2) SISTEMÁTICA

C. Sarnataro (ed.), *La Terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, Biblioteca Teologica Napoletana, 19 (Napoli: M. D'Auria Editore 1998) 302 pp.

El presente volumen recoge los trabajos presentados en el encuentro de estudio de profesores de la Facultad de Teología de la Italia Meridional, sección Sto. Tomás, de Nápoles, celebrado en febrero de 1996 sobre el tema colocado como subtítulo del libro. Además del prefacio de la obra, firmado por A. Russo, que plantea teóricamente la temática tratada, y de la Introducción, obra del editor del volumen, C. Sarnataro, que glosa, quizá con excesiva extensión, las contribuciones recogidas, se ofrecen 14 estudios de longitud y calidad desigual aunque el conjunto se presenta con un nivel medio valioso. El primer trabajo es la alocución del cardenal Tomko, Prefecto de la Congregación para la evangelización de los pueblos, que ofrece una reflexión ponderada y haciéndose eco de diversas enseñanzas del Magisterio eclesial, sobre la relación de la fe con las culturas humanas, focalizando la temática en la perspectiva de la inculturación como hermenéutica de la fe, tal como reza el título del texto que ha sido tomado para subtitular la obra. Sigue un estudio de G. Castello, *Inculturación y estudio de la Biblia*, de escaso carácter material y más bien genérico sobre cuestiones de método a propósito de las relaciones entre exégesis bíblica y antropología cultural, o sea, sobre la perspectiva histórico-cultural en el estudio de la Escritura. En cambio, el trabajo siguiente debido a V. Scippa, El *Antiguo Testamento y las culturas del tiempo*, en su notable amplitud es una magnífica contribución, detallada, con muy buena información, de agradable lectura, sobre las relaciones del Antiguo Testamento con la cultura nómada, egipcia, fenicio-cananea, hitita, mesopotámica, persa y helenística. El artículo de L. Longobardo sobre *Los Padres y la cultura de nuestro tiempo* no pasa de ser una breve nota de escasa consistencia sobre la importancia del estudio de los Padres de la Iglesia.

Dos reflexiones breves, distintas y unidas bajo el mismo título, *Dialogar con el otro*, de B. Forte, no procedentes del Congreso de la Facultad de Nápoles, abren el paso a la parte más sistemática de la obra. La primera, en francés, es una reflexión sobre el diálogo histórico-salvífico entre Dios y el hombre a partir de la genealogía de Jesús de Mt 1, 1-17, de la que el autor obtiene elementos de interés, en algún momento de forma seguramente forzada o artificiosa, como la derivación del texto mateano de una responsabilidad ecológica (p. 108). Más convincente sea quizá la segunda, sobre las relaciones entre Israel y la Iglesia en la diversidad históricamente irreductible de ambos. El ensayo de A. Russo, *Interculturalidad y hermenéutica*, desde una perspectiva teorética es de lo más valioso

Universidad Pontificia de Salamanca

de la obra. Con notable radicalidad, originalmente, con alguna audacia propositiva y sentido crítico, Russo plantea el actual fenómeno de la interculturalidad y el reto que entraña para la fe, y tras evaluar diversos modos de abordar teológicamente las relaciones entre fe y cultura, presenta su opción por una vía hermenéutica como relación bidireccional de la fe con la cultura y las religiones en la que ambas partes se fecundan recíprocamente. En el estudio siguiente, *Experiencia espiritual e inteligencia de la fe en «Dei Verbum» 8*, D. Sorrentino somete a una fina exégesis la expresión *intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia* del texto conciliar, queriendo mostrar la apelación que en ella se hace a un amplio ámbitc experiencial de la fe como medio de comprensión de la Tradición cristiana. El trabajo de G. Cardarapoli, *Nueva evangelización e inculturación*, no deja de tener su interés en la reivindicación de la fe como fenómeno «popular» que ha de generar una cultura de la caridad. Breve el artículo de L. M. Pignatiello, *Lugares de inculturación de la fe*, señala nuevos *loci* de inculturación de la fe como la profecía, la diaconía y con mayor detenimiento la liturgia. El estudio de A. Palmese, *El potencial evangelizador de los pobres*, evoca también con brevedad el camino de la Iglesia y la teología latinoamericana de inculturación de la fe en un mundo de pobreza e inhumanidad. S. Martinelli aborda, en cambio, *La inculturación en la sociedad post-moderna* con una presentación de los ya muy conocidos caracteres de la cultura post-moderna, que, sin embargo, tiene su valor, aunque en la parte final, en el momento de la propuesta concreta de inculturación de la fe en este horizonte, el estudio viene a menos. *Hermenéutica y Metafísica* como prolegómenos filosóficos para una inculturación de la fe, de R. Gallinaro señala con acierto, sobre todo en el ámbito de la antropología, las convergencias entre ambas líneas del pensar filosófico que parecen paralelas, así como la insuficiencia última de la pura hermenéutica que sólo evitará degenerar en «hermenéutica de la hermenéutica» con algún anclaje metafísico.

Dos estudios de carácter histórico cierran el volumen. El primero, de P. Giustiniani, *Fe y cultura en Tomás de Aquino*, replantea dentro del actual *status quaestionis* el propósito o el destinatario de la *Summa contra Gentiles* para pasar a exponer el empeño de Tomás por formular la fe en un pensamiento racional mostrando la continuidad entre lo humano y lo sobrenatural. Un último estudio de G. Balido, *Agustín y el pensar africano*, apenas llega a plantear la pluralidad de perspectivas disciplinares del *De doctrina christiana*, aludiendo a algunos caracteres de la actual cultura africana cuya relación con san Agustín en verdad que poco no se llega a ver.

En su conjunto, el volumen es en su temática una contribución destacada por la calidad y el interés de buena parte de sus estudios.

Gonzalo Tejerina Arias

Universidad Pontificia de Salamanca

Luis Martínez Fernández, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico* (Madrid: BAC 1998) XXVII + 402 pp.

Profesor durante años de Historia de la Teología y de metodología teológica, el autor ofrece en este volumen una historia del método teológico referida al pensamiento occidental. La reconstrucción histórica es hecha desde tres categorías sucesivas con las que el autor entiende que se pueden caracterizar las tres grandes etapas del hacer de la teología: *Sabiduría desde Dios, Teología para el hombre* y *Antropología para llegar a Dios.* Tal como se razonan (pp. XXIII-XXVII), las tres categorías interpretativas se presentan acertadas y parece que pueden permitir una buena sistematización de la historia de los modos del quehacer teológico. La primera etapa-primera categoría, descrita como conocimiento de los misterios divinos por el saboreo del don de la fe, obra del Espíritu, se estudia a partir del mismo san Pablo, Clemente Alejandrino, Orígenes y el *Corpus Dionysianum,* san Agustín, san Anselmo, los Victorinos y san Bernardo, Alejandro de Hales y san Buenaventura, con una nota sobre Abelardo como primera ruptura de esta teología sapiencial. Es un estudio de claro carácter sintético, como se aprecia, muy selectivo en relación a los Padres, generalmente bien conducido y con ajuste certero a esta primera categoría de teología de saboreo-teología sapiencial, aunque en algún momento pudiera ser que el modelo interpretativo resulta un tanto estrecho, como ante capítulos del pensamiento agustiniano de neta especulación racional (Agustín, por lo demás, nunca fue donatista, como se afirma en p. 17).

La segunda etapa se desarrolla con una extensión desproporcionada, desproporción material que afecta a la obra en varios momentos. Bajo la categoría *Teología para el hombre* se entiende y expone el proceder de la teología que con todo rigor encarna en la racionalidad humana el contenido de la Revelación. Tras señalar los factores que posibilitan y suscitan este decurso, se describe en buena síntesis el método de santo Tomás (quien no ingresó en la Orden de Predicadores a los nueve años —p. 47— , sino a los dieciocho o diecinueve), las rupturas con la síntesis tomista por obra de Escoto, Eckhart y Ockham y, como derivación del pesimismo epistemológico que se asienta, el divorcio entre fe y razón en Gabriel Biel y Lutero, a quien por su complejidad y transcendencia no se puede despachar en tan pocas líneas. A continuación la obra experimenta un ensanchamiento llamativo con el estudio que a lo largo de seis capítulos se dedica a la Escuela de Salamanca como fenómeno de recuperación de la síntesis de santo Tomás. Ello obedece al gran conocimiento que el autor tiene de esta noble escuela de teología, evidenciado en estudios y trabajos de edición anteriores, en especial sobre los dominicos de la Escuela a quienes dispensa aquí la atención mayor. Lo cierto es que, en esta fase, la obra deja su forma sintética para pasar a adoptar un carácter analítico sobre un espectro amplio de cuestiones: topología de la Escuela, características formales, el eco de santo Tomás en ella, concepto de teología en la coyuntura de renovación del tomismo, catalogación de los lugares teo-

Universidad Pontificia de Salamanca

lógicos, síntesis sistemática de su forma de quehacer teológico. Es, sin duda, la aportación más valiosa que ofrece el libro.

