

WOLFHART PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Lux mundi, 37), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974, Apartado 332, 135 × 220 mm., 511 p.

Todo aquel que sigue con alguna atención los planteamientos actuales de la teología, tanto del lado católico como protestante, conoce suficientemente el nombre de Wolfhart Pannenberg, cuya obra principal, *Fundamentos de Cristología*, se hace ahora accesible al lector español gracias al acierto de Ediciones Sígueme de Salamanca, presentada a su vez por un gran conocedor del autor, como es J. I. González Faus, en un prólogo de diez páginas, donde se indica cuáles pueden ser los mejores aciertos y los puntos más débiles en la obra de P. Por eso, no voy a repetir aquí lo que allí queda dicho con mayor extensión y claridad.

Después de una introducción con dos capítulos: 1. *El punto de partida* y 2. *Cristología y Soteriología*, P. divide su obra en tres partes con un total de ocho capítulos:

I. *El conocimiento de la divinidad de Jesús*, que comprende dos capítulos: 3. *La resurrección de Jesús como fundamento de su unidad con Dios* (p. 67-142) y 4. *La divinidad de Jesús en relación con la divinidad del Padre* (p. 143-232).

II. *Jesús, el hombre ante Dios*, dividida en tres capítulos: 5. *El auténtico hombre* (p. 237-262); 6. *La función de Jesús* (p. 263-302) y 7. *La muerte de Jesús en cruz como castigo representativo* (p. 303-347).

III. *La divinidad de Cristo y el hombre Jesús*, dividida también en tres capítulos: 8. *Carácter aporético de la doctrina de las dos naturalezas* (p. 351-401); 9. *La unidad personal de Jesús con Dios* (p. 403--452) y 10. *La soberanía de Jesucristo* (p. 453-492).

El conocimiento que demuestra tener P. de toda la teología es algo que llama la atención desde el principio y lo que explica la agilidad con que se mueve a lo largo de toda su obra, donde una y otra vez viene a insistir en la insuficiencia de las cristologías que, queriendo explicar el misterio de Jesucristo, parten del hecho de la encarnación, y vuelven a caer así, de una o de otra manera, en los mismos peligros que acecharon ya desde el comienzo el planteamiento cristológico: el monofisitismo de Alejandría o la dualidad de personas, de Nestorio y de la escuela de Antioquía. Cristo no es Dios porque nos ha salvado, viene a decir P., resumiendo con certero examen las desviaciones a que puede llevar un planteamiento de la cristología hecho exclusivamente a partir de perspectivas soteriológicas, si prescinde de la historia y de la persona misma de Jesús (p. 60-63). Cristo nos ha salvado, precisamente porque es una misma cosa con Dios, él mismo es Dios. Por eso dedica P. toda la primera parte a establecer la unidad esencial de Jesús con Dios, y así poder comprender después la obra de la redención.

¿Y qué momento de la historia de Jesús es para P. el punto donde se decide y se revela con carácter definitivo esta unidad esencial con Dios? Este punto no puede ser otro que la resurrección de Jesús, a la que el autor quiere dar toda la fuerza de realidad histórica, apoyándose

para ello en lo que considero uno de los aciertos más grandes de toda la cristología de P.: la causa del proceso y de la muerte de Jesús.

Sin embargo, hay algo en la concepción que tiene P. del tiempo y de la historia, como del carácter retroactivo que posee un acontecimiento final de la vida de una persona sobre toda su existencia anterior, que a nosotros se nos escapa o se nos hace difícil de aceptar sin más. ¿No será excesivo querer recargar tanto el acento en la resurrección y sólo a partir de ahí explicar toda la actuación prepasual de Jesús? ¿No es posible ver en su actuación y en sus palabras algún rasgo que deje percibir ya de algún modo la *necesidad* tanto de su muerte como de su resurrección? La firme fundamentación que hace P. de la unidad de Jesús con Dios y de su obra salvadora a partir de la resurrección, seguirá siendo válida, y en muchos puntos quedará en pie frente a toda clase de impugnaciones, pero creo que no basta para dar razón de la autoridad y del poder con que Jesús se presentó en su vida terrena, y que fue la causa principal de su enfrentamiento con las autoridades religiosas. Autoridad y poder que, al mismo tiempo, nos llevan a la intrincada cuestión en torno a la conciencia que tuvo Jesús de ser no sólo el Mesías, sino una misma cosa con Dios, y esto con anterioridad a la resurrección.

