTH pasa una rápida ojeada sobre algunos de ellos: LÖSCHER, BUDDEUS (1660-1727), PFAFF (luteranos); WERENFELS, OSTERWALD, TURETTINI (1671-1737) (reformados); J. P. MILLER, CHR. WOLFF (1679-1754), BAUMGARTEN (1706-57). En estos autores, sobre todo cuando la orientación wolffiana se impone, la teología se convierte en una disciplina rigurosamente sistemática (pp. 140 ss.).

Y con esto entra ahora BARTH con las grandes figuras, que, aun sin ser propiamente teólogos, preparan el ambiente cultural del siglo XIX.

ROUSSEAU, este hijo de su siglo y al mismo tiempo su primer gran crítico; el naturalismo optimista (*Schöne Mutter Natur*, de HERDER); derechos del hombre, religión natural (*Idee einer Religion*, de KANT); república cristiana, individualismo religioso (*Que d'hommes entre Dieu et moi*, de ROUSSEAU) (pp. 153-208); LESSING y su crítica disolvente a los fragmentos de REIMARUS; KANT, HERDER, NOVALIS, el mismo

1664 60/10

HEGEL o la "autosuficiencia en todos los órdenes" (p. 349): todos estos hombres, hijos también de su siglo, pasan por la mirada penetrante de BARTH.

Y NOVALIS; ¿por qué también NOVALIS? (¡Oh las deliciosas páginas de BARTH sobre este niño mimado de la Romántica!) Porque la Romántica, que no es la forma ni la más profunda, ni la más radical, ni la más madura del movimiento espiritual que precede al siglo XIX, como producto de la *Aufklärung*, es, sin embargo, la más expresiva y encuentra su hombre en NOVALIS (*Die Poesie ist das echt absolut Reelle*). Y SCHLEIERMACHER va a proceder directamente de NOVALIS (p. 309).

La teología protestante del siglo XIX, aun dejando atrás la Romántica, va a ser profundamente influenciada por ella. K. B. entra, por fin, con esta estupenda preparación de su *Vorgeschichte*, en la historia.

Primero, naturalmente, SCHLEIERMACHER (p. 379 ss.); con él—se ha dicho—comienza un nuevo período en la historia de la Iglesia; tal ha sido su influencia, que nadie hoy mismo puede decir si está completamente libre de ella (p. 380). ¿En qué reside ésta? En que SCHLEIERMACHER ha sido una plenitud madura de todo su tiempo; él reacciona contra una teología sistemática, en favor de una dirección historicista (pp. 384 ss.); y aunque vió certeramente el peligro de hacer de la teología una filosofía, él, con todo, cayó en el "eticismo religioso" (p. 389); un eticismo en el que la religión se vuelve sentimiento; por lo demás, su preocupación apologética constante fué mostrar que la religión no tenía nada que ver contra la ciencia. Lo esencial está en que SCHLEIERMACHER tiene a ese sentimiento religioso, o conciencia inmediata de lo divino, como una categoría primaria del espíritu humano (401 ss.). Y he aquí ya los dos polos entre los que se mueve toda la interpretación del cristianismo para SCHLEIERMACHER: *Erlebnis* y *Geschichte*. Por esto segundo es un hegeliano más, y por lo primero continúa a NOVALIS. K. B. se pregunta extrañado (p. 424) cómo SCHLEIERMACHER no vió que con estos presupuestos se minaba absolutamente todo el cristianismo.

A la gran figura de SCHLEIERMACHER siguen otras que BARTH estudia también con mucho interés: WEGSCHEIDER, quien en sus *Institutiones* (aparecen en 1815) da una teología de tipo racionalista de filiación kantiana; él no pretende dar más que el *purior religionis doctrinae typus*; con ello—como quería Federico el Grande—*le gouvernement laisse à chacun la liberté d'aller au ciel par quel chemin il lui plaît. Q'il soit bon citoyen, c'est tout ce qu'on lui demande*. De WETTE, el gran melancólico, que "con la inteligencia fué un racionalista, y con el sentimiento un místico o pietista", muy unido a FRIES y a JACOBI (pp. 433 ss.). BAUR, que introduce el método histórico hegeliano en la historia de los orígenes cristianos (pp. 450 ss.). FEUERBACH, de quien irónicamente dice que, no habiendo querido escribir más que teología,

lo que de hecho realizó fué "antiteología". Sobre STRAUSS ha escrito ALBERT SCHWEITZER que "hay que amarle para comprenderle"; y BARTH interpreta irónicamente: "Sí, hay que compadecerle, porque —como dice HAUSRATH— ha sido esencialmente un fenómeno patológico" (p. 491).