La etapa tercera, Antropología para llegar a Dios, pretende una presentación del desarrollo de la Teología moderna y contemporánea desde la antropología como punto de partida. En primer lugar, se presentan los motivos exteriores que determinan esta nueva andadura, presentación demasiado esquemática que omite casi por entero lo que en su espesor y fuerza innovadora ha sido en la cultura europea el racionalismo, el empirismo, la Ilustración y la Revolución francesa. A continuación se abordan los motivos más teológicos que orientan el nuevo camino del quehacer teológico, señalándose, también de forma muy reducida, la dirección que ofreciera la Escuela de Tubinga, el pensamiento de Newman (la descripción de p. 182 sobre los caracteres del cristianismo evangélico del joven Newman merece revisión; ¿reaccionó Newman, llegado a Oxford, contra los 39 artículos que todo estudiante debía suscribir como profesión de anglicanismo?) y el Modernismo como derivación heterodoxa. En el mismo capítulo se estudia el reencuentro de la teología con la existencialidad de la fe (K. Adam y en pocas líneas R. Guardini) y el diálogo con la ciencia (Theilhard en una exposición valiosa y de una amplitud descompensada). En otro, la situación de la teología a comienzos de este siglo: K. Barth, expuesto de modo poco satisfactorio, Tillich, G. Söhngen y la Nueva Teología (que yo no pertenece a los comienzos del siglo) y que es expuesta tal como se reflejara en la *Humani Generis*. El capítulo que sigue centra el examen en las escuelas dominicana de Le Saulchoir (Chenu, Congar) y jesuita de Lyon-Le Fourvière (De Lubac, Danielou). Sobre estos autores hubiéramos deseado una mejor exposición sobre su real pertenencia a la *Nouvelle Théologie,* lo que en esta corriente era reprobable y lo que con tales autores hubo de ocurrir hasta alcanzar el más alto reconocimiento eclesial. En otro capítulo se examinan las contribuciones de la teología alemana (Rahner —¿es exacta o completa la observación de que para éste en lugar de teologizar desde el Dios revelado se ha de proceder desde el hombre?, p. 286) y holandesa (Schillebeeckx y Schoonenberg). En dos capítulos se estudia el Vaticano II: las inquietudes teológicas que llegan al Concilio (citándose en p. 308 la teología de las realidades terrenas —Thils, Metz, Alfaro, etc.— que es un fenómeno post-conciliar) y el método teológico del Concilio presentación que, con unos criterios que entre otros posibles, tene su valor. Un capítulo más se consagra a los ensayos de metodología teológica en el Post-concilio: teologías de la secularización, de la muerte de Dios, teología de la esperanza, teología política, teología de la liberación, teología del juego, hermenéutica teológica estructural, en una exposición que da buena idea de lo sustancial de estos fenómenos. El capítulo final del libro ensaya una nueva tipología de lugares teológicos *(ad intra* y *ad extra)* para la reflexión sobre la teología en nuestro tiempo.

Como puede apreciarse por esta recensión, se trata de una obra fundamentalmente panorámica y ofrecer esa visión sinóptica o una información puntual es un mérito y una utilidad que la obra posee. Valor aparte,

Universidad Pontificia de Salamanca

como hemos señalado, tiene el estudio de la Escuela de Salamanca. Como también indicamos, la descompensación material es un defecto muy evidente, del cual el autor en algún momento se muestra consciente. Hay posibilidad de muchas correcciones puntuales como las que hemos hecho, cosa comprensible por la extensión de lo tratado. En la presentación de muchos autores apenas hay contacto directo con ellos, sirviéndose el autor de otros estudios a veces de forma muy limitada, hemos observado cierto número de erratas.

Gonzalo Tejerina Arias

F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga* (Pamplona: EUNSA 1996) 487 pp.

Desde antiguo, el mal es un argumento utilizado para negar la existencia de Dios. ¿Cómo podría un Dios —que se supone bueno y omnipotente— tolerar la existencia del mal? El argumento, repetido hasta la saciedad, sobre todo en épocas de grandes calamidades, termina por ser incluso un reto para el creyente, a quien no le queda más remedio que reconocer que es un problema de difícil solución. Ahora bien, ¿de la dificultad de dar una respuesta satisfactoria al problema del mal se sigue la no existencia de Dios? ¿Es verdad que la presencia del mal postula la negación de Dios, como si de una contradicción lógica se tratara? Más aún: ¿hasta qué punto la acusación de contradicción entre Dios y el mal es una acusación bien fundada o, por el contrario, carece de fundamento?

Partiendo de la idea del libre albedrío y sirviéndose de las técnicas de la lógica modal, A. Plantinga ha intentado mostrar que la pretendida contradicción entre Dios y el mal no existe, lo cual no significa que por eso el mal deje de ser un problema. Lo que sencillamente se quiere decir es que el mal no puede ser utilizado como argumento deductivo ni en contra ni a favor del teísmo. Según A. Plantinga, las creencias religiosas, al igual que las perceptivas, son de índole inductiva, razón por la cual es legítimo creer en Dios aun cuando faltare el argumento probatorio de su existencia.

La obra que presentamos es la primera obra en castellano que reflexiona sobre el pensamiento de A. Plantinga, calvinista norteamericano y destacado filósofo analítico. Precisamente en los años cincuenta se planteó con fuerza y crudeza el problema del mal en el ámbito de la filosofía analítica. El inicio de la discusión lo provocó un articulo de J. L. Mackie, denunciando la incoherencia que supone —desde la perspectiva atea— defender que Dios es bueno y que permite el mal. La conclusión a la que llegó fue que el teísmo es algo irracional. Así se manifestaron también otros autores, para quienes el mal era la prueba de la no existencia de

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios. A. Plantinga sostiene, en cambio, que la negación de Dios no se sigue necesariamente —desde el punto de vista lógico— de la existencia del mal. Pero, ¿no podría seguirse desde el punto de vista de la evidencia? El autor del libro, profesor de filosofía de la religión, nos hace saber que la tendencia a la que pertenece A. Plantinga, que presta mayor atención a la lógica que al lenguaje religioso, rechaza el evidencialismo, como si sólo se pudiera asentir a aquello que es evidente. Dios no es evidente y, sin embargo, tiene sentido creer en él, aun cuando exista el mal. A primera vista, esto puede sonar muy fuerte y hasta puede suscitar violentas reacciones en contra. Por eso «la finalidad de esta investigación es exponer de modo critico la defensa que Plantinga ha sostenido ante el problema del mal» (p. 35). Para ello divide el estudio en tres partes. En la primera se exponen los argumentos principales esgrimidos contra la existencia de Dios en el ámbito de la filosofía analítica, a partir del mal, y que se pueden agrupar en dos versiones: la lógico-deductiva y la evidencial-inductiva. En la segunda parte se da cuenta de la defensa que, frente a la primera versión, hace Plantinga de la suya propia, apelando a la libertad humana. Para este autor, que duda de la posibilidad de realizar con éxito una teodicea, la existencia de Dios y la realidad del mal son *lógicamente* compatibles. Dios y el mal son consistentes. Y la base de esta consistencia se la proporciona la lógica modal, cuya estrategia consiste en probar la consistencia de dos proposiciones, encontrando una tercera que sea verdadera, la cual ha de ser consistente en relación con la primera y, junto con ésta, dar lugar a la segunda.

Admitido que Dios y el mal sean consistentes desde el punto de vista lógico, acaso no lo sean en términos evidenciales. ¿No hay evidencias tan fuertes que hacen improbable la existencia de Dios. justamente porque el mal golpea inmisericorde a las personas? En opinión de A. Plantinga el mal, por más atroz que sea o lo imaginemos, no torna improbable la verdad de Dios. Quiere esto decir que en ningún caso el mal impugna la bondad omnipotente de Dios. Dios siempre sale incólume de los ataques del mal. ¿En qué sentido, entonces, afecta el mal a Dios? En la tercera parte, desde la peculiar epistemología de A. Plantinga, se intenta dar respuesta a esta pregunta, insistiendo en que Dios no está a merced del mal, sea éste poco o mucho. No obstante, en el supuesto de que en algún momento la verdad de Dios pudiera desdibujarse a causa del mal, no por eso dejaría de ser improbable el teísmo, ya que la creencia en Dios «pertenece al conjunto de creencias *básicas* del que depende incluso lo que consideramos probable o improbable» (p. 382). Esto es tanto como decir que las creencias religiosas, que son básicas, no se fundan en la evidencia. La dificultad surge a la hora de determinar los criterios a seguir a fin de distinguir las creencias básicas de las que no lo son. Y aquí, como cabía suponer, las opiniones se dividen. ¿Basta con remitirse a la ontología, como propone A. Plantinga? En cualquier caso, y a pesar de las deficiencias, «el núcleo central de la argumentación de Plantinga —afirma F. Conesa— es acertado si lo entendemos como una defensa, es decir, como un intento de mostrar que la existencia de Dios no es improbable dada la realidad del mal» (pp. 431-432).

Universidad Pontificia de Salamanca

Después de la lectura del libro, uno se apercibe de que el mal sigue estando presente entre nosotros. ¿Es ésta una razón para que Dios no pueda estar? Como se sabe, no faltan quienes interpretan el mal como prueba de la existencia de Dios. En todo caso, hay que recordar que el presente estudio no tenía por objeto sustraernos a la experiencia del mal, sino mostrar que su presencia no puede ser utilizada como coartada contra el teísmo. En este sentido, el libro, que se cierra con un apéndice en el que se recogen las proposiciones principales en torno al mal y con una amplia bibliografía, responde a lo prometido.