Desde la exégesis más reciente se podrían hacer todavía serias objeciones a otras afirmaciones que encontramos en la obra de P. En más de una ocasión dice (cf., por ejemplo, p. 85) que Jesús habló del Hijo del hombre como de una figura distinta de sí mismo y que fue después la comunidad quien, a la luz de la resurrección, comprendió que ya no cabía esperar a nadie distinto de Jesús; que fue ella, por tanto, la que le identificó con el Hijo del hombre. Tal conclusión difícilmente podría resistir hoy a una exégesis libre de prejuicios. Otra cuestión, en la que P. no entra para nada, es si la expresión "Hijo del hombre", según aparece en el evangelio, es un título cristológico o no.

Tampoco las afirmaciones que hace P. sobre la concepción y el nacimiento virginal de Jesús poseen la fuerza que a primera vista parecen tener. Y esto, no porque choquen abiertamente con la teología y la tradición de la Iglesia católica, sino sencillamente porque en el Nuevo Testamento hay expresiones en las que tal vez P. no se haya detenido aún lo suficiente, y de las cuales probablemente cabría sacar otras conclusiones.

\* \* \*

Ahora quisiera llamar la atención sobre algo que estimo de gran importancia para el lector español que se decida a seguir a P. en su obra principal a través de la traducción que ha preparado Ediciones Sígueme. En el prólogo a la edición castellana leemos: "Se trata de una obra de innegable importancia, pero de lectura algo trabajosa" (p. 9). Efectivamente, en ocasiones no es fácil seguir el razonamiento del autor, ya que sus representaciones sobre la realidad, el tiempo y la historia, heredadas de una larga tradición filosófica alemana, pueden ser en muchos aspectos distintas de las nuestras, y requieren por nuestra parte un es-

fuerzo de acercamiento o de interpretación que no es fácil conseguir siempre. Pero, sin esperar tanto de quien se hace responsable de la traducción de una obra tan importante como ésta, sí que se le puede pedir que no la haga aún más difícil y "trabajosa" para el que prefiera leerla en castellano. Desgraciadamente, la presente traducción no está a tono con la importancia y la seriedad de la obra, y es lamentable asistir a la lectura de una versión que, por demasiado literal, se hace con frecuencia engorrosa e ininteligible. Y no sólo eso, sino que muchas veces se nos hace leer cosas que nada tienen que ver con lo que dice el autor. A modo de ejemplo, sólo me voy a fijar en algunos casos que me han parecido más sobresalientes, sin querer hacer, ni mucho menos, una suma total de las erratas o errores de traducción, lo que prácticamente es imposible... Y esperemos que, mientras tengamos que seguir sufriendo en nuestro país la penuria de teólogos de la talla de W. Pannenberg, debiéndonos conformar sólo con traducciones, éstas, al menos, sean mejores.

En la p. 94, l. 9, hay que leer: Resurrección significa en Pablo la vida nueva de un cuerpo nuevo.

En la p. 98, última línea antes de las notas, no es el Salmo 3, sino el Salmo 3 de Salomón. Igualmente, en la p. 145, l. 18, se trata del Salmo 17, 37 de Salomón; y no de Levítico 18, sino del Testamento de Leví.

En la p. 106, l. 14. ¿qué quiere decir: "en tanto que los instintos consumen ciertamente esta determinación"? Sería más correcto leer: en tanto que los animales viven de manera constante su propia condición sin hacerse preguntas.

En la p. 114, l. 2, leemos una cita de G. Kittel que dice: "apenas se constatan unos pocos indicios" en la Palestina del siglo I. En cambio, debería decir: "ni los más pequeños indicios...".

