

como Jerónimo, Agustín, Ambrosio, Fulgencio, Gregorio de Elvira, Gregorio Magno, Isidoro, Baquiaro y, acaso, Ireneo. Los editores de Victorino de Petau y Apringio no tuvieron en cuenta lo mucho que ilustra Beato la tradición de sus textos. Sobre todo, la importancia de Beato queda en la fidelidad con que, silenciando su nombre, copia del donatista Ticonio (h. 330-390). Lo que permite reconstruir gran parte del comentario de este último. Los empréstitos de Beato a Ticonio se pueden confrontar con los de Primasio, Cesáreo, Beda, los fragmentos de Turín y otros muchos; en particular con el estilo, vocabulario y argumentos de *Libri Regularum*.

El texto editado por Romero Pose lleva su aparato bíblico y el de Padres y otros autores. Un tercer aparato recoge las variantes textuales. Muchas veces esta recensión del texto se aparta de la de Sanders y se aproxima a la de Flórez. En la distribución del texto busca separar las partes que corresponden a fuentes particulares. Indica al margen la paginación de Flórez y de Sanders.

Corresponde a los expertos en ediciones críticas o estudiosos de Beato el presentar sus observaciones documentadas. Un lego en ambos campos tiene que limitarse a admirar el inmenso trabajo, la amplitud de erudición y las dotes de intuición que transparenta una publicación como ésta. Es de suponer que, salvo un hallazgo inesperado e improbable de manuscritos, estos dos volúmenes pasarán a ser la edición definitiva de Beato. Por ello queremos expresar nuestra más cordial enhorabuena al autor y amigo. No queremos concluir sin felicitar también a la casa editora por la nitidez tipográfica.

Ramón Trevijano

2) MORAL

F. Alarcón Alarcón, *El matrimonio celebrado sin fe* (Almería: Librería Pastoral 1988) 305 pp.

La obra recoge, casi en su totalidad, el contenido de la tesis doctoral que bajo el título *Celebrar sin fe el matrimonio entre bautizados* presentó su autor el 19 de junio de 1987 en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma.

La opinión del P. Zalba, censor de la misma tesis, no puede ser más elogiosa: Estudio notable por la claridad de concepto y expresión y por el orden en la exposición, así como por el tono nada polémico y sumamente respetuoso en los casos no muy frecuentes en que hace alguna crítica a otros escritores.

Un primer capítulo estudia el matrimonio como problema teológico, con abundantes referencias al pensamiento expresado con anterioridad al Sínodo de 1980, concluyendo con unas precisiones sobre la validez jurídica y la validez teológica, que es la que interesa al autor.

El segundo considera el contenido de los conceptos de matrimonio y sacramento, tanto desde la doctrina del Magisterio como desde la reflexión teológica. De una y otra se deduce que la sacramentalidad del matrimonio no consiste en rito eclesial alguno. Es importante subrayar, con el autor, esa

identidad entre el matrimonio eclesial y el matrimonio «natural» para evitar equívocos que hundan sus raíces en un plantamiento excesivamente nominalista. La autonomía de las realidades terrenas y el respeto que les profesa el Concilio Vaticano II avalan esa conclusión de que el matrimonio, tal como es en sí, con su esencialidad natural y social, es el que adquiere la cualidad sobrenatural de ser sacramento de la acción de Cristo (p. 97).

Naturalmente, la pregunta central será, pues, cuándo y por qué razón el matrimonio «natural» adquiere la condición sacramental. Ese es el tema del capítulo tercero, que es el central en la tesis. Tras estudiar las opiniones expresadas a lo largo de la historia y tras una especial referencia al Sínodo de 1980 y al Nuevo Código, el autor defiende enérgicamente que no puede ser la fe del ministro ni la del sujeto el elemento constitutivo del signo sacramental. El autor considera que tal posición no tendría demasiado en cuenta la reflexión tridentina sobre el «ex opere operato». Fiel a su teoría previa, piensa que para que haya signo basta que haya matrimonio. «Si en el caso de dos bautizados éste es sacramental, ello sólo puede deberse a su condición de bautizados: porque ambos son miembros del cuerpo sacramental de Cristo, la Iglesia visible». Que tal matrimonio sea sacramento no se debería a los contrayentes, ni a su fe, ni a nada que de ellos dependa, sino a Cristo que actúa la salvación a través de la Iglesia y de los miembros de la Iglesia (p. 207). Aún aplaudiendo la clarividencia con que se revalora el sacramento natural y social, nos preguntamos si la misma «cristologización» de la sacramentalidad, que laudablemente enfatiza el autor, no debería también estar presente e influyente en una explicación del «ex opere operato» tridentino.