Jesús García Rojo

F. Martínez Fresneda, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura* (Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano 1997) 340 pp.

En consonancia con el pensamiento paulino, Pedro Lombardo afirma que la plenitud de los tiempos es tiempo de gracia. Y de la gracia o, más exactamente, de la plenitud de la gracia de Jesucristo se ocupó el autor de este libro en su tesis doctoral defendida en el Antonianum de Roma en 1978. Ahora al tema de la gracia le añade el de la ciencia, toda vez que, lleno de gracia y de verdad, Jesucristo concentra en sí la sabiduría de Dios y la sabiduría del hombre. La sabiduría de Cristo es de tal calibre y magnitud que, según la conocida expresión del autor de la carta a los Colosenses, «en él se hallan ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2, 3).

De todas formas, antes de estudiar la ciencia de Jesucristo se estudia la gracia en su doble dimensión: en cuanto increada, esto es, en cuanto entrega personal del Padre, y en cuanto creada o santificante, esto es, como resultado de la inhabitación del Espíritu Santo. Esta segunda es vista de modo distinto por la Patrística y por la Escolástica. Prueba de ello es que al referirse a ella los teólogos medievales la ramifican en tres aspectos: gracia de unión, gracia de la persona singular y gracia de la cabeza. Por lo que respecta a la ciencia de Jesucristo, los teólogos medievales hablan de una ciencia creada y de una ciencia increada. La ciencia increada es la que tiene por ser Hijo de Dios. La ciencia creada es la propia de su naturaleza humana y en la que se distinguen tres saberes: la ciencia beatífica, que se corresponde con la visión inmediata de Dios; la ciencia infusa, que es la objetivación que de la intuición divina Jesús tiene en su vida, y, por último, la ciencia experimental, que es el conocimiento adquirido en razón de su condición humana.

El estudio de este doble tema —la gracia y la ciencia de Jesucristo— se acomete siguiendo el método histórico-analítico. Y objeto del análisis

Universidad Pontificia de Salamanca

son los autores más importantes de la primera escuela franciscana: Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, la Summa Halensis y san Buenaventura. Se recoge y sistematiza lo que estos autores dicen de la ciencia y de la gracia de Jesucristo, «cuya exposición se centra en las distinciones XIII y XIV del libro tercero sobre las Sentencias» (p. 18).

De la santidad de Jesucristo o, lo que es lo mismo, de la plenitud de gracia de Jesucristo dan cuenta bastantes textos del Nuevo Testamento, si bien dicha santidad no se ciñe a él solo, sino que se amplía o extiende a los demás seres. Es la dimensión social de la gracia a la que se refiere el apóstol Pablo al presentar a Jesucristo como Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo, y en quien reside la plenitud de la divinidad. Como ya hemos dicho, la Escolástica distingue en Jesucristo gracia creada y gracia increada. La gracia increada, que tiene carácter personal, es la persona del Verbo, en cuanto que es donación personal del Padre. La gracia creada, en cambio, es un don específico que se vincula a la vida humana de Jesucristo.

Otra cuestión distinta es la relativa al crecimiento de la gracia de Jesús. Si la gracia (gracia creada) implica la 'transformación' de la naturaleza humana, en ese caso deberá afectar también a la existencia histórica de Jesús, capaz, por tanto, de crecer en sus relaciones personales con Dios. Dicho crecimiento, sin embargo, no tiene por qué significar el paso de un estado imperfecto a otro perfecto, ya que Jesús en cada una de las etapas de su devenir histórico disfruta de la plenitud de gracia. Ahora bien, «la plenitud lleva consigo también un crecimiento, sin cesar jamás de ser plenitud» (p. 25). Pues bien, de la plenitud de la gracia de Cristo en Alejandro de Hales se trata en el primer capítulo. Este autor, como también los demás autores estudiados, distingue en Cristo plenitud de gracia creada y plenitud de gracia increada. Aquí interesa, sobre todo, la primera, que se diversifica en tres relaciones: gracia de unión, por la que se realiza la hipóstasis de la naturaleza humana con la divina en la persona de Jesucristo; la gracia de cabeza, que dice relación a la influencia de Cristo, en cuanto Cabeza de la Iglesia, en los creyentes; y la gracia de santidad inhabitante, como presencia de Dios en el alma del justo, aplicable a Cristo por haber asumido la naturaleza humana.

El que fuera Maestro de san Buenaventura, Odón Rigaldo, depende en muchas cosas de Alejandro de Hales, pero no en el tema de la plenitud de la gracia de Cristo, que desarrolla con anterioridad, lo que no obsta para que uno y otro coincidan en sus planteamientos básicos. Odón Rigaldo distingue una doble gracia de unión: la efectiva y la disponente. «La primera atañe al Espíritu Santo, que por apropiación da la gracia y la realiza en la encarnación; la disponente, sin embargo, es la que prepara la naturaleza humana a la unión con el Verbo» (p. 72).

Pero en el tratamiento de la plenitud de la gracia de Cristo, tanto Alejandro de Hales como Odón Rigaldo serán superados por la Summa Halensis, que ofrece una visión mucho más lógica y unitaria enriquecida por la doctrina de la esencia de la gracia. De todos modos, lo que en la Summa Halensis adquiere una importancia especial es la gracia de

Universidad Pontificia de Salamanca

unión, la cual no siempre ha sido bien entendida. Al término del análisis de la misma, Martínez Fresneda concluye asegurando «que la Summa Halensis no defiende que esta gracia de unión, como disposición del alma y, a través de ella, del cuerpo, sea *efectiva* o que realice la unión hipostática. Sino que, como ocurre en el caso de todos los hombres en su unión con Dios, es meramente *dispositiva*» (p. 100). La gracia de unión dispone a la unión, a lo que en el caso de Cristo se añade la plenitud de esta gracia en razón de su finalidad: la unión de la naturaleza humana a la persona del Verbo.

San Buenaventura, por su parte, también reconoce la plenitud de gracia del Verbo encarnado en su triple diversificación: de unión, de la cabeza y de la persona singular. Únicamente anotar que, según él, la plenitud de gracia no es consecuencia de la Encarnación, sino su presupuesto.

Si en los cuatro capítulos primeros se estudia la gracia de Jesucristo en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, la Summa Halensis y san Buenaventura, en los tres restantes se estudia la ciencia de Jesucristo en los mismos autores. Antes, sin embargo, se recuerda que en 1983 la Comisión Teológica Internacional hizo público un estudio sobre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión, en el que se reafirman datos de la Escritura y del Magisterio de la Iglesia, dejando de lado cuestiones relativas a la ciencia de Jesús que otrora fueron objeto de discusión. En la Escolástica las posturas sobre el conocimiento de Cristo se agrupaban en tres bloques: 1.º Los maximalistas, que sostenían que el conocimiento de Jesucristo se corresponde con el de Dios. De esta opinión eran los victorinos. 2.º Los minimalistas, con Abelardo a la cabeza, negaban la omnisciencia de Cristo hombre. 3.º Los concordistas, del que es un buen representante Guillermo de la Porreta, afirmaban que el conocimiento de Jesucristo es igual a Dios, pero no entraña el de plenitud. Otros autores, como Pedro Lombardo y Guillermo Altisiodorense, defendían una doble ciencia en Jesucristo, en correspondencia con su doble naturaleza. Al final se terminará distinguiendo una triple ciencia humana en Jesucristo: la *sciencia beatorum*, entendida como visión inmediata de Dios; la *scientia infusa*, en cuanto objetivación de la visión beatífica, y la *scientia experimentalis* o ciencia adquirida.

A la hora de abordar el tema de la ciencia de Jesucristo, los autores estudiados siguen el esquema utilizado al hablar de la gracia. Quiere esto decir que distinguen en él una doble ciencia: increada y creada. La primera corresponde a su naturaleza divina, la segunda a su naturaleza humana. Es esta segunda la que, sobre todo, va a ser objeto de estudio y en la que llegarán a distinguir distintos saberes, sin que ninguno de ellos ofrezca dificultad alguna, a no ser el experimental. Pues, ¿cómo se compagina la plenitud del conocimiento de Cristo con lo que dice Mc 13, 32 acerca del desconocimiento del día y hora del juicio por parte del Hijo del hombre? ¿En qué medida se puede hablar de ignorancia de Jesucristo o cómo hay que interpretarla? Los autores estudiados, sin dejar de recalcar que en Jesucristo la experiencia es fuente de conocimientos, defienden «la per-

Universidad Pontificia de Salamanca

fección suma que tiene en toda clase de ciencia la naturaleza humana de Jesucristo» (p. 303).

Digamos, ya para terminar, que el trabajo, que se cierra con una bibliografía y varios índices, está en todo momento perfectamente documentado. Otra cosa es el interés, más bien escaso, que temas como éste suscitan hoy entre nosotros. Pero, evidentemente, de esto no es responsable el autor. Él sencillamente nos dice cómo se abordó en un momento determinado de la historia, y hay que agradecérselo.

Jesús García Rojo

M. Ponce Cuéllar, *El misterio del hombre* (Barcelona: Herder 1997) 425 pp.

Después de cuanto se ha dicho y escrito sobre el hombre, éste sigue siendo un tema tan apasionante como sugerente. Parece que estuviéramos ante un tema inagotable, ante el que siempre es posible extraer alguna idea nueva o, al menos, no suficientemente tenida en cuenta en planteamientos anteriores. En este sentido, el libro que presentamos se inscribe dentro de los muchos estudios antropológicos publicados estos últimos años y cuyo propósito no es otro sino el de esclarecer la realidad del hombre.

