

y de citas bíblicas, así como las notas bibliográficas, serán útiles para quien quiera ampliar cualquiera de los campos estudiados.

J. M. Sánchez Caro

## 2) SISTEMÁTICA

Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder 2001) 710 pp.

En tres lugares alude Greshake a las dificultades que ha debido sortear para llevar a buen puerto esta obra de *teología trinitaria*, sirviéndose de unas palabras de J. M. Lochman: ocuparse de la Trinidad «sólo aparece como algo creíble y, por ello, prometedor, cuando se logra demostrar la relación de la doctrina de la Trinidad con la vida práctica... Bajo estas circunstancias, la tarea de desarrollar los aspectos prácticos, antropológicos y ético-sociales de esta doctrina adquiere una particular importancia en el contexto de toda teología trinitaria» (p. 7, cf. 42.517). Detrás está la conocida objeción de I. Kant sobre la inutilidad práctica de la doctrina trinitaria: «Tomada literalmente, a partir de la doctrina de la Trinidad *no se puede hacer* len la traducción de la p. 544 dice '*extraer*'/ *absolutamente nada para lo práctico*», y en otra variación de la misma idea, partiendo de la fe trinitaria, dice: «no se obtendría lo más mínimo para el mejoramiento moral» (ambas citas, con sus correspondientes referencias a las obras de donde proceden, en página 34, donde también alude a F. Schleiermacher, según el cual las afirmaciones sobre la trinidad de Dios «no pueden ser de provecho alguno»). Desvinculada de la vida, la doctrina trinitaria se torna perfectamente irrelevante, llegando a ser calificada como una «teología de 'tercer grado'» (E. Schillebeeckx). Frente a tal devaluación, el autor plantea sin rodeos cuál es «el objeto» de su trabajo: mostrar «la relación recíproca entre la fe en la Trinidad y la experiencia cristiana y humana» (43, cf. 98 s.). O más claramente «el objetivo de este trabajo [es] poner la fe en la Trinidad en relación con la experiencia, y de tal manera, que esa fe arroje luz sobre las experiencias de sentido indeterminado y a menudo oscuras, mostrando justamente allí su propia plausibilidad y coherencia... El presente trabajo quisiera mostrar que la realidad y las experiencias que el hombre hace de ellas se tornan concluyentes y plausibles sólo a la luz de una imagen trinitaria de Dios, y cómo lo hacen. Se tratará de demostrar «la *analogía trinitatis* como una 'clave hermenéutica' para una mejor comprensión racional del mundo empírico a partir de la fe y de la fe a partir de la experiencia del mundo» (H. Beckl (63 s.). Lo cual significa que «por una parte y en primer lugar, se trata de interpretar la fe en la Trinidad a partir de la experiencia humana (en el sentido más amplio) y en dirección a ella. Por la otra, sin embargo, la capacidad de esa

fe de iluminar la experiencia abre una visión nueva y más profunda de la vida del Dios uno y trino» (65). Y por eso no concibe su empresa como un mero desarrollo de 'uno' de los diferentes tratados de la teología, sino que, como ya lo insinúa en el subtítulo, «me empeño con insistencia a favor de una visión y estructuración trinitarias de *la totalidad* de la teología y espiritualidad cristianas» (7), se trata «de un intento... de visualizar la totalidad desde la fe en el Dios uno y trino» (43).