BARTH termina su recorrido con RITSCHL. Para BARTH es excesivo hablar de "hacer época"; RITSCHL es sólo un episodio, por más que a él haya que referir una corriente (SCHULTZ, KATTENBUSCH, HARNACK) que reacciona contra la Romántica, volviendo al primitivo KANT.

He aquí una historia de la teología protestante del siglo XIX que puede extrañar en su método y en su intención constructiva, porque rompe el frío esquema de los puros hechos y aun de las escuetas doctrinas, para hacernos asistir al desarrollo de principios vitales y de conexiones históricas profundas.

KARL BARTH, que no es un especialista en investigación histórica, es, sin embargo, un historiador, en el mejor sentido de la palabra: aquel que entiende la historia como un presente "re-vivido".

JOAQUÍN MARÍA ALONSO, C. M. F.

DONNELLY O. DE M., LUCA: **La causalidad instrumental de la Maternidad divina según Saavedra.**—Madrid.—Publicaciones de la Revista *Estudios*, 1953, pág. 138.

Saavedra es, sin duda, uno de los mariólogos más audaces y más interesantes. No es, pues, de maravillar que sus obras marianas sean objeto de diversos estudios en nuestros días, en que la Mariología ha alcanzado una importancia hasta ahora no conocida.

El P. DONNELLY ha estudiado el tema de la divina maternidad, presentándolo para su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana. El propio autor nos expone su tema y su método: "Más que labor histórica hemos querido hacer una exposición crítica de la doctrina del P. SAAVEDRA acerca de la causalidad instrumental de la Virgen María en la obra de la Encarnación, dándole un carácter preferentemente especulativo. El carácter mismo de la cuestión, como asimismo la obra del mariólogo sevillano, imponen esta modalidad especulativa al presente trabajo" (p. 3).

Fiel a sus principios, el P. DONNELLY expone magistralmente la doctrina de SAAVEDRA con extraordinaria claridad; la relaciona con las cuestiones anejas y pone de manifiesto la lógica rígida del esclarecido mercedario. No a todos gustarán las conclusiones de la doctrina de SAAVEDRA, pero el autor no ha hecho más que seguir el pensamiento de su maestro. Vemos al final que el propio DONNELLY admite la instrumentalidad causal de la divina maternidad no solamente en orden

a la unión hipostática, sino también a la santidad de Cristo y a nuestra gracia. Aunque la lógica parece que exista cierta conexión entre esos tres elementos, sin embargo, al tratarse de puntos tan positivos como son éstos en teología, no siempre la lógica es buena conductora.

Pero sea lo que fuere de la probabilidad de la doctrina, la tesis como tal está ciertamente muy bien elaborada, por lo que el nuevo doctor merece mil plácemes.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LAUSBERG, HEINRICH: *Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae*.—Separata de *Historisches Jahrbuch*, 72, 1953, 25-49.

En 64 brevísimos apartados estudia el autor punto por punto el *Transitus Beatae Mariae*, considerando las diferentes variantes de las recensiones múltiples que en diversos autores, preferentemente orientales, aparecen.

A pesar de las pocas páginas que abarca este trabajo, puede decirse que se tratan todas las dificultades que suscitan los apócrifos asuncionistas, y se da de ellas un juicio no menos conciso.

A veces no hay duda que la materia exigiría algo más de extensión o, por lo menos, una discusión algo más detenida. Sin embargo, creemos que basta la redacción del autor para comprender el alcance de este célebre apócrifo mariano.

La conclusión es de que convendría refinar el estudio del P. BOVER sobre este asunto, es decir, acabar de perfilar los conceptos y buscar el hilo conductor que nos llevase a los tiempos apostólicos, como suponen los PP. BOVER y FALLER, que puede hacerse remontándose con los apócrifos asuncionistas hasta el siglo II. Este estudio de LAUSBERG podrá seguramente ayudar a esta empresa.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

First Franciscan National Marian Congress in acclamation of the Dogma of the Assumption, October 8-11, 1950.—17 × 25 centímetros, 315 págs.—Burlington-Wisconsin, 1952.

Con ocasión de la proclamación del dogma de la Asunción de la Madre de Dios a los Cielos, los franciscanos norteamericanos fueron los primeros en celebrar, en sesiones litúrgicas y académicas llenas de colorido, tan fausto acontecimiento. El presente volumen, el séptimo de la serie mariológica, es un esfuerzo teológico para iluminar de alguna manera el misterio. Contiene este tomo trabajos de los mejores teólogos, que pueden servir de consulta a futuras investigaciones: *La inmortalidad de la Bienaventurada Virgen a la luz de la Sagrada Es-*