El autor, profesor en el Centro Superior de estudios teológicos de Badajoz, estima que la reflexión sobre el hombre es quehacer ineludible de la teología. Por definición, la teología es discurso sobre Dios, y así lo ha venido haciendo a lo largo de los siglos. Pero, por tratarse de un Dios humanado, no puede despreocuparse del hombre. ¿Habiéndose tomado tan en serio Dios al hombre, que se ha hecho uno como nosotros, cabe suponer que la teología proceda de otro modo, es decir, que lo arrincone no prestándole la debida atención? Parece normal que el que ha sido creado a imagen de Dios y, en Cristo, ha sido destinado a una vida de comunión con Él, bien merece que sea objeto de especial atención por parte de la teología. Pero, ¿debe limitarse esa atención al estudio que del hombre hace la Antropología Teológica o, más bien, extenderse al resto de los tratados? Opina nuestro autor que dicho estudio no debería ser exclusivo de un tratado, aunque, por otra arte, reconoce la conveniencia de que del análisis de la realidad del hombre se ocupe un tratado particular. De hecho, ésta es la idea que se ha ido imponiendo. Lo que antes era objeto de estudio de distintos tratados ahora conforma el tratado de Antropología Teológica, cuya culminación lógica se encuentra en el tratado de Escatología. De otra manera existe el peligro de perder de vista la unidad de las cuestiones teológicas tratadas y en las que aparece el misterio del hombre.

Siguiendo a G. Marcel, el autor afirma que el hombre es un misterio, pero un misterio que se ilumina a la luz de Dios. Esto significa que el hom-

Universidad Pontificia de Salamanca

bre no acertará a comprenderse a sí mismo si prescinde de Dios. Así la pregunta sobre el hombre nos remite a Dios, creador del hombre y meta última de todas sus aspiraciones. Teniendo esto en cuenta, Ponce Cuéllar ha estructurado su libro en cuatro partes, que comentamos brevemente.

En la primera parte, que lleva por título *El mundo como creación de Dios*, se estudia la doctrina de la creación en la Biblia y en la historia de la teología. Al auge que el tema de la creación experimentó en los años 50 y 60 ha seguido un cierto letargo para el que se invocan distintos motivos. Ahora bien, ninguno de ellos puede ser considerado por el teólogo como razón suficiente para desentenderse de la creación que, en palabras de L. Scheffczyk, «es expresión y manifestación del amor de Dios» (p. 24). Termina esta primera parte con una reflexión teológica sobre lo que significa que Dios creara el mundo de la nada y en el tiempo, así como sobre el fin de la creación y la noción de providencia.

El hombre creado a imagen de Dios es el título de la segunda parte, en la que, siguiendo el esquema de la primera, se acerca primero a la Biblia para ver qué idea o visión del hombre propone, para ver después lo que al respecto dice la tradición eclesial. Concluida esa indagación, en la sección siguiente, dedicada a la reflexión teológica, se estudian cuatro cuestiones que sólo enunciamos: la unidad psicosomática del hombre, la dignidad del hombre en cuanto ser personal, la cuestión del origen del hombre y el hombre criatura llamada a la vida divina, lo que se conoce como el problema del sobrenatural.

Y llegamos a la tercera parte, que es la más amplia, en la que se abordan temas de tanta envergadura como son el pecado y la gracia: *El primer don de la gracia y el pecado original*. ¿No hubiera sido mejor dedicarles un capítulo a cada uno? Por esta vez el autor no sólo ha preferido tratarlos juntos, sino que ha optado por estudiar primero la oferta de gracia o santidad «para que desde el principio aparezca con toda nitidez que la donación real de la gracia es la perspectiva predominante desde un verdadero planteamiento bíblico y teológico» (p. 244). Así pues, lo primero que se estudia es la gracia, pero de manera muy reducida. Y si no compárense las páginas dedicadas a la gracia (243-257) y las dedicadas al pecado original (259-371). Sorprende que no haya alusión alguna al tema de la gracia creada y gracia increada, pero todavía sorprende más que no se diga nada de los efectos de la gracia en el hombre. En cuanto al tema del pecado original, el autor utiliza el mismo esquema de los capítulos precedentes, es decir, tras un estudio del tema en la Biblia y en la historia de la teología, concluye con una reflexión teológica en la que profundiza en la naturaleza y significatividad de dicho pecado.

El título de la última parte del libro es *Angelología y Demonología*. Acaso el lector se pregunte qué tiene que ver esto con el hombre. Saliendo al paso de esta posible objeción, el autor afirma que en una historia completa de la salvación debe incluirse el tema de los ángeles y de los demonios, poniendo de relieve su relación histórico-salvífica con el hombre. Sabe el autor que el hombre actual es bastante reacio a la aceptación

Universidad Pontificia de Salamanca

de unos y otros (ángeles y demonios), situación que, a su juicio, sólo puede ser contrarrestada insistiendo en lo que la fe dice al respecto. Y movido de este propósito nos hablará de los ángeles y demonios en la Biblia y en el Magisterio de la Iglesia.

En relación con esto último, mérito indiscutible del libro es poner ante el lector abundancia de textos patrísticos y del Magisterio sobre cada uno de los temas tratados. Por otra parte, a tenor de la bibliografía citada al final y a pie de página, el autor demuestra estar al tanto de las últimas publicaciones en el campo de la Antropología Teológica. Un detalle último: Con alguna frecuencia discrepa de J. L. Ruiz de la Peña, a lo que ciertamente tiene derecho. Pero, siguiéndolo como lo sigue, en ocasiones casi literalmente, ¿no hubiera sido preferible dejar constancia de ello?

Jesús García Rojo

P. Cervera Barranco, *La incorporación en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de la fe según el Vaticano II*. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 44 (Roma: Editrice Università Gregoriana 1998) 367 pp.

El libro que comentamos es una tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana de Roma en 1997. «La tesis estudia el contenido doctrinal teológico y el lenguaje introducido en los diversos documentos del Concilio Vaticano II concretamente respecto a la relación bautismo, profesión de fe e incorporación en la Iglesia» (p. 8). Considera el autor que de los diversos trabajos e investigaciones sobre el Vaticano II, ninguno ha desarrollado todavía de forma plena e integral el del bautismo, aunque el Concilio no dedique ninguno de sus documentos directamente a este tema. Con todo, la situación de las diversas afirmaciones al respecto en sus correspondientes contextos, aporta una riqueza doctrinal considerable. «Estamos, pues, ante un estudio de sacramentología en el marco del efecto eclesiológico del bautismo y la profesión de la fe, en un renovado contexto de reflexión eclesiológica y ecuménica» (p. 8). El autor impone unos límites claros a su estudio: lo presenta «siguiendo el desarrollo diacrónico del Concilio, desde su convocatoria hasta la promulgación de las diversas Constituciones y Decretos... y consta de dos partes, con tres capítulos en la primera, siete en la segunda y se cierra con las conclusiones» (p. 8).

En una *primera parte* (pp. 17-94), por tanto, estudia las aportaciones de la etapa antepreparatoria, preparatoria y finalmente las discusiones en la Comisión central de preparación del Concilio. Se trata, sin duda, de un esfuerzo meritorio y abundantemente documentado sobre los antecedentes magisteriales (como la *Mystici Corporis* de Pío XII), las aportaciones teológicas de los obispos, superiores generales, universidades católicas y facultades eclesiásticas, así como de las discusiones en las diversas Comi-

Universidad Pontificia de Salamanca

siones y Secretariados, para preparar los esquemas de discusión en el mismo Concilio. Estos capítulos sitúan bien el tema bautismal, sintetizan y ordenan las aportaciones más importantes, y ponen los antecedentes necesarios para comprender las discusiones en el aula conciliar, así como los textos bautismales definitivos del concilio.

La *segunda parte* (pp. 97 ss.), dedicada ya a las discusiones en el aula conciliar sobre el tema elegido, siguiendo un desarrollo diacrónico, y analizando cada uno de los esquemas en particular aunque relacionándolo con los demás, nos parece de un mayor interés y riqueza. La atención y extensión se centra sobre todo en los esquemas que más tratan o inciden en el tema bautismal: el de la *Sacrosanctum Concilium, Aeternus Unigeniti Pater, Lumen Gentium, Unitatis redintegratio, Ad gentes*... A lo largo de su análisis, el autor pone bien en evidencia la riqueza de aspectos doctrinales del bautismo desde una perspectiva cristológica (incorporación a Cristo), eclesiológica (incorporación, pertenencia, comunión), sacramental (bautismo, confirmación, eucaristía) y teológica pastoral (relación fe-bautismo, bautismo «in acto primo» e «in acto secundo»)... Especial interés nos merecen los capítulos VII-X, donde se plantea la dificultad de definir qué implica realmente la «incorporación» a Cristo y a la Iglesia («incorporantur»), cuál es la diferencia entre «pertenencia» y «comunión» así como los diversos como «grados» que en ello se pueden distinguir («reapse», «plene»), no sólo en una relación «ad extra» con los no cristianos, o con los cristianos no católicos, sino también en una relación «ad intra» entre los simplemente bautizados, los bautizados creyentes y los bautizados creyentes con conciencia de pertenencia activa. El autor aborda estas cuestiones con sinceridad y rigor, señalando las ambivalencias de lenguaje del Vaticano II, así como las cuestiones abiertas a una posterior clarificación (pp. 325 ss.). Con razón afirma que «entre las dificultades surgidas en torno a la interpretación del *plene incorporantur* una se debe a que la problemática niños-adultos no está suficientemente clarificada en la lectura del texto final. La incorporación ('in acto primo') en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de fe de los padres estaría dinámicamente abierta a un crecimiento o desarrollo ('in acto secundo') por la toma de posición consciente frente a los *tria vincula* y a la comunión» (p. 326), es decir, la fe, la vida sacramental y la comunión eclesial.