El punto de partida de este libro es la afirmación, mil veces repetida por el magisterio y los doctores de la Iglesia desde el principio, de que el misterio de Dios Uno y Trino es el corazón de la fe cristiana (así también Hegel 41.172.519), lo 'nuevo' del Nuevo Testamento, y, sin embargo, es profundamente «llamativo, cuando no inquietante, el hecho de que este núcleo central para la realización de la fe y de la vida no desempeñe actualmente papel alguno en la vida de numerosos cristianos» (31). Y cita la conocida denuncia de Rahner: «los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente 'monoteístas'. No menos preocupante es el diagnóstico de W. J. Hollerweger: «La doctrina de la Iglesia acerca de la Trinidad carece de filo..., pues no es reconocida en su función ni por la comunidad cristiana ni por muchos de los estudiantes de teología... Algo debe de haber funcionado mal con una doctrina teológica, por importante que sea, que, en el mejor de los casos, carece de significado para la comunidad o, en el peor de los mismos, encuentra en ella protesta e incomprensión» (nota 5, p. 32). La centralidad dogmática de la fe trinitaria no se corresponde en modo alguno con su puesto (marginal) en la vida cristiana. Salvar este hiato es el objeto apasionante del libro que presentamos. Consta de tres partes, íntimamente trabadas, en las que desarrolla su tesis de doble filo: la Trinidad es la clave de bóveda de todo el edificio dogmático, y esto debe verificarse en la comprensión de los datos mayores de la fe; además, la comprensión de las experiencias y realidades humanas se torna más coherente y plausible desde el misterio trinitario.

Según el autor, la primera parte (67-266) sería la más parecida a un tratado clásico «*de Trinitate*», y es que, como se dice en el prólogo de la misma tomado prestado de *El libro rojo* de Mao Tse-Tung, para dominar un problema es necesario investigar la historia del problema. Es, pues, la historia del dogma, el problema de Dios, lo que aquí se recorre, una historia no concluida. Por eso titula esta sección: «*En camino hacia una teología de la Trinidad como comunión*». Éste es el concepto clave que «sostiene este trabajo» (635): Dios en sí mismo es *communio*, se manifiesta como *communio* y todo lo que de él procede está marcado en su ser más íntimo por la *communio*: «la esencia de Dios reside justamente en el hecho de que Dios es *communio* de amor de tres personas» (247). Y esto «permite justamente comprenderlo como unidad absoluta en la absoluta diferencia de las personas» (266). Según Greshake, «esta realidad de la *communio*... parece ser el paradigma más acertado, en el ámbito de lo creado, para comprender la vida trinitaria de Dios y, con ello, para aportar también el concepto central clave para la fe y la teología» (222). De esta forma, inten-

ta romper el hechizo del pensamiento occidental fascinado, desde Parménides, por la unidad, por la reducción de lo múltiple a lo uno; una metafísica en la que lo particular e individual, la persona, carece de relieve frente a lo universal, a la 'esencia'. Tal planteamiento «ha conducido inevitablemente a tomar la *unidad de Dios* como punto de partida único de la teología de la Trinidad y a entender sólo desde allí la pluralidad trinitaria» (86). Esta se explica como un proceder del Padre, *fons divinitatis*, del Hijo vía generación y del Espíritu como espiración. Sin embargo, para el autor, «tal precedencia de lo uno y tal concepción 'genética' de la unidad y pluralidad dificultan... una decidida concepción de la Trinidad como comunión, según la cual la unidad y la pluralidad se constituyen *recíprocamente* y la pluralidad puede comprenderse como un único intercambio inter-personal entre las personas divinas que constituyen la unidad de Dios» (89). Pues «en Dios, unidad y pluralidad, identidad y diferencia, son igualmente originarios» (118). Por eso, como confiesa la fe, «la Trinidad... no está en contra de la unidad ni la relativiza, sino que es... justamente la forma suprema de unidad» (243). O dicho de otro modo: «la Trinidad es la forma plena de contenido y más consecuente de monoteísmo» (247). Afirmaciones muy importantes para poner sobre la mesa del diálogo interreligioso. En el desarrollo de su camino hacia una teología de la Trinidad como comunión no puede apoyarse nuestro autor en san Agustín, y en la línea unitarista por él marcada (130), a la que acecha constantemente el peligro del *modalismo*, sino en la tradición oriental, pues aquí «el punto de partida no está en la esencia divina una —la que se contempla luego, como en un segundo paso respecto de sus propiedades personales— sino en el plano personal de las tres divinas personas, las que, en sus relaciones recíprocas, poseen la esencia divina una y son idénticas con ella» (97). Pero tampoco el enfoque oriental que pone el acento en la pluralidad de las personas con la figura del Padre como principio está libre del peligro *subordinacionista*. La propuesta de Greshake busca superar ambos riesgos con el concepto de '*communio*', que en el fondo no es más que una explicitación de la antigua idea de la *perikhoresis*, palabra que «significa tanto como que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo están de tal manera unidos, que se penetran y abarcan completamente, que no guardan nada para sí, sino que se conceden y entregan recíprocamente todo lo que son... Las personas divinas se caracterizan por un estar-una-hacia-la-otra tan íntimo, que una persona está presente y actúa en la otra. Este estar-con y estar-en el otro de índole relacional muestra que Dios, según su esencia, *es comunio*» (124). O sea, «*communio* es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad *originaria e indivisible* de la vida divina una» (223). Esto significa, «*en primer término*, ... que las diferencias personales en Dios se encuentran en un mismo plano y que tienen la misma importancia que su unidad, y más aún: que las diferencias son idénticas con la esencia de Dios..., y, *en segundo término*, ... que las personas en Dios son magnitudes tanto autónomas cuanto, *al mismo tiempo*, dialógico-relacionales, que no pueden concebirse de manera independiente de las otras con las que están en permanente relación... El Dios uno