El capítulo cuarto retoma el tema desde la otra parte: la de separabilidad entre matrimonio y Sacramento. Como ya se ha visto, el autor aboga por la tesis de la inseparabilidad y aquí articula un bien cuidado decálogo de razones tanto negativas como positivas que avalan su opinión.

Esta se encuentra cuidadosamente explicada en el capítulo quinto que abarca siete puntos fundamentales: 1) Lo esencial en todo auténtico matrimonio; 2) Expresión sensible de la unión conyugal; 3) Lo que es un sacramento de la Nueva Ley; 4) Rol de la fe personal para la validez; 5) Lo que conviene al matrimonio en sacramento; 6) Precisiones sobre la inseparabilidad; 7) Criterios y normas pastorales.

La felicitación al autor de la investigación se une al deseo de una continuidad en este y otros ámbitos de la reflexión teológica.

J. R. Flecha Andrés

G. Abbá, *Felicità, vita e virtù. Saggio di filosofia morale*. Biblioteca di Scienze Religiose, 83 (Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1989) 298 pp.

El autor es un salesiano, nacido en 1943, profesor de filosofía de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. En esta misma revista ya ha sido presentada su obra anterior, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso D'Aquino*, publicada por la misma editorial en el año 1983.

De nuevo vuelve el autor sobre santo Tomás. Y con razón, dado el tema que aquí trata: el de la virtud. Desde hace una treintena de años está de moda en los ambientes filosóficos anglosajones el debate sobre las virtudes,

como cañamazo para una reflexión moral que trate de superar los callejones sin salida que se encuentran tanto en la llamada ética civil como en la reflexión moral de cuño utilitarista, kantiano o liberal.

En particular, el autor intenta un diálogo con la famosa obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Su concepción de la virtud, en efecto, le parece al autor demasiado estrecha y sociológica. Tal concepción de la virtud como excelencia en la práctica de la vida buena regulada según una tradición críticamente recibida, no se coloca en la perspectiva del sujeto agente, no proporciona ni criterios para la investigación de aquello en lo que consiste la vida buena ni para la crítica de la propia tradición (p. 143).

Junto a éste, se discute también el proyecto de Stanley Hauerwas de centrar la ética teológica sobre el concepto de carácter formado en una comunidad.

Como alternativa, ya queda dicho, el autor introduce a santo Tomás. No se olvide que la segunda parte de la *Suma Teológica* comienza con una pregunta sobre la felicidad como meta del itinerario humano. Esa meta orienta y califica cada uno de los pasos del caminar. Determina su moralidad. Estamos lejos de una ética extrisecista o nominalista. El hombre, el hombre en plenitud, es la fuente de la calificación ética de las acciones u omisiones. Una ética de la felicidad. Pero también de la virtud.

En el capítulo segundo se trata de evaluar el reciente debate sobre las relaciones entre la virtud y el deber moral, proponiendo una integración de ambos conceptos fundamentales. El tercero aborda más directamente los requisitos de la teoría de la virtud, deteniéndose en una «explicación de los términos» relativos a las virtudes y a los vicios. En el capítulo cuarto se esboza un esquema de la base antropológica del comportamiento humano, de las prácticas a la conducta, de los actos a las intenciones y las opciones. El capítulo quinto analiza el concepto de «vida buena» desde las diversas regulaciones empleadas habitualmente como el deber, las máximas virtuosas, la virtud misma, articulando una amplia descripción de los requisitos mínimos indispensables de la virtud.

Los dos últimos capítulos son especialmente prácticos. Mientras el sexto estudia las relaciones entre la virtud y la sabiduría práctica y entre ésta y las normas morales —siempre necesarias y siempre insuficientes—, el capítulo séptimo se fija pedagógicamente en la adquisición de las virtudes y las condiciones externas —sociales, educativas y políticas— que en ella influyen.

El ensayo es filosófico, pero reviste una gran importancia para la teología moral y espiritual, así como para una teoría de la educación moral.

J. R. Flecha Andrés

G. Pollano (ed.), *Cristiani e cultura a Torino*. Atti del Convegno Torino, 3-5 aprile 1987 (Milano: Franco Angeli 1988) 612 pp.

El editor de las Actas de este encuentro diocesano turinés se pregunta ya en la apertura del mismo si no habría sido excesivamente fuerte la apreciación de Pablo VI sobre la «ruptura» entre la fe y la cultura. A este temor trataba, en efecto, de responder este encuentro convocado por el cardenal Anastasio Ballestrero, arzobispo de Turín.