En síntesis, el trabajo doctoral de P. Cervera Barranco será en adelante un punto de referencia para la comprensión de la doctrina bautismal del Vaticano II. El autor recoge, analiza y compara los textos de las Actas y los Documentos conciliares, contextualizando la doctrina bautismal que en ellos se manifiesta con rigor y competencia. En algunos casos, dada la abundancia de testimonios, quizá hubiera sido conveniente una mayor simplificación de textos citados. Se echa de menos el que el no se haga ninguna referencia al desarrollo posterior de esta doctrina en los documentos postconciliares, donde algunos puntos encontrarán ciertamente un mayor desarrollo y clarificación.

D. Borobio

Universidad Pontificia de Salamanca

D. Borobio, *Los ministerios en la comunidad* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 1999) 371 pp.

En el título se sugiere la clave y el enfoque de este nuevo libro del profesor Borobio: en una Iglesia toda ministerial, al servicio del Reino, o de la misión, lo importante es poner en acto esta dimensión 'ministerial', para desde ahí afrontar la crisis que padece el ministerio ordenado. El segundo elemento del título y, por tanto, esclarecedor de las preocupaciones del autor en torno a este asunto es la 'comunidad', los derechos de la comunidad en orden a realizarse como tal y alcanzar así la salvación. Teniendo presente esta clave hermenéutica, el libro del Prof. Borobio se estructura en seis capítulos. Empieza por situar en el hoy eclesial el estado de los ministerios. Este primer capítulo es interesante no tanto como revelador de la crisis presbiteral, sus causas y extensión, sino en cuanto precisa vocabulario, posibilidades y problemas derivados de la apertura de los ministerios a los laicos. El segundo capítulo es de fundamentación eclesiológica: los ministerios pertenecen al ser y a la estructura de la Iglesia, ésta no puede realizarse sino como servidora de la misión recibida de Jesús. Pero en una Iglesia ministerial hay un ministerio que concentra y representa de una manera particular, sacramental, esta dimensión, es el ministerio ordenado.

A dilucidar los distintos aspectos del ministerio sacerdotal y su configuración a lo largo de la historia dedica Borobio el tercer capítulo. En él estudia la historia y teología del sacramento del orden, prestando atención particular al tema de la sacramentalidad, donde incluye una clarificadora reflexión sobre la problemática del carácter ministerial. Pero con esto no se ha dicho todo; por eso en el capítulo siguiente profundiza en la esencia y funciones del ministerio sacerdotal en clave de servicio a la obra de Dios, *'in persona Christi Capitis'* y a la comunidad eclesial, *'in persona Ecclesiae'*, para poner énfasis en la comprensión del ministerio como servicio a la misión que se realiza a través de la Palabra, de los sacramentos, en particular la Eucaristía, y de la caridad. En el capítulo quinto aborda Borobio algunas cuestiones más discutidas: los ministerios son para la comunidad, para que la comunidad se realice 'en Cristo'.

El último capítulo funciona como 'conclusión', y por eso en él vuelve Borobio sobre las ideas y motivos más sugerentes y creativos que han destacado a lo largo del libro. Y no podemos olvidar la utilísima bibliografía sobre ministerios en castellano que ofrece Borobio al final de su trabajo, ordenada y sistematizada según los diversos aspectos que configuran los ministerios, de modo que su manejo resulta fácil y práctico.

Hay una idea que resuena como un clamor a lo largo de este libro del profesor Borobio: si la comunidad, como la Iglesia, se edifica sobre la Eucaristía, si la Eucaristía es la fuente y cima de la vida cristiana, sin la cual no se puede realizar en plenitud, no se debe privar a las comunidades de la Eucaristía, ni de un presidente que en su servicio simbolice y remita y presencialice el misterio salvífico de Cristo. Esto es más importante que

Universidad Pontificia de Salamanca

empeñarse en mantener un determinado modelo histórico cultural de ministerio sacerdotal. Por tanto, habría que abrir este modelo a otras posibilidades, a fin de salvaguardar un bien superior: que las comunidades no se vean privadas de la Eucaristía. Porque las asambleas dominicales en ausencia de presbíteros no son, evidentemente, la solución, incluso esta solución de emergencia puede llegar a ser problemática y oscurecer el verdadero sentido de la celebración eucarística, esto sin considerar la contradicción que supone mantener el precepto dominical de participar en la Eucaristía y no facilitar a los fieles la celebración de la misma. Cree el Prof. Borobio que el diaconado permanente no es tampoco la solución; en su opinión, sería mejor promover los ministerios laicales, pues éstos sí que pueden abrir perspectivas al ministerio sacerdotal: «Nos parece que, en la actual coyuntura eclesial, y dada por una parte la crisis del ministerio presbiteral, y por otra, la necesaria renovación de la imagen de la Iglesia desde una verdadera corresponsabilidad de todo el pueblo de Dios, habría que poner el acento más en los llamados 'ministerios laicales' que en el ministerio del diaconado» (p. 258). No se ahorra Borobio dos temas siempre polémicos, como son el celibato y el acceso de la mujer a los ministerios. Respecto del primero nadie niega el valor simbólico del mismo, incluso su eficacia en orden a cumplir la misión, pero precisamente ésta, que es lo principal en el ser y vida de la Iglesia, está reclamando hoy la posibilidad de que la normativa o disciplina eclesiástica del celibato pueda interpretarse flexiblemente de modo que no sea un obstáculo a la realización de la misión. Es decir, que pueda abrirse paso la idea del celibato opcional y la ordenación de *'viri probati'* casados. En relación al acceso de la mujer al ministerio ordenado «sólo queremos constatar que hoy ha venido a ser muy común entre los católicos (con excepción de determinados grupos de especial influencia)..., la convicción de que no hay ningún argumento verdaderamente definitivo, ni dogmático ni teológico-doctrinal, que prohíba y excluya absolutamente, en el presente y en el futuro, la ordenación de la mujer. La mayoría de las objeciones al respecto son de índole pastoral, cultural, y sentimental-psicológica, más que teológica» (p. 330). Me temo que aquí se le ha ido algo la mano al Prof. Borobio; porque si, efectivamente, las objeciones principales no se situaran en el ámbito teológico, entonces habrá que conceder que esos «grupos de especial influencia» están manipulando y controlando a la Iglesia entera. Por otra parte, Borobio en los distintos momentos en que, a lo largo del libro, aborda esta cuestión parece quedarse en la Declaración *Inter insigniores* (1976), sin mencionar nunca el documento definitivo, si se puede calificar así, la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994), junto con la *Respuesta* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la duda acerca del valor de esta doctrina (1995). Yo creo que es difícil reducir esta cuestión a una simple problemática pastoral, cultural y psicológica, con algunas connotaciones teológicas. Pero como suele decir el profesor Borobio, la labor del teólogo no consiste en repetir lo dicho por el Magisterio, o por las 'sumas' y manuales consabidos, sino que su misión es abrir caminos nuevos, suscitar inquietudes, responder a retos desconocidos aun a riesgo de no acer-

Universidad Pontificia de Salamanca

tar siempre. En este libro, Borobio aborda con claridad, decisión y libertad la problemática del ministerio y de los ministerios en la Iglesia; pero no lo hace sirviéndose de un discurso cerrado y dogmático, sino que más bien adopta un estilo y talante abiertos, salpicado de sugerencias y propuestas, sin abandonar nunca la seriedad y problemática del asunto tratado. Por eso, este libro será de gran ayuda y provecho para todos los que quieran comprender y valorar la dimensión ministerial de la Iglesia, cuya articulación y despliegue es necesario para que ella pueda cumplir con la misión que el Señor le confió, pues los ministerios y, sobre todo, el ministerio de dirección, presidencia y animación, son para la misión.

J. M. de Miguel

G. Cavalli, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento* (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1999) 259 pp.

Ésta es una de esas monografías para la obtención del título de doctor en Teología que puede leerse sin fatiga, pues guarda una justa proporción en extensión, formato y tipografía, una monografía que es una verdadera investigación del tema objeto de su estudio, y además, apoyándose en los resultados histórico-teológicos, propone una profundización en la teología sacramentaria, dando más espacio a la acción del Espíritu que se expresa y simboliza en el gesto epiclético de la imposición de las manos. Pero el gesto de la imposición de las manos no pertenece sólo al ámbito de la celebración litúrgica; aparece hoy también en otros contextos de carácter iniciático y aun mágico, de transmisión de poderes ocultos y sanaciones. Recientemente, en una representación de la *Flauta mágica* de W. A. Mozart, el sumo sacerdote Sarastro celebraba la boda de Tamino y Pamina mediante el gesto de la imposición de manos, mientras el coro de sacerdotes invocaba a Isis y Osiris.