es un 'entramado de relaciones' de tres hipóstasis personales diferentes o, dicho de otro modo, el Dios uno posee su esencia en el intercambio de vida de tres personas» (215). Por lo cual, «tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el *entramado* de la relación, mientras que la persona es en cada caso un miembro, un 'ritmo' en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de 'parte y todo'» (244 s.). A lo largo de esta primera parte, Greshake recorre, con poderosa visión sistemática, el camino de la teología trinitaria en sus dos milenios de andadura, camino caracterizado por una doble línea: el predominio de la unidad de esencia hacia la trinidad de las personas o el de la pluralidad de las personas hacia la unidad de la esencia. Aquí cabe destacar el profundo y esclarecedor estudio sobre la noción de persona en línea trinitaria y cristológica hasta su deriva moderna marcada por la subjetividad con pérdida de relacionalidad, lo cual ha tornado problemático su aplicación a la teología trinitaria (Barth, Rahner). La propuesta de Greshake, frente a las aporías que suscitan ambas líneas, es la consideración del misterio trinitario en clave de *communio* de amor interpersonal; con lo cual, tanto la unidad como la pluralidad son igualmente originarias, o sea, pertenecen al mismo ser divino y lo constituyen como tal: Dios realiza su unidad divina en la triplicidad personal y ésta sólo es concebible desde la unidad.

En la segunda parte (267-516), las más extensa y sugerente, presenta «en perspectiva trinitaria... los grandes datos angulares de la fe cristiana y las cuestiones que los mismos plantean, llevándolos a partir de allí hacia una solución plausible» (266). En la portada de esta segunda parte lo expresa con claridad: «*Trinidad como centro y clave de comprensión de la fe cristiana*». Y el primer dato de la fe que se esclarece desde el misterio trinitario es el de la creación: «sólo un Dios creador *trinitario* puede llevar a una comprensión plausible la realidad de la creación, si es que no se quiere cuestionar sin más lo múltiple en el mundo, afirmando que lo plural es uno» (275). La creación brota del mismo ser de Dios: «como Dios trino, cuya vida intra-divina se realiza en el intercambio de amor, Dios no es un *absolutum* en sí mismo, sino que... ya siempre está dado hacia fuera de sí en el sentido de que una persona divina recibe y da su ser-Dios *de* y *a* las otras dos. Las personas en Dios, a partir de su propiedad más íntima, son, pues, de tal manera, que dejan espacio 'junto' a sí mismas. Dejar espacio pertenece a la esencia del amor: ninguna de las personas divinas captura todo el ser 'para sí', sino que recibe, da y hace espacio para las otras... De esta manera, no es la idea de *simsum* (autolimitación o retracción de Dios, según la mística cabalística, sino la idea trinitaria de Dios la que permite comprender la autonomía de la creación. Dios no tiene que limitarse primeramente, para otorgar así lugar junto a sí a la criatura. Ya en su propia esencia él es dar-lugar a otro, en primer lugar a la alteridad de las personas divinas, y después también a los 'totalmente otro' de la creación» (284 s.). Así, pues, «la creación tiene su 'espacio' en la vida del Dios uno y trino y está llamada, como lo 'otro' de Dios, a participar, por gra-