En la misma p. 114, nota 89, no se trata de "un florecimiento del culto de Adonis". La palabra alemana *Hain* no significa florecimiento, sino bosque. Por tanto, sería un bosque dedicado a Adonis en las inmediaciones de Belén.

En la p. 131, l. 3, leemos: "resulta más creíble". Pero hay que leer: "resulta más increíble".

En la p. 139, al final de la l. 22, hay que leer "muerte" y no "mente".

En la p. 143, l. 6, leemos: "en cuanto que el acontecimiento pascual...". Toda la frase estaría mejor así: en cuanto que el acontecimiento pascual nos permite ver la actuación y la vida de Jesús como un contexto de significación unitaria.

En la p. 155, al final de la l. 14, debe decir "persona" en lugar de "naturaleza".

En la p. 156, al comienzo de la l. 5, no es "después", sino "antes".

En la p. 172, l. 13-14, se dice: "en el cristianismo primitivo". El término alemán *Judenchristentum* no significa exactamente eso, sino más bien el judeocristianismo.

En la p. 176, l. 2 del segundo párrafo, el traductor ha confundido dos adjetivos parecidos en alemán, pero que dicen cosas distintas. No es "sin intervención humana", sino "sin intervención de un hombre".

En la misma p. 176, primera línea de la nota 62, hay que leer: "el nacimiento de mujer".

En la p. 207, l. 2 del párrafo tercero, "imaginativamente" hay que entenderlo mejor "a base de imágenes". La palabra original se refiere a imagen, y no a imaginación. Lo mismo hay que decir de "una expresión imaginativa", que se repite por dos veces poco después.

En la p. 213, l. 4 de la nota 135, no creo que el original "in den Hintergrund gedrängt werden" se pueda traducir por "imponerse en el fondo", sino más bien por "pasar a un segundo plano", lo cual viene a decir algo muy distinto de lo que aquí leemos.

En la p. 226, l. 8, donde dice "revelación" debería decir "relación"; y tres líneas más abajo hay que leer así: "El Espíritu Santo promueve en los hombres la entrega a Jesús con confianza...".

En la p. 254, l. 7 del párrafo tercero, no sé lo que el traductor entenderá por "historias salvíficas". En alemán "Heilungsgeschichten" son sencillamente los relatos de curaciones que hallamos en los evangelios.

En la p. 259, primera línea del último párrafo, en lugar de "independencia" hay que leer "dependencia".

En la p. 265, l. 11. El término "Traditionsgeschichte" es ya desde hace mucho tiempo un término técnico con el que se hace alusión a la historia de la tradición de las palabras y de los hechos de Jesús hasta su última fijación por escrito, tal como la hallamos en nuestros evangelios. Lo que de ninguna manera se puede hacer es traducir esta palabra por "historia tradicional".

En la p. 276, l. 6 del último párrafo, se dice: "Si la función de la persona-divina se adecua con Jesús...". Y debería decir: Si la función corresponde a la persona humano-divina de Jesús...

En la p. 279, l. 10, según el traductor, la realeza davídica duró aproximadamente *cuarenta* años. Y a continuación leemos: "La serie de los grandes escritos proféticos se concentra en un espacio de tiempo todavía más reducido". Y me pregunto, ¿pero todavía más? Esto es querer meter en un puño toda la tradición profética que va de Isaías a Ezequiel y Daniel. Afortunadamente, en el original se les abre mucho más la mano, pues no se dice de la realeza davídica que duró solamente cuarenta años, sino cuatrocientos.

En la p. 283, l. 4 del párrafo tercero, se dice: "No importa que los hombres salgan...". Más exacto es: No se trata de que los hombres salgan...

En la p. 284, l. 12, en lugar de 1 Sam 7, 14, es 2 Sam 7, 14; y en la línea siguiente, en lugar de Sal 2, 16, es Sab 2, 16.