Es absolutamente imposible reflejar la riqueza de un volumen que recoge tantas ponencias y tantísimas comunicaciones. Dos partes configuran

la estructura general del volumen. En la primera se recogen las hipótesis y premisas que habían de enmarcar todo el trabajo. En concreto, algunas notas sobre la relación entre cultura y estructuras en Turín, así como las relaciones que en la zona vinculan la cultura industrial con la cultura social.

A continuación se ofrecen las síntesis de los trabajos llevados a cabo en las cinco secciones del encuentro. La primera de ellas, en efecto, trabajó sobre el tema del diálogo desde un amplio abanico de perspectivas: el diálogo como problema, el diálogo en la Universidad, el diálogo para la construcción de la ciudad del hombre, diálogo y verdad, diálogo en la dialéctica entre la búsqueda de la identidad y la apertura misionera, el diálogo como respuesta cristiana al desafío de la salvación profana, el diálogo judío-cristiano en la actualidad. Pues bien, toda esta selva de sugerencias e inquietudes encuentra su resumen en las «hipótesis para un diálogo» esbozadas por Eugenio Costa, S.J., del Centro Teológico de Turín. El autor intuye en las relaciones entre la Iglesia y el mundo de hoy un cierto temor al diálogo, hay que estar dispuestos a aceptar algunos riesgos, como la visión poco crítica de las grandes luchas humanas, bendiciéndolas sin discernimiento, la sumisión a las culturas más fuertes y competitivas en un afán de conseguir la hegemonía, la instrumentalización de los valores y la banalización de la fe. Por lo que se refiere al diálogo intraeclesial, el precio mayor por superar la intolerancia sería el de elaborar instrumentos intelectuales que permitan disentir en términos profundos y religiosos, sin durezas ni bajezas (p. 84).

La sección segunda trabajó sobre la dimensión teológica del debate cultural. Las comunicaciones fueron numerosas y variopintas. Se podrían decir que de alguna manera todas trataban de preguntarse por el puesto de la fe y la teología en la sociedad actual de Turín, en la que, como en tantas otras ciudades, se configura una nueva cultura, post-industrial, biologicista, un poco psicoanalista y, en su laicismo, un poco orientada hacia el orientalismo. El prof. G. Ghiberti, de la Facultad de Teología de Turín, subrayaba la dispersión de temas afrontados en el punto de partida, para un ulterior diálogo que ayude a clarificar los objetivos del discurso teológico y verificar la posibilidad de compartirlos de alguna manera con el discurso cultural no teológico (p. 89).

La sección tercera se centró en el tema de la educación. En ella se encuentran comunicaciones tan interesantes como las que reflexionan sobre la educación para el poder o se preguntan cómo educar a los jóvenes en un tiempo de narcisismo. Sin embargo, abundan las comunicaciones sobre las plataformas educativas, como la familia o la escuela, y especialmente la escuela católica, a la que el prof. Giorgio Chiosso, en la síntesis conclusiva denomina conscientemente como «escuela libre» que se justifica no sólo sobre los derechos de elección de las familias, sino también por la calidad de sus modelos educativos, culturales y organizativos (p. 95).

La cuarta sección se dedica a analizar la cultura que transmiten y crean los medios de comunicación. Especial interés reviste la comunicación de Enrico Peyretti, que, más allá de las acostumbradas constataciones sobre los mitos y los fallos de cada uno de los medios, se pregunta por los valores subyacentes, y en concreto por la dialéctica entra la «palabra del dominio y la palabra fraterna». Es curioso el énfasis colocado sobre la homilía, como medio de comunicación, dato que no pasa inadvertido a la periodista Anna Rosa Girola que es quien traza la síntesis de los trabajos del grupo.

Especial interés merece la sección quinta, dedicada a los temas relativos a la Ética, la cultura y la economía. Las diversas comunicaciones parten de una aceptación bastante pacífica del papel bienhechor de la economía puede ser un instrumento de salvación, en la medida que saque a la luz los

valores del desarrollo y la solidaridad y en la medida en que renuncie a poner al hombre al servicio del trabajo para colocar el trabajo al servicio del hombre. A la hora de la síntesis, se recuerda, con todo, que no puede haber coherencia ética si no se consideran no vinculantes las situaciones de miseria, de sufrimiento y hasta de muerte en que se encuentra una parte muy significativa de la población mundial (103).

Resúmenes y comunicaciones nos dan una idea de la riqueza y viveza del encuentro turinés. A pesar de la disparidad de temas, los cinco bloques en que se articulan, constituyen un mapa valioso para la reflexión ética sobre la cultura contemporánea, especialmente reflejada en el ámbito de una gran ciudad industrial.