cia, en el 'juego' del intercambio de vida y de amor de la vida divina intratrinitaria» (287). Greshake insiste en que «las diferencias trinitarias son el fundamento de posibilidad y, según parece, el único principio plausible de comprensión de que pueda darse la 'alteridad' de una creación, una existencia autónoma 'al lado' de Dios, y, *al mismo tiempo*, la más estrecha unidad y relación» (290). Pues «una concepción de creación que hable solamente de la alteridad radical de Dios y, con ello, de su absoluta trascendencia respecto del mundo, lleva consecuentemente al deísmo y, en el caso extremo, a un mundo sin Dios. No es suficiente, pues, definir la creación solamente como aquello que está radicalmente frente a Dios» (291). Pero «aquello que Dios *es*, perfecta *communio*, unidad en y a partir de pluralidad, pluralidad en y hacia la unidad, esto mismo debe *devenir* la creación» (332). Por lo cual, la *communio* con Dios debe hacerse *communio* con las criaturas: pues «no puede haber *communio* alguna de la criatura con Dios que no se amplíe *eo ipso* a una *communio* con el mundo» (345). Esto significa que «las relaciones horizontales no son una mera *consecuencia* de la relación con Dios, ni tampoco solamente un *medio* para realizarla más profundamente: ellas son la *forma concreta* en la cual el hombre vive su relación con Dios (346 s.). Pero en la creación, puesta por Dios en autonomía y libertad, se hace presente el pecado: «mientras Dios es *communio* e invita a los hombres a la *communio*, el pecado es por su esencia un centrarse en sí mismo y aislarse a sí mismo, o sea, un rechazo de la *communio* con Dios y con las demás criaturas... La autonomía regalada por Dios al hombre se pervierte así, de hecho, en un independizarse respecto de Dios» (391). La recomposición de esta ruptura de la *communio* es obra de Jesucristo: «la vida entera de Jesús se encuentra bajo el signo de la creación de comunidad» (402 s.). Obra que tiene lugar por el camino del sufrimiento. Según Greshake, «la *posibilidad* y la *condición* para el sufrimiento de Dios junto con la creación reside en su vida trinitaria (inmanente): en cuanto el ser de Dios es amor, que es real en el don recíproco y total de las personas divinas, Dios puede entregarse también (¡en libertad!) totalmente a la criatura. De esta manera, el amor que Dios ya es en sí, al encontrarse con un mundo que se le rehúsa, se torna en amor sufriente que se realiza y se revela, en su culminación última, en la cruz» (414 s.). Pero la obra reconciliadora de Jesucristo —para eso fue enviado—, se continúa en la Iglesia y con las mismas características, puesto que «el actuar de Jesús que une y congrega, la reconciliación y el perdón que él trajo, su servicio desinteresado y su entrega pro-existente de la vida, todo ello constituye el programa de vida de la Iglesia» (455). Y realizándolo refleja el misterio de Dios-amor. De manera que «si es cierto que no hay ninguna Trinidad 'inmanente', sino solamente una Trinidad que está y sigue involucrada en la historia de la humanidad marcada por el pecado, el dolor y la muerte, entonces la Iglesia sólo puede trasuntar la Trinidad compartiendo con su Dios el sufrir con los hombres, como también la pobreza de su amor y solidaridad y la voluntaria impotencia 'discreta' que no pasa por alto con poder y violencia la libertad del hombre» (451). El misterio de la *communio* divina funda y explica la comprensión de la Iglesia como *communio*,