G. Cavalli, a la vista de la polisemia del gesto y su inevitable ambigüedad, pretende clarificar su sentido y contenido «en la tradición de la Iglesia latina»: cómo y dónde se ha usado, y cómo y dónde se usa hoy este gesto. El estudio está dividido en dos partes, que responderían a la historia del gesto, en la primera, y a la actualidad y fecundidad del mismo, en la segunda. A la parte histórica dedica los tres primeros capítulos: estudia la imposición de manos en la Biblia, durante el primer milenio, y en el curso del segundo milenio. La segunda parte consta también de otros tres capítulos: la aportación del concilio Vaticano II a la revalorización de este gesto, su concreción en la renovación de la liturgia posconciliar, cómo aparece en los distintos rituales renovados, qué peso y sentido se le atribuye, para terminar yendo del gesto celebrativo a la teología sacramentaria: ésta puede enriquecerse notablemente a

Universidad Pontificia de Salamanca

partir de lo que expresa y simboliza la imposición de manos; el rito epiclético, presente en todos los sacramentos, debería configurar una teología sacramentaria más abierta y sensible a la pneumatología.

El análisis de los lugares bíblicos donde aparece el gesto de la imposición de manos lleva al autor a sacar algunas conclusiones; respecto del AT, este gesto no es nunca un rito aislado, 'a se stante', sino que forma parte «de un momento ritual más grande o bien está inserto en un contexto al cual está explícitamente ligado. Además, ilustra siempre una relación que se establece entre el sujeto y el objeto de la imposición, incluso prescindiendo de la indicación del contacto físico» (p. 37). Por lo que hace al NT, asegurando que en el gesto de la imposición de manos hay que distinguir entre 'antes' y 'después' de Pentecostés, puede concluir que «la imposición de manos aparece como un gesto de transmisión que en la vida de la comunidad cristiana es, específicamente, *el gesto de la transmisión del Espíritu Santo*» (p. 50).

Para la comprensión de este gesto es muy importante el estudio de los textos, sobre todo litúrgicos, del primer milenio. El autor divide este largo período con tres subtítulos caracterizantes: la época prenicea es el 'tiempo de la atención' (con un período de transición desde la época apostólica a la Tradición Apostólica): cómo va cuajando el gesto en los distintos lugares y según los diversos testimonios, siendo el más notable la Tradición Apostólica, donde estudia el gesto en los ritos de ordenación y de la iniciación cristiana; pero también otros autores latinos como Tertuliano, Cipriano, y orientales Orígenes y la Didascalia Siríaca se refieren a este gesto en los ritos postbautismales y en el de la reconciliación. La segunda etapa, la época de oro de la patrística, la caracteriza como 'el período de la definición': por la parte oriental sirviéndose de los términos 'cheirotonía' y 'cheirothesía', que los emplean tanto para los ritos de ordenación como para otros ritos, mientras que los latinos poseen una terminología diferenciada: 'ordo', 'ordinare', 'ordinatio' son términos diversos de 'manus (manuum) imponere' o 'manus (manuum) impositio'.

Por eso estudia el gesto de la imposición de manos en los ritos de ordenación y en otros contextos, con objeto de subrayar su especificidad; cosa que lo hace en la reflexión pneumatológica que cierra el estudio de este período. De ella un punto destaca particularmente el autor: «el Espíritu no es dado porque sea concedido por el que impone las manos, sino porque es invocado en la oración que acompaña el gesto de las manos. De este modo se introduce un elemento original y característico de la dinámica ligada a la imposición de las manos. *La diferencia y la distancia entre la acción ritual y el don transmitido* es uno de los argumentos que constantemente son tomados en consideración en la valoración del espesor del gesto dentro de la celebración sacramental» (p. 92). El tercer momento, que va del siglo VI al X, lo llama 'una época de transición': el tránsito se refiere a una pérdida progresiva de sentido del gesto de la imposición de las manos: «la tendencia que aglutina los textos litúrgicos [de esta época] documenta una progresiva reducción del espacio y de la atención reservada al antiguo rito litúrgico» (106). Al pasar al segundo

Universidad Pontificia de Salamanca

milenio aparece un nuevo libro litúrgico, el Pontifical Romano-Germánico, que conserva el gesto pero lo que con él se quería significar ahora hay que expresarlo de otra manera (unciones, instrumentos, insignias): «sobre este modelo ritual se estructura una celebración donde el núcleo imposición de las manos-plegaria de consagración es, poco a poco, puesto en sombra» (p. 118s.). La teología sacramentaria, con su enfoque hilemórfico, también contribuyó a «desvalorizar y circunscribir el papel de la imposición a favor de otros elementos como la unción y la consignación de los instrumentos» (p. 132). Pero curiosamente, la progresiva pérdida de significación ritual del gesto de la imposición de manos no implica su olvido: «la imposición de las manos continúa siendo un punto de referencia sea para la comprensión del sacramento, como, por ejemplo, en el caso de la confirmación, o bien para la celebración, como para la ordenación de los sacerdotes y de los diáconos. En ambos casos el común denominador es el valor epiclético; sin embargo, mientras este aspecto permite a la reflexión teológica continuar refiriéndose a la imposición, cuando se trata de considerar la estructura del signo sacramental, el acento cae sobre otros elementos» (p. 138s.). Este proceso de vaciamiento simbólico-ritual de la imposición de manos sigue adelante hasta 1947, cuando Pío XII promulga la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, la cual «cierra un largo período caracterizado por una lenta pero continua reducción del papel de la imposición de las manos» (p. 146).

La segunda parte de esa monografía, como ya he dicho, estudia el gesto de la imposición de manos en los libros litúrgicos renovados por mandato del Vaticano II y a partir de la teología, o mejor, pneumatología, de este concilio. Y como el concilio puso en el centro de toda la economía salvífico-sacramental a la eucaristía, por ahí empieza: por el gesto epiclético de la extensión de manos. «De este modo, el nuevo rito de la misa, cuando propone la extensión de las manos unida a la epíclesis, introduce en la plegaria eucarística un elemento que se inscribe en la revalorización de la acción del Espíritu Santo en la vida y en la celebración de la comunidad cristiana» (p. 174). Respecto de la presencia del gesto en el sacramento del orden, tal como aparece en el Pontifical Romano, segunda edición típica de 1990, el autor se refiere a ella como 'la centralidad reencontrada', siguiendo naturalmente la senda abierta por Pío XII en la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*. El mismo gesto lo estudia en los sacramentos de la iniciación, en el de la unción de los enfermos, en el de la reconciliación y en el matrimonio, éste en la segunda edición típica (1990), que es donde por fin se repara una incoherencia pneumatológica, como era la ausencia de toda forma de epíclesis en la celebración de este sacramento según la primera edición típica. Ahora, en el momento de la bendición nupcial, el ministro ordenado, recita la plegaria 'manibus extensis super sponsos', con evidente contenido epiclético y, por tanto, destacándola como parte central de la celebración del sacramento.

Una teología de los sacramentos que prescinda de la celebración resultará estéril, y en exceso apriorística y abstracta. Los sacramentos son celebración de la salvación, una actualización de la obra de Jesús por el

Universidad Pontificia de Salamanca

Espíritu Santo. La efusión del Espíritu, su descenso sobre el altar, sobre los signos sacramentales, se expresa simbólicamente en la imposición de manos, que, ciertamente, por sí sola no lo atrae, sino en cuanto lo invoca humildemente del Padre. Dice el autor en el subtítulo de este estudio que el rito de la imposición de las manos cualifica el sacramento: hacia aquí quiere llegar, hacia una comprensión pneumatológica del sacramento. Lo cual, evidentemente, no significa bascular hacia la gnosis, pues los sacramentos son signos de Cristo, por medio de los cuales él continúa 'hoy' su obra. El Espíritu entra precisamente en el 'hodie', haciendo actual lo que Jesús llevó a cabo en su vida mortal. Si cada uno de los signos sacramentales expresan la (única) salvación según el signo propio, también la epíclesis simbolizada en la imposición de manos, junto con la invocación, expresa la acción propia del Espíritu que ilumina su acción en el gesto sacramental, es decir, cualificando el sacramento. No quiero terminar esta nota sin felicitar cordialmente al autor por su excelente trabajo de investigación y sistematización de un gesto epiclético central para la correcta comprensión y celebración de la economía sacramental como es la imposición de las manos. Sin duda, esta monografía será en adelante de referencia (y consulta) obligatoria para este punto, como a comienzos de siglo fueron los trabajos de Galtier, Cabrol, Behm y Coppens. A ello contribuye también la amplia y bien organizada bibliografía con que G. Cavalli concluye su investigación doctoral.

J. M. de Miguel

Fr. Basile, OSB, *La liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogene dans le magistere authentique* (Le Barroux: Abbaye Sainte-Magdeleine 1998) 2959 pp.

Estamos ante una obra-compendio, presentada en tres tomos, *Comentario al documento conciliar sobre Libertad Religiosa*. El tomo primero, titulado *Sistematique*, comprende dos fascículos; el primero trata de los preparativos para el estudio de la Libertad Religiosa (LR) y el segundo el desarrollo del mismo; el tomo segundo, titulado *Cronologique*, asimismo dividido en dos fascículos, incluye las fuentes y documentos anexos; los fascículos del tomo tercero, titulado *Alfhabétique*, recogen la bibliografía sobre el tema y un índice analítico general.