J.-R. Flecha Andrés

José M.^a Millás, *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann* (Barcelona, Herder 1989) 376 pp.

El autor, jesuita barcelonés, es en la actualidad profesor en la Universidad Gregoriana de Roma. La obra que aquí se presenta recoge el texto completo de su tesis doctoral, leída en 1984 en la Facultad de Teología Sankt Georgen, de Frankfurt, y publicada en 1987 en la editorial Knecht de la misma ciudad bajo el título *Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns*, dentro de la colección que lleva por sello «Frankfurter Theologische Studien».

Aunque conocido y estimado en el pasado por sus estudios exegéticos que con el tiempo han ido adquiriendo sedimentación tras las polémicas anteriores, R. Bultmann está hoy siendo estudiado por los especialistas de la Teología sistemática. De hecho, Bultmann ha profundizado en temas tan fundamentales como la revelación, la fe, la gracia, la fidelidad en la vida cristiana. Y, en consecuencia, también en el tema del pecado, que aquí es estudiado de forma histórica y sistemática.

La exposición histórico-descriptiva del pensamiento bultmaniano sobre el pecado ocupa en la obra que presentamos la primera parte. Se parte, en efecto, de los escritos anteriores a 1926. En los primeros escritos, Bultmann ha dicho que el pecado trasciende la dimensión ética, pues afecta a la relación con Dios y ha hablado del pecado como de una «vivencia de fracaso» en lo que atañe a la plenitud del ser. A partir de su encuentro con Barth manifiesta una radicalidad nueva: «el hombre y el mundo en su totalidad están determinados radicalmente por el pecado».

En los trabajos bíblicos entre 1927 y 1930 parecería que el concepto de pecado ocupa un lugar central. Por la revelación sabemos que el hombre no sólo ha pecado, sino que construye su vida en referencia al «mundo» y a «la carne», autocomprendiéndose a partir de sí mismo y no a partir de Dios (p. 77), buscando la gloria para sí y a partir de sí mismo, convirtiendo la ley no en obsequio a su Dios sino en instrumento a favor de la propia justicia. Estas ideas y, sobre todo la comprensión del pecado como incredulidad, se ven confirmadas en los escritos de la década siguiente. Bultmann concibe al hombre movido por el deseo de seguridad y por la necesidad de estimación o de valer (*Geltungsbedürfnis*); en lenguaje neotestamentario esto es deseo de gloria y de «justicia» (p. 123). También en los escritos posteriores a 1941 Bultmann insiste en la idea fundamental de que el pecado consiste en la pretensión del hombre de asegurarse y vivir a partir de sí mismo. La relación con Dios queda pervertida porque está pervertida la misma voluntad

humana y, en consecuencia, también queda pervertida la humana convivencia.

El autor dedica un capítulo especial a la Teología del Nuevo Testamento, en la que, al exponer la teología de Pablo y de Juan, Bultmann explica su concepción radical del pecado, como «existencia según la carne» o como «incredencia». Además, «es precisamente la teología de Pablo y de Juan la que capta que en el creyente el pecado y el perdón se corresponden según la dialéctica de la existencia crisitana» (230).

Pareciera que todo estaba dicho en este minucioso análisis histórico. Sin embargo, la segunda parte de esta tesis doctoral traza una excelente exposición sistemática centrada en dos ejes: la estructura ontológica del ser humano y la concreción óptica del mismo. En el primer momento se descubre que el hombre está abierto a dos posibilidades fundamentales: la autenticidad y la inautenticidad. Según la opción asumida, ese «ser en relación» que es el hombre convierte en verdadera o pervertida la relación consigo mismo, con los demás y con Dios. Tal vez habría que añadir la relación con las cosas, para cerrar el célebre trípode que encontramos desde la carta a Tito hasta Martin Buber. Bultmann presupone que el hombre sólo puede alcanzar la autenticidad como gracia y merced, como don y respuesta, como la «justicia» paulina.

La realización óptica sitúa al hombre ante Dios y ante el continuo drama de su opción. El hombre ha fallado siempre en su opción; en ella pretende siempre alcanzar la autenticidad por sí mismo, no reconociendo ni su ser creado ni a Dios como creador: quiere alcanzar la «justicia» con sus «obras» y se opone a Dios y se vuelve a lo creado. Con resonancias agustinianas, típicas de la Reforma, se reconoce ahí el pecado original o fundamental, el verdadero pecado (cf. p. 272).