y así ésta «es un acontecimiento de mediación en el que la multiplicidad de lo diferente se conjuga en la unidad y la unidad se realiza justamente en la multiplicidad de lo diferente... De esta manera, la unidad de *communio* de la Iglesia *consiste* en la pericóresis de lo diferente, en el reconocimiento y la comunicación recíproca de lo propio de cada uno» (465 s.). Pero no sólo mirando 'hacia dentro' cumple la Iglesia esta tarea comunal. «La esencia interior del Dios trino es *communio*, pero esa *communio* se abre hacia fuera en cuanto el Padre 'envía' al Hijo y al Espíritu al interior de la creación para hacerla más y más semejante a la *communio* divina y para albergarla en ella para siempre. La *missio* de Dios acontece, pues, a partir de la *communio* intra-trinitaria en dirección hacia una *communio* de mayor alcance» (472). En esta misma clave ha de situarse la misión de la Iglesia; ella, como icono de la Trinidad, «no tiene otra manera de ser la *communio* que Cristo ha regalado y que ella misma debe realizar que colocándose totalmente, como Dios y con él, *en la misión hacia el mundo*» (473). Una misión que ha de revestir la figura kenótica, «como 'pro-existencia' que se entrega por el mundo hasta lo último, como realización participativa de la cruz de Cristo» (475). En relación con la creación aborda Greshake temas tan importantes como la presencia del mal, la omnipotencia divina, el sentido de la historia, la libertad, etc.; en relación con la Iglesia no olvida el binomio constitutivo de la palabra y los sacramentos, el ministerio en clave trinitaria (cristológica y pneumatológica), la escatología como realización de la '*communio sanctorum*'. Son algunos de los grandes temas de la fe que el autor relee desde la perspectiva trinitaria, y así adquieren una clarificación y dinamismo nuevos. Se trata de hacer ver que la luz trinitaria ilumina el conjunto de la fe, no es una mera especulación sobre las interioridades del misterio de Dios. En la confesión, sistematización, exposición y predicación de la fe, en todas sus modulaciones y exigencias, se ha de reflejar el objeto último de la fe: *Dios uno y trino*, y el reflejo será tanto más perfecto cuanto los distintos artículos de la fe, con su expresión práctica, se dejen iluminar por la luz trinitaria.

En la tercera parte (517-630) trata el autor de ciertos «problemas que se plantean a la captación científica del mundo y a la experiencia personal del mundo» (266), bajo el título «*nudos de problemas de la realidad a la luz de la fe trinitaria*». Aquí es donde la incidencia práctica de la doctrina trinitaria ha de demostrarse, o sea, su relación con los problemas reales de la vida. En efecto, «ahora se trata de otorgar la palabra a problemas abiertos del mundo y de la sociedad, para probar, *después*, si la luz de la fe trinitaria puede *operar* sobre ellos de manera iluminadora... Ahora el énfasis reside (no sólo, pero sí principalmente) en la posible 'eficiencia': en las orientaciones y metas, posibilidades e imperativos de acción que pueda suscitar la fe trinitaria» (520). La practicidad de la fe trinitaria no es 'inmediata', pero como dice Moltmann, ella «modifica la *praxis* de manera más fundamental que todas las alternativas posibles que pueda imaginarse aquel que actúa» (cit. en p. 544). Así, por ejemplo, «pueden y deben darse analogías, correspondencias, similitudes estructurales entre el 'mundo de sentido trinitario' del cristianismo y el ámbito político.