En la p. 289, última línea antes de las notas, no acabo de comprender por qué se traduce la palabra *Enteschatologisierung* por "escatologización", debiendo ser algo así como lo contrario, de la misma forma que el programa de la *Entmythologisierung* de Bultmann todos lo conocemos por "desmitización". Dígase algo parecido de la "divinización relativa" que encontramos en la línea 10 de la p. 386, con lo que se quiere tra-

ducir la expresión "*relative Entgöttlichung*". ¿No sería mejor decir "una relativa desdeificación"?

En la p. 305, l. 4, a continuación de "la pretensión inusitada con la que Jesús se había presentado" se ha omitido lo siguiente: ¿Por qué permitió Dios el rechazo de Jesús por parte de los judíos?

En la p. 311, l. 12 del final, sin contar las notas, leemos: "o por su actuación arbitraria en el templo". Lo de *arbitraria* no corresponde bien al "eigenmächtig" del original, que quiere decir, más bien, "en nombre propio".

En la p. 312, l. 7 de la nota 21, leemos: "La autoridad judía habría podido y debido explicar llanamente su error para que los romanos interviniesen en contra de Jesús". Traducción totalmente inexacta. ¿De quién es el error que aquí se aduce? Mucho más acorde con el contexto y con el original si lo entendemos así: En el supuesto de que no hubiera habido ningún conflicto de Jesús y la autoridad judía, ésta se hubiera sentido en la obligación de convencer a los romanos de su error al querer tomar medidas contra Jesús. (Véase cuarta edic. alemana, 1972, p. 259).

En la p 313, l. 3 del párrafo tercero, resulta un tanto extraña la expresión "asesinato profético". Sencillamente se ha de entender la muerte o el asesinato de los profetas.

En la p. 315, l. 14 ss., se dice: "No puede aceptarse... que la muerte de Jesús se explica...". Aquí dice Pannenberg algo muy distinto y a la vez muy concreto. Afirma que en un diálogo con el judaísmo, el cristiano no se puede limitar a decir que la intervención de la autoridad judía en la muerte de Jesús fue sólo una equivocación (cf. edic. alemana, p. 261).

En la p. 321, l. 2 del final, antes de las notas, "con pretextos deficientes" debe ir a continuación de "fue entregado", y no después de "le juzgaran".

En la misma p. 321, l. 12 de la nota 30, la frase que comienza diciendo: "O hay que suponer con Blinzler...", hay que leerla en el original así: "O hay que suponer con Blinzler que la autoridad judía debió llevar a Jesús ante el tribunal del gobernador romano tras una condena formal por delito religioso, si pretendía conseguir el ajusticiamiento de Jesús, o bien hay que considerar que...".

En la p. 323, l. 3, hay que leer: "El dominador no ocupa el lugar de Dios".

En la p. 330, l. 5, es la primera vez que oigo que el gran día de las Expiaciones el macho cabrío llevaba sobre sí todos los delitos a una *selva*, a menos que convirtamos "selva" en sinónimo de desierto. Pero ni la Real Academia concederá tanto, ni creo que sea del todo fácil convertir de la noche a la mañana un desierto en frondosa selva. El original emplea aquí la palabra *Wildnis*.

En la p. 335, en el último párrafo, encontramos dos veces la expresión "mundo imaginativo". En el primer caso puede ser válida, (en ale-

mán "Bilderwelt"), pero la segunda vez el traductor se ha dejado seducir más bien por su propia imaginación, pues el original no dice "Bilderwelt", sino "Bildwert", que es algo así como "valor simbólico...".

En la p. 336, l. 3 de la nota 47, donde dice "conversación", debe decir "conversión".

En la p. 339, últimas líneas del segundo párrafo, la frase que comienza diciendo: "Conforme a esto...", habría que leerla mejor así: Conforme a esto, la predicación de Jesús a los muertos consignada en 1 Pe se ha entendido como el juicio proclamado por el vencedor, juicio que hace a los condenados reconocer sus culpas.

En la p. 343, l. 8, no veo cómo se puede traducir "Schwergewicht" por "punto crucial". Yo diría mejor "centro de gravedad", en el sentido de punto más importante, que es justamente lo que el autor pretende decirnos.