La obra, introducida con un prólogo del cardenal Alfonso María Stickler, SDB, está dirigida por el Padre Basile, especialista y experto del Concilio Vaticano II, quien conoce con detalle el desarrollo del trabajo de las Comisiones diversas. Posteriormente se ha especializado en todo lo relacionado con la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia reli-

Universidad Pontificia de Salamanca

giosa (AAS 1966, 929-946), como lo manifiesta su tesis doctoral defendida en el Ateneo Pontificio de la Santa Cruz del Opus Dei de Roma.

Hay que situar y comprender esta obra como un comentario a la Declaración; por tanto, es útil recordar el contexto teológico y el contenido de la misma. El trabajo tiene en cuenta las numerosas leyes sobre Libertad Religiosa en relación con el Derecho eclesiástico y civil y con los estudios de Historia.

En la primera parte del tomo primero el autor se preocupa en comparar la tolerancia y la libertad religiosa, aclara el concepto de libertad frente a las posibles desviaciones e intenta clarificar el concepto de derecho y el de libertad religiosa en sí misma. El final de la primera parte esta dedicado a estudiar el «derecho de la tolerancia religiosa» y a sacar a la luz algunos aspectos del conocido discurso de Pío XII sobre la tolerancia (Alocución 6-12-1953).

La segunda parte del primer tomo es principalmente histórica. Comienza con un estudio de la LR en la Sagrada escritura, recoge los numerosos textos de la Tradición sobre el tema, aporta algunas consideraciones originales respecto a las difíciles cuestiones sobre la Inquisición y las Cruzadas, recoge las aportaciones de grandes teólogos sobre el tema: Cayetano, Suárez, etc., las condenas de algunos Papas ante la negación de la libertad de conciencia y de culto y, por fin, es de gran relevancia la doctrina de los últimos Papas desde León XIII, insistiendo en la aportación que aparece en la Doctrina Social de la Iglesia. El último capítulo sobre las aportaciones postconciliares es menos interesante.

La tercera parte es más sintética, pero es donde se puede encontrar la originalidad del pensamiento del Padre Basile. Los temas principales estudiados giran en torno a la confesionalidad, el fundamento, el objeto y los límites de la *Dignitatis Humanae*. El autor, siguiendo el pensamiento de los principales expertos que intervinieron en las Comisiones encargadas de elaborar esta Declaración, v.gr., a J. Hamer, reclama la idea principal de su aportación, teniendo en cuenta que atendiendo a la buena voluntad de los hombres en una sociedad compuesta por una unanimidad moral de católicos practicantes, la sociedad debe ofrecer a la Iglesia un reconocimiento civil especial.

Después subrayará la idea capital para comprender las relaciones entre un derecho fundamental, su finalidad y su uso, la rectitud de conciencia, el choque de derechos entre las personas. En este sentido, la aportación más original del P. Basile aparece en el capítulo 18, donde el autor presenta con brillantez el debate exegético sobre los números 4 y 7 de *Dignitatis Humanae*. Aquí recoge la filosofía de la historia de LR y la evolución de los límites de la misma en función del tiempo y de las circunstancias propias de cada lugar.

En cuanto al segundo tomo, presenta las fuentes y los documentos anejos a la obra. El autor propone muchas referencias a los textos originales y a las traducciones principales con un camino de investigación serio

Universidad Pontificia de Salamanca

y confrontado. Esta aportación es científicamente útil como material para que futuros investigadores puedan acercarse al contenido y al proceso de elaboración de esta Declaración.

En cuanto al tomo tercero, está compuesto por las abreviaturas e índices bibliográfico. Se trata de un tomo absolutamente indispensable para trabajar dado que la obra es amplia y de difícil lectura de corrido. Es digno de valoración el esfuerzo de confrontación de la bibliografía y los índices. De esta manera el autor cumple con su objetivo. De todos modos, contemplada la obra en conjunto, carece de un análisis y presentación del pensamiento teológico que fue preparando el documento.

El lector se encuentra especialmente ante una obra de consulta, donde encontrará tanto la relectura de la letra del Concilio como la explicitación de ciertos puntos de vista de la enseñanza conciliar que son discutidas en diversos sectores de la Iglesia. Por esta razón, la obra puede ayudar a realizar trabajos de clarificación del verdadero sentido de la Libertad Religiosa y de la dignidad de la persona humana y sus derechos sociales y civiles.

En cuanto a la metodología, es una obra científica, enriquecida no sólo por la riqueza de índice y esquemas como hemos dicho anteriormente sino, lo que es más importante, por la seriedad en las citas en el uso de las fuentes y de las fuentes presentado, tanto en la presentación esquemática en los diversos tomos cuanto en las citas a pie de página, con las que el lector puede tener un acceso directo a la consulta del contenido preciso de la Declaración.

Felicitamos al autor y le agradecemos esta aportación científica, que estoy seguro servirá para que tanto alumnos como investigadores puedan tener un acceso fácil y directo a los textos originales del Concilio, a sus comentarios y a las fuentes.

Á. Galindo

De Lubac, Cardinal Henri, *Le drame de l'humanisme athée*, Oeuvres Complètes, II (Paris: Editions du Cerf 1998) 441 pp.

Por iniciativa de la Asociación Internacional Cardenal Henri de Lubac y bajo la dirección científica de los jesuitas G. Chantraine y M. Sales, discípulos del autor, la editorial du Cerf acomete la magna tarea de edición de las Obras Completas de Henri de Lubac a los siete años de su fallecimiento. El proyecto editorial constará de 50 volúmenes ordenados en doce secciones: El hombre ante Dios, La fe cristiana, Iglesia, Sobrenatural, Escritura y Eucaristía, Budismo, Theilhard de Chardin, Monografías, Diversos, Correspondencias, Póstumas, Bibliografía. La base de esta ordenación es la que el mismo de Lubac estableció cuando en 1978 se inició la publicación de sus obras completas en italiano, a lo que la nueva edición añade

Universidad Pontificia de Salamanca

todo lo publicado a partir de ese año, más los escritos de juventud, la reunión de sus distintas correspondencias y una nueva colección de escritos inéditos. Dejando fuera del proyecto sólo algunos artículos menores, los editores tienen la pretensión de ofrecer así una publicación verdaderamente completa. En la forma prevista, cada volumen aparecerá con la presentación por parte de un experto del contexto histórico, su lugar en el conjunto de la obra del autor y su alcance teológico. Además, la traducción al francés de los textos citados en otras lenguas, la relación de erratas de la edición escogida e índice de nombres de personas.

De las *Obras* aparece en primer lugar éste, que es volumen segundo —sección primera—, dedicado a uno de los más célebres escritos del teólogo francés y se abre con el breve prólogo que él escribiera para la citada edición italiana, más otra Advertencia de los editores Chantraine y Sales, que da cuenta de los criterios de la edición que hemos ya recogido. Tras ello, y ya en referencia a *El drama del humanismo ateo*, la presentación que ha redactado Xavier Tilliette, texto no muy extenso, pero que con precisión sitúa la elaboración del estudio en la época de la ocupación alemana de Francia, señalando alguna influencia que en el estudio de la problemática haya ejercido en De Lubac los trabajos sobre ella de compañeros jesuitas. El libro nacía formado en su mayor parte (partes primera y tercera) como agrupación, según cierto designio, de artículos publicados por De Lubac en 1942 y 1943 en la revista *Citè nouvelle* de los jesuitas franceses. La primera parte lleva por título el que de ella toma el volumen y analiza el ateísmo que se formaliza en Feuerbach y Nietzsche, después la confrontación entre Nietzsche y Kierkegaard como testigo de la fe, si bien la figura del danés recoge menor atención por parte del autor, terminando con una reflexión sobre «el combate espiritual» en juego en el ateísmo y la fe. La parte segunda, *Augusto Comte y el cristianismo*, se consagra enteramente al pensador positivista, en quien De Lubac reconoce un ateísmo humanista de notable interés y cuya religión positivista, más allá de fáciles ironías, que, como señala Tilliette, De Lubac deja a un lado, contiene un humanismo no netamente antiteísta, humanismo nostálgico de creencias y a la deriva en su exclusión de Dios. La tercera parte se dedica a Dostoiewski, que ejerce un atractivo poderoso sobre De Lubac, quien reconoce en él, más que en Kierkegaard, al detentador de la apología del cristianismo. Aquí se desarrolla una confrontación entre Nietzsche y Dostoiewski y luego el estudio de cuestiones particulares sobre la interferencia entre el drama de la existencia según el autor ruso y la tragedia del ateísmo.

La obra de De Lubac es un clásico en la materia, y si la reflexión sobre el ateísmo moderno y los autores analizados por él ha dado abundantes y notables frutos en los años posteriores al libro, éste sigue siendo una referencia de la mayor calidad. La penetración del autor, su clarividencia certera, el fuerte aliento religioso, la preocupación por el hombre y la historia, la densidad de su posición cristiana y teológica, los caracteres en definitiva, propios de un maestro en la historia de la teología cristiana, hacen de la obra un clásico ineludible. Bienvenida esta edición de las

Universidad Pontificia de Salamanca

Obras Completas, que vuelve a poner en las manos libros como éste capaces, una vez más, de fecundar el pensamiento cristiano.