Tras un artículo en el que se reseñan tres interpretaciones de la obra de Bultmann, en concreto las de M. Boutin, B. Dieckmann y T. Koch, el autor dedica otro a sus propias conclusiones sobre la importancia del pecado en la teología bultmanniana y la importancia que en ella se concede a la misma radicalidad del pecado que, lejos de ser un «sector parcial» en el hombre, lo determina en su totalidad, al pervertir su relación con Dios, y en consecuencia con los otros elementos del mundo cósmico y humano (p. 309).

Una obra excelente que desde el análisis riguroso del pensamiento Bultmanniano nos ayuda a adentrarnos en la comprensión neotestamentaria del pecado y de la redención. También de la revelación. El autor subraya en efecto cómo la concepción bultmanniana del pecado no puede separarse de su tarea en el ámbito de la interpretación. La desmitologización es la cara negativa de la irrupción de la revelación como acontecimiento que, a la vez juzga y salva todo intento de comprensión y reflexión por parte del hombre.

J.-R. Flecha Andrés

J. Teixeira da Cunha, *O Evento do Filho, Advento do Homem. A Relação do homem a Cristo Pascal fonte da Ética na obra de F.-X. Durrwell*, Col. «Biblioteca Humanística e Teológica», n. 1 (Porto 1989) 276 pp.

El autor es un sacerdote de la Diócesis de Oporto desde 1983, de cuya Universidad Católica es profesor. La obra que nos ofrece constituye su tesis

doctoral en Teología Moral, realizada en la Academia Alfonsiana de Roma bajo la dirección del prof. Réal Tremblay.

La elaboración de este trabajo proviene de dos preocupaciones fundamentales. En primer lugar, la ya tópica constatación del malestar en el campo de la Teología Moral cristiana y en su diaria realización práctica. Malestar que suscita con frecuencia la pregunta de por qué el mensaje moral del cristianismo no es aceptado como una «buena noticia» que vincula la oferta de Dios a la responsabilidad del hombre (cf. Mc 1,15: «convertíos y creed en el Evangelio»). En segundo lugar, este trabajo proviene de la constatación de la necesidad de elaborar una visión cristiana del hombre que pueda servir de base tanto para la predicación, la enseñanza y la catequesis de la moral, como también para asomarla a los problemas actuales surgidos del desafío de las ciencias y de las técnicas, de la información y la economía, de la sexualidad y la familia. Se trata, en efecto de preguntarse, una vez más qué ética corresponde a qué antropología.

Ante esas preocupaciones, la obra de F. X. Durrwell aparecía como más que apropiada para fundamentar un estudio sobre el hombre cristiano. Durante décadas, este autor contempló el misterio pascual de Cristo y se atrevió a reordenar toda la teología dogmática en torno a él, llegando a las conclusiones litúrgicas, institucionales y prácticas de la vivencia del misterio de la Pascua. Así que el autor de esta tesis ha tenido la impresión de que valía la pena adentrarse en la obra durrwelliana para elaborar la antropología como base para una vida moral.

De esta investigación que se articula en tres partes (1. Cristo, el hombre que precede al hombre. 2. El hombre que vive de su advenimiento. 3. La ética de la consumación filial del hombre) se deducen algunos resultados importantes.

En primer lugar, resulta una visión relacional de la persona humana, persona filial como la llama Durrwell. Resulta, además un particular concepto de naturaleza humana, concepto que es un instrumento clave del diálogo de la teología moral con las ciencias. En conformidad con la visión de la persona, este concepto se caracteriza por su aspecto dinámico, pascual diría Durrwell, que en una temporalidad densa, va de una participación inicial en el acontecimiento de Cristo hasta la consumación de tal participación.

En cuanto a la vida moral y la teología moral, se sigue entonces que ésta última se muestra como ministra y servidora de una existencia «sapiante» en Cristo. La reflexión moral es un servicio ordenado al crecimiento y consumación de la persona y de la sociedad en Cristo, el Señor del último Día. Una reflexión que no cierra sino que abre caminos de vida. La moral cristiana es «poiética» y creativa, afincada en la ontología del ser y del nuevo ser-en-Cristo, y por tanto, libre del extrinsecismo, del legalismo y del voluntarismo que con excesiva frecuencia han tratado de maniatarla. Esa teología moral está llamada a responder al «votum» expresado por el Concilio Vaticano II (OT 16).

La cristología y la moral aparecen así unidas por un vínculo vital basado en la comunión personal entre Cristo y el hombre (p. 267).

Es de esperar que este excelente trabajo inicial continúe en frutos de ulteriores publicaciones que expliciten las consecuencias prácticas de esa moral fundada en la nueva antropología «significada» en Cristo.

J.-R. Flecha Andrés