En la p. 344, l. 3 del final, sin contar las notas, y otra vez cinco líneas más adelante, aparece "carácter *primitivo* del sufrimiento" y "sufrimiento *primitivo*". ¿No sufrirá demasiado el lector, aunque no sea tan primitivo como este sufrimiento, hasta que no encuentre la clave para salir de tamaño enredo? Al sufrido lector que haya aguantado hasta aquí, le invito a que siga un poco más, que pronto dará él mismo con la solución: no se trata de ningún sufrimiento primitivo, sino *punitivo*, con lo que el autor se está refiriendo al dolor redentor de Cristo en la cruz.

En la p. 354, l. 7 del final, sin contar las notas, no es "teología didáctica", sino "teología dialéctica".

En la p. 363, l. 15 del segundo párrafo, la frase "... ya no estaba dispuesta..." la podemos entender mejor así: (La población de estas regiones)... ya no estaba dispuesta a ofrecer una resistencia notable al Islám, que se presentaba tolerante. Esta actitud, ciertamente, no estuvo condicionada sólo por consideraciones religiosas, sino también por ventajas en la política de impuestos.

En la p. 380, primeras líneas del párrafo tercero, leemos en el original alemán exactamente lo contrario de lo que se dice en castellano. Por tanto, hay que leer: ... la unidad humano-divina ni la podemos entender como un hecho acabado desde un principio, ni tampoco aplazarla a un momento posterior de la vida de Jesús.

En la p. 385, l. 11, cuando dice "ha resucitado", debemos entender "ha renunciado", como muy bien se dice ocho líneas más arriba.

En la p. 390, l. 10, leemos: "... que asume y determina la naturaleza de Jesús". Pues no es "naturaleza", sino "humanidad".

En la p. 407, l. 9; en lugar de lo que ahí se dice, debía ser: También es bastante probable que (Jesús) ni a sí mismo, ni al Bautista, haya considerado como el profeta escatológico...".

En la p. 408, en la segunda mitad de la p., encontramos por dos veces "experiencia vital", y seguidamente "conocimientos vitales". No sé qué querrá decir el traductor con semejantes expresiones, que se hacen un tanto misteriosas y altisonantes. Hablando de Jesús, el autor se está re-

firiendo sencillamente a la vida como fuente de experiencia y de conocimiento, que es como se desarrolla la vida normal de todo hombre; (en alemán: "Erfahrungsleben" y "Erkenntnisleben").

En la p. 418, la primera frase del tercer párrafo, según el original, se hubiera entendido mejor si el traductor la hubiese ordenado así: Después de Chr. H. Weisse, la relación de Jesús con el Padre, como Hijo, ha sido colocada en el centro de la cristología, e incluso de toda la teología, especialmente por Fr. Gogarten.

En la p. 431, l. 3, debemos aclarar así la oscuridad que presenta la frase en castellano: ni la filiación de Jesús en su propia condición histórica, ni la forma concreta y distinta de participación en la filiación de Jesús dentro de la vida de la Iglesia, quedan suficientemente claras en esta presentación.

En la p. 443, la frase de la l. 4 del final, sin contar las notas, habría que leerla así: Aunque seguían afirmando que Cristo no había pecado de hecho y que por tanto había vencido el poder del pecado en la misma carne de pecado...

En la p. 447, la frase anterior a la cita de W. Herrmann debe ser leída así: Esta idea apologética de Ullmann, que tan extraordinaria repercusión había tenido, fue convertida por Herrmann en centro dogmático de su teología.

En la p. 462, l. 14 del final, sin contar las notas, hay que leer así: De ahí que la identificación de la iglesia con el reino de Cristo se vea expuesta en el fondo a las mismas objeciones que la idea constantiniana...