G. Tejerina Arias

* * *

José Guillén Cabañero, *Teología de Cicerón* (Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia 1999) 579 pp.

Los amores intensos de la juventud dan fecundos frutos en la madurez y el autor de esta obra recoge los de un esfuerzo iniciado hace cincuenta años con *Cicerón, su época, su vida y su obra* (Madrid: Escelicer 1950). Entretanto le había dedicado dos gruesos volúmenes: *Héroe de la libertad. Vida política de M. T. Cicerón* (Salamanca 1981), a la vez que otra magna obra al marco histórico y a la ciudad, en cuyo seno desarrolló Cicerón toda su obra y a cuyos ideales dedicó las mejores páginas escritas, tras haber sido palabras vivas pronunciadas en su defensa: *Urbs Roma I-III* (Salamanca 1999): I. La Vida Privada; II. La Vida pública; III. La Religión y el Ejército, respectivamente. Mientras, había hecho traducciones de diversos autores y del propio Cicerón, *Sobre los deberes* (Madrid-Barcelona 1998).

Sobre este fondo de publicaciones previas, que abarcan tanto al personaje como a los temas y al contexto histórico, el autor aborda un aspecto particular de su héroe, al que hasta ahora había estudiado primordialmente en su dimensión política y civil, literaria y humanista. Aquí no estudia directamente al hombre sino al orador, que ha intentado unir retórica y filosofía, que ha sumado la práctica del foro, como escalera política propia de Roma, con el pensamiento cultivado en Grecia. Materiales y técnicas para el quehacer retórico y político se trajo Cicerón de Grecia. Ya antes había recibido lecciones del filósofo académico Filón, llegado a Roma en el año 88. Un decenio después marcha a Oriente en un viaje de estudios: Estudia filosofía en Atenas con Antíoco, sucesor de Filón, y luego retórica con los corifeos de este arte, que enseñaban en Asia Menor y en Rodas. Cuando regresa a Roma en el año 77 trae un bagaje de ideas y de técnicas que le van a permitir forjar un proyecto de ciudadanía romana y una lengua latina, sin el cual no habrían llegado a la altura que alcanzaron en los años que tuvo lugar el nacimiento del cristianismo.

La obra se abre con una introducción, que sitúa al protagonista en el ambiente propio de su tiempo, comenzando por establecer las relaciones entre la comprensión del hombre y la comprensión de Dios, vigentes en aquel tiempo; luego expone la situación de la religión romana y su peso real en la vida de los ciudadanos y de la república. Se pregunta cómo se

Universidad Pontificia de Salamanca

explica que un orador ocupado primordialmente en cuestiones políticas escribiera sobre temas teológicos, situando sus obras en el contexto de otros autores que en su época escribieron también sobre la misma materia: desde Varrón hasta Plinio el Viejo y Séneca. Dos apartados sobre el carácter de Cicerón y sus trabajos filosóficos cierran la introducción.

Forman el cuerpo de la obra los once capítulos siguientes, uno tras otro, sin una estructura sistemática rigurosa: El hombre. Cuerpo y Alma. Hacia la perfección del hombre. El hombre perfecto. Hacia Dios. Teología epicúrea. La teología estoica y su crítica: teología neoacadémica. La adivinación. El hado. El derecho religioso. Dios y los dioses. La simple enumeración permite ver que en el fondo se trata de un proyecto casi enciclopédico, que abarca las cuestiones históricas, filosóficas y religiosas no sólo de este autor y de su época sino de casi toda la tradición filosófica y espiritual que precede a Cicerón. Tal anchura del horizonte lleva consigo el que cada uno de los capítulos en realidad sea un mundo y merezca una lectura y juicio diversos.

¿Cuáles son las características comunes a todos ellos? Ante todo el contacto directo con los textos originales, citados ampliamente a pie de página o en el cuerpo de la obra, unas veces en latín y casi siempre en traducción castellana; una información bibliográfica amplia no sólo del área histórica y filosófica antiguas, sino también del pensamiento moderno y contemporáneo. Hágase la prueba verificando las notas del capítulo sobre antropología y teología o sobre el origen de la religión y las citas, por ejemplo, de David Hume. Esto acerca las viejas cuestiones a los problemas nuevos, aun cuando el lector tiene la impresión de que los horizontes son tan diversos que las citas dicen cosas distintas, aun cuando la sonoridad sea la misma. La palabra «teología» es tomada aquí en el puro sentido etimológico: palabra, discurso sobre Dios. Es sabido que ella nació para designar a los poetas del pasado (Hesíodo, Homero, Orfeo) y que Platón la usa para hablar de la mitología; Aristóteles, en cambio, designa con ella la filosofía primera en cuanto ésta piensa sobre el primer principio, el ser primero (Met E 1, 1025b 19); por tanto, sobre los orígenes, el ser, los dioses, el destino. Este sentido generalísimo es el que aquí retiene. Legítimo, por consiguiente, ya que ése es el momento en que vive Cicerón, pero anacrónico si lo miramos desde lo que la palabra ha significado después: la reflexión que los hombre hacen sobre Dios a la luz de su propia revelación en la historia por los acontecimientos y la palabra de los profetas, cuyo punto cumbre es Jesucristo.

En la lectura uno admira muchas cosas y echa alguna de menos. Admira la información y la familiarización absoluta con los textos. Echa de menos una sistematización más orgánica y más conexa con la vida personal del biografiado. ¿En qué medida afecta a la existencia misma de Cicerón la «teología» que propone? ¿Dónde ha estado su personal existencia religiosa? ¿Ha creído en el sentido estricto del término? ¿Qué lugar ocupa la oración en su vida? He buscado tanto en este libro como en los dos tomos de la biografía de 1981 si es verdad que en el último instante

Universidad Pontificia de Salamanca

de su vida invocó a Dios como causa de las causas. En ambos casos encuentro la misma respuesta desilusionadora: «No sé de dónde viene la noticia, pero desde luego no desdice del pensamiento filosófico y religioso de Cicerón, que cuando vio que el verdugo alzaba su brazo para descargar el golpe, que le separaría la cabeza del cuerpo, exclamó: *Causa causarum, misere mei*» (II, 453).

He sentido gran pena al comprobar que el autor no nos ofrece la enumeración de aquellos instrumentos y fuentes que, sin duda para él y sus colegas, no es necesaria y, sin embargo, resultan esenciales para que los no especialistas puedan sacar fruto concreto a la obra: una bibliografía ordenada cronológica o sistemáticamente, una lista de siglas de las obras citadas, un índice de autores y de materias. Desde el punto de vista de la utilización corre el peligro de hacer ineficaces las aportaciones, admirables en ciertos casos, pero que quedan perdidas en páginas densas o en las notas de letra diminuta. Un índice de autores citados o de términos latinos decisivos habría facilitado al lector el acceso a tales riquezas.

De entre los capítulos del libro yo seleccionaría los que dedica a esbozar el ideal de hombre y al ideal romano de existencia que subyace en los discursos y escritos filosóficos de Cicerón. Me refiero al capítulo III: Hacia la perfección del hombre, y al capítulo IV: El hombre perfecto. Allí encontrará el lector el análisis de las cuatro virtudes que constituyen la honestidad: Sabiduría-prudencia, Justicia, Fortaleza, Templanza. Especial interés merecen, para una reflexión ética y teológica contemporánea, las páginas dedicadas al suicidio (136-138). Frente a la tesis estoica, Cicerón, siguiendo a Protágoras y a Platón, considera que el hombre no puede abandonar el puesto que Dios le ha asignado: «Por tanto, tú, Publio, y todos los hombres piadosos, tenéis que conservar el alma en el reducto del cuerpo; no podéis salir de la vida humana sin la orden de quien os ha dado este alma, para que no parezca que abandonáis el puesto que Dios os ha asignado entre los hombres» *(Somnum Scipionis* 15). «Prohíbe Pitágoras el salir del puesto de la vida en que se monta la guardia sin la orden del Sumo Emperador, es decir, de Dios» *(De Senectute* 73). ¿Cómo salió de la vida el propio Cicerón? ¿Qué piensa J. Guillén de la afirmación: «En sus últimos días dejó de creer en la existencia de los dioses» (H. C. Howatson [ed.], *Diccionario de la Literatura Clásica,* Madrid 1991, 179).

El Cristianismo tiene una deuda grande con Cicerón: las páginas de su *Hortensius* provocaron la primera conversión de san Agustín de la inconsciencia a la preocupación por la sabiduría, alejándole de su inicial fe cristiana al maniqueísmo, pero suscitando un sujeto al que la pregunta por la verdad, la sabiduría y la justicia terminaría conduciéndolo a Cristo. Sus páginas fueron una revelación para él. Cuando muchos años después reviva las dos conversiones, a la filosofía y al cristianismo, en *Confesiones* III, 4, 7-9, y *Contra Academicos* II, 2, 5, verá en ese libro todo un símbolo. «Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros» (III, 4, 7).

Universidad Pontificia de Salamanca

El autor merece todo elogio por su fiel dedicación durante toda la vida a Cicerón que, junto con Virgilio, Tácito, Séneca, Plutarco y otros autores latinos, colaboraron decisivamente en la forja del hombre occidental. Y por habernos ofrecido en esta obra una suma de su pensamiento religioso y filosófico-teológico, merece nuestro mejor agradecimiento.

O. González de Cardedal

Universidad Pontificia de Salamanca