La fe trinitaria es, en cierto modo, una 'fuente de inspiración' (L. Boff) que pone de manifiesto su relevancia en el hecho de que se presenta como fuerza de apertura y como motivación plausible para una teoría y práctica social logradas, como también, a la inversa, a raíz de la deficiencia de la fe trinitaria vivida, se llega en el ámbito social a analogías y correspondencias anti-trinitarias» (555). Por lo cual, «presentar y ofrecer la fe trinitaria como 'mundo de sentido' relevante para la sociedad es un servicio que la Iglesia y cada cristiano debe y puede prestar también hoy a las formaciones de orden político» (558). A la luz de la fe trinitaria saltan también a la vista las deficiencias de una sociedad burguesa individualista que lleva a la incomunicación entre las personas, o bien, por el otro extremo, en la sociología marxista, se observa «una subestima del individuo como valor propio y en sí mismo en pro del conjunto, y, como consecuencia, de su pérdida de identidad, de su funcionalización y denigración en un mero conjunto de relaciones sociales. La sociedad se convierte así, prácticamente, en una 'super-persona' que relativiza y hasta aplasta la pluralidad de los individuos» (563). De donde se deduce que «sólo a partir de la imagen de Dios trinitaria, o bien, de una fundamentación trinitaria última de la realidad social, la mediación del individuo con la comunidad política adquiere un sentido *interior* a su libertad, porque la constituye. De esta manera, la fe trinitaria puede ofrecer otro modelo para la constitución del estado y la sociedad» (564). La doctrina trinitaria también arroja luz sobre la unidad y diversidad de la humanidad. «Así como la trinidad de Dios es una unidad que respeta, confirma y, de esa manera, incluye justamente en el entramado de relaciones recíprocas de la unidad el momento de lo 'plural' en sus *proprietates*, así la unidad de la humanidad sólo puede realizarse con la condición de que se reconozcan sus múltiples *proprietates*, las que, en cuanto tales están unidas en una red de complemento y enriquecimiento recíprocos rica en tensiones» (581 s.). En definitiva, «la fe trinitaria y católica quiere unidad en y a partir de pluralidad, pluralidad en y a partir de unidad, pluralidad que no debe ser reprimida ni pasada por alto, ni tampoco homogeneizada en un *puré* de unidad realizado mediante procesos técnicos, económicos o 'mediales'» (583). Otro grave problema es el suscitado por la 'teoría pluralista de la religión', que no es más que «una variación del modalismo de la Iglesia antigua, en cuanto, según ella, Dios se muestra en toda forma de religión bajo determinadas condiciones culturales, pero nunca tal como él es en realidad y en verdad» (591). Frente a esta posición, Greshake desarrolla la siguiente tesis: «*para la relación y para el diálogo entre las religiones se ofrecen como teoría de base la fe cristiana en la Trinidad y la teología cristiana de la Trinidad*» (592). Y el último problema que afronta trinitariamente es el de la crítica moderna de la religión, en cuyo núcleo duro (de origen feuerbachiano), «siempre y en todas partes se encuentra la idea de que Dios y el hombre son competidores y de que la libertad humana no puede compatibilizarse con la fe en Dios» (619). Pero tal afirmación no se sostiene, «pues la comprensión trinitaria de Dios implica que Dios no confisca para sí de manera monárquica la totalidad del poder, quitándole poder y rebajando a la criatura,

sino que el 'todo' de Dios se realiza en diferencias trinitarias que abrigan en sí también para la creación posibilidad y espacio para estar en libertad ante Dios, para recibir personalmente la palabra y para responderle de manera sincera y libre, para ser objeto del obsequio de Dios y también para obsequiar» (619 s.). Lo mismo se diga de la crítica nietzscheana de la religión como evasión del mundo; al contrario, «partiendo de la fe trinitaria hay que contradecir de la manera más enérgica la consecuencia que extrae la crítica de la religión en el sentido de que la fe en Dios conduce a una actitud indiferente ante el mundo» (624). En todo caso, «la crítica de la religión denuncia en sus diferentes aspectos, por así decirlo, el reverso del déficit trinitario en la fe cristiana» (629).

A modo de resumen, Greshake termina esta magna obra teológica sorprendentemente con unas consideraciones estéticas, apoyándose en Hegel, según el cual, «la religión se sirve muy frecuentemente del arte a fin de sugerirle al sentimiento la verdad religiosa, o bien de representarla sensiblemente para la imaginación... Donde el arte se da en su máxima plenitud, allí es *él mismo* el que contiene, justamente en su forma de representación por imágenes, el tipo de exposición más esencial y más adecuado al contenido de la verdad» (cit. en p. 631). En el estudio que hace de los cuatro tipos de representación trinitaria (tres figuras de igual conformación, los tres visitantes de Abraham, el trono de gracias, la coronación de María) se puede observar que «la absoluta mayoría de los artistas, *en contra de la tendencia de la teología occidental, no subrayó la unidad sino la trinidad de Dios y, con ello, su esencia comunal*» (635 s.). El arte corrige a la teología, o por lo menos, la equilibra en su escoramiento unitarista, si bien ciertas representaciones tripersonales no conjuran satisfactoriamente el peligro triteísta.

Para terminar esta larga nota me parece de justicia felicitar al traductor Roberto Heraldo Bernet; además de ser fiel al original, lo ha hecho asequible en un castellano ágil y elevado al mismo tiempo. No son muchas las erratas, pero en una segunda edición convendría corregirlas. En la página 43 en el último párrafo falta «a los que»: «Para hacer más fácil la lectura del trabajo 'a los que' no son profesionales...». En la penúltima línea de la página 59 en vez de 'filosófica' debe decir 'teológica'. Igualmente en una cita de Boff, en la segunda línea de la página 381, se dice «de la que se había derivado», cuando en realidad es 'desviado' o 'apartado' (*'abgekommen war'*: 318). No está correctamente transcrita la expresión latina *cor incurvatum* (391-392), pues es *incurvatum*. Pero también hay que corregir algunas inexactitudes que se han deslizado. En la página 290 se dice que «Israel pronunció, con su fe en Yahweh, un no muy claro a la concepción del mundo como mera criatura y de Dios como el totalmente otro», cuando en el original alerán se dice lo contrario: lo que en realidad pronunció la fe yahvista fue «*ein klares Ja zur (Nur-) Geschöpflichkeit der Welt und zum Ganz-anders-sein Gottes*» (238). En la página 495 se dice que «la eclesiología occidental y romana fue reducida de manera 'cristomonística' por lo menos a partir del siglo II, olvidándose en gran medida la dimensión pneumatológica». Evidentemente es demasiado pronto, porque en el



original se habla del segundo milenio: «*mindestens seit dem 2. Jahrtausend*» (420). Finalmente, la cita de Ratzinger que aduce en la página 502 resulta incompleta y sin sentido: «... y comienza a perder más y más la antigua estructura de la unidad en la variedad, hasta que acaba por desaparecer por completo cada» (?). En alemán dice otra cosa: «*beginnt immer mehr, die alte Struktur der Einheit in Vielfalt zu verlieren, so dass sie schliesslich ganz unverständlich wird*» (425). O sea, no que desaparezca por completo sino que se torna al final completamente incomprensible.

En definitiva, esta gran obra de teología trinitaria no se agota en una primera lectura, necesita ser rumiada lentamente. Una vez que se ha visto el vasto panorama a lo largo de 650 páginas y 1.655 notas, convendría volver a ella ocasionalmente, o sea, para profundizar los distintos temas o problemas que trata de sistematizar o iluminar desde la luz trinitaria. Así será en verdad este libro no un mero tratado '*de Trinitate*', sino una verdadera *teología trinitaria*.

José María de Miguel González

Jean Corbon, *Liturgia fundamental. Misterio-Celebración-Vida* (Madrid: Palabra 2001) 267 pp.

Ya era hora de que un libro tan original, profundo y renovador fuera traducido al castellano. Original, porque en modo alguno es repetitivo de cosas sabidas o de planteamientos al uso; profundo, porque descansa sobre una sólida teología trinitaria que no admite distracciones, que exige con frecuencia volver al texto para penetrar en él y asimilarlo; renovador, porque la auténtica renovación de la liturgia no se dará en el escenario, en la creatividad frenética del 'ordo' de la celebración, sino en lo hondo del corazón donde se acoge y madura la fe, la respuesta al don, no por la variedad de los cauces, sino por la presencia de la Fuente. Y es a esta Fuente a la que se refiere precisamente el título de la edición original publicada en París, Du Cerf, en 1980, *Liturgie du Source*. La versión castellana, por lo demás espléndida, como «Liturgia fundamental», puede ser engañosa. Se entiende que el 'fundamento' de la liturgia es su Fuente. El libro va precedido de una presentación del cardenal Roger Etchegaray y de un prólogo del liturgista Félix María Arocena Solano; los dos hay que leer, pero especialmente el de Arocena, puesto que sitúa al lector ante el personaje, recientemente fallecido en Beirut, y su obra, dando las claves más importantes para comprenderla.

Desde el principio plantea el autor el drama de la liturgia contemporánea: «¿Las celebraciones, por vivas que sean, transforman la vida de los cristianos? ¿Dónde se encuentra la unión vital —y, a la inversa, el divorcio— entre Liturgia y vida?». En efecto, el problema está en que la liturgia se celebra pero influye poco en la vida. Para superar este hiato tan pernicioso, el libro se articula en tres partes íntimamente trabadas y relaciona-

das, siendo la primera la que sostiene todo el edificio: el misterio de la Liturgia. Éste no es otro que el designio salvador de Dios, que es la realización de su propio misterio de autodonación y acogida en el seno de la Trinidad, la Tradición del misterio, designio que empieza con la creación, que alcanza su meta en la encarnación del Verbo y se realiza plenamente en el evento del misterio pascual: la resurrección es la fuente de la Liturgia. Pero el misterio de la Liturgia que celebramos en la Iglesia peregrina se esclarece desde la Liturgia eterna, o sea, desde el misterio de la Ascensión: «la Ascensión del Señor es realmente el espacio nuevo de la Liturgia de los últimos tiempos». Si con la resurrección surge la Liturgia, con la Ascensión vuelve a la Fuente: «Sólo cuando la Vida, surgida de la tumba, se hace Liturgia, ésta puede ser finalmente *celebrada*: entonces el río retorna a su fuente, al Padre». Este es un capítulo muy interesante para la comprensión del misterio de la Liturgia, porque la nuestra sólo tiene valor y sentido en cuanto es expresión y actualización en el tiempo de la liturgia eterna, ya que «la Liturgia celestial celebra el acontecimiento continuo del retorno del Hijo —de todo en Él— a la casa del Padre... No todo está cumplido, pero el Evento de la historia está aquí, en el corazón de la Trinidad, y, ya uno con el Padre, se convierte en Fuente»... La Liturgia de la Ascensión no es solamente el resumen de la historia que ha precedido, sino también de la historia vivida ahora: el Evento pascual nos trae continuamente su fruto eterno». Y podemos celebrar en la historia la liturgia eterna por la obra del Espíritu: aquí aparece la efusión del Espíritu en Pentecostés como hontanar de la Iglesia, y en ella la obra de cristificación o de transfiguración en Cristo que acontece de una manera particular en la liturgia sacramental: «lo que nosotros llamamos sacramentos son las acciones deificantes del Cuerpo de Cristo en nuestra misma humanidad». En efecto, «el misterio de la Liturgia vivificante no es algo desencarnado: con la Ascensión entra en el seno del Padre, pero con Pentecostés penetra la carne de toda la humanidad. Por el Espíritu Santo, la Liturgia toma *cuerpo* en la Iglesia». Uno de los conceptos más incisivos y presentes a lo largo de la obra es el de '*sinergia*', con el cual el autor quiere expresar, siguiendo la mejor tradición patristica, que la Liturgia es la obra común del Espíritu y la Iglesia: «el Espíritu y la Iglesia son *una única cosa* en asombrosa *sinergia*: la Liturgia».

Una vez que ha esclarecido el misterio de la Liturgia, que encuadraríamos en lo que la tradición teológica llama la '*lex credendi*', el misterio de la fe, la segunda parte del libro trata de su celebración: es la liturgia celebrada, o sea, la '*lex orandi*', puesto que «la Liturgia se hace nuestra cuando la celebramos». El misterio de la Liturgia desborda las celebraciones, pero sin ellas no la alcanzamos; ni puede la Liturgia, que es la forma de la Economía en los últimos tiempos, transformar la vida, porque «la Liturgia no puede ser vivida en todo momento si no se celebra sólo en ciertos momentos». La importancia de la celebración es tal que sin ella, «la fe se convertiría en un teísmo, la esperanza se apartaría de su áncora y la caridad se diluiría en filantropía. Si la Iglesia no celebrase la Liturgia, dejaría de ser la Iglesia y sería solamente un cuerpo sociológico, una apa-

riencia residual del Cuerpo de Cristo... La celebración es, por tanto, no sólo el momento, sino también el lugar donde la Liturgia hace