En la p. 463, l. 17 del final, se hace un tanto oscura la frase que comienza en dicha línea, si bien es verdad que en el original también es algo engorrosa. Podíamos entenderla así: Con todo, esta "interpretación", que ha de rehacerse sin cesar, no debe ser algo que se introduce desde fuera en las fuentes, sino el resultado de una búsqueda responsable, desde cada nueva situación, de la realidad histórica de Jesús de Nazaret a partir de los datos que ofrecen las fuentes. (Cf. edic. alemana, p. 388).

En la p. 464, l. 11-12, hay que leer: Hemos de limitarnos a lo que es realmente significativo de un modo inmediato...

En la p. 467, l. 13 del final, donde dice: "participa también...", debe decir: "contribuye también al carácter oculto de la soberanía de Cristo en este mundo".

En la p. 469, la frase que comienza en la l. 3 del párrafo segundo la debemos leer así: A este tema corresponden las ideas paulinas sobre el primer y segundo Adán y sobre la relación que existe entre la aparición de Jesús, de un lado, y el tiempo de la Ley y de la anterior promesa de Dios a Abrahán, por otro, así como también la conexión...

En la p. 488, la frase que comienza en la l. 6 se halla incompleta en la l. 8. Veamos cómo debe leerse: A pesar de todo, la idea... de que la creación solamente está completa a partir de su aparición, nunca fue plenamente efectiva en su relevancia...

En la p. 492, l. 6 del final, no es "del futuro escatológico, sino "a partir del futuro escatológico".

Después de esta larga enumeración de deficiencias en la traducción, sólo me resta añadir que no es fácilmente comprensible cómo una editorial, del reconocido prestigio de *Ed. Sígueme*, haya permitido que la importante obra de P. haya llegado a los lectores españoles con faltas tan lamentables de acribia y de exactitud científica.

F. DE FRUTOS

P. GRELOT, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux romains*, Paris, 1973. Edit. Desclée de Brouwer & Co., 150 × 220 mm., 469 p.

El tema enunciado lo estudia el a. basado en la carta a los romanos. Sólo subsidiariamente se recurre a otros escritos paulinos y del NT. Si bien la base escriturística es amplia y sólida, el a. ha querido hacer, ante todo, un estudio de reflexión teológica, sistemática, sobre el tema. Le sirve de incitación, estímulo exterior (y nada más), la teoría freudiana sobre el primer pecado de la humanidad, pecado originario: la horda primitiva que asesina al padre de la tribu, resolviendo en esta forma trágica el complejo de Edipo, que quiere esposar a su madre y asesinar a su padre. Por eso expone, en la primera parte, el pecado original y la redención, tal como los entiende la tradición de la Iglesia, y tal como parece malentenderlo Freud, en aspectos esenciales de la doctrina. La parte segunda estudia el pecado original en Pablo, en esta secuencia de ideas, según Grelot: Pablo describe en Rom 1-3 la situación de pecado universal, el pecado del mundo. En Rom 7 hablaría del pecado original que está en cada hombre, desgarrando su existencia. El origen de tal situación se trataría en Rom 5, 12-21, siguiendo la narración del Génesis: El primer hombre es el origen y causa de tal situación pecadora universal. Grelot no ve razón para continuar hablando de la estricta existencia histórica de Adán, de su estado de justicia original, o de su caída. Pero cree que no es posible mantener un pecado original (originado) sin retener la importancia especial de un primer pecado, cualificado, en los orígenes de la humanidad, en su despertar a la historia consciente y libre. Respecto al pecado original propiamente dicho (originado), parece hacerlo consistir en una situación determinada por estos factores: el hombre, al llegar a la existencia consciente y libre, se decide contra Dios, se rebela contra el Padre, y le mata simbólicamente (en lenguaje freudiano). Tal decisión pecadora viene encuadrada en el hecho de que el hombre nace en carencia de la gracia de Cristo y vendido al pecado; primeramente, por la interna fuerza de su egoísmo radical, y luego por el pecado del mundo, por nacer en el seno de una humanidad, ella misma vendida al pecado. En esta explicación existencial del pecado original no tiene importancia el caso límite de los niños. Respecto a la redención de Cristo, el estudio es más amplio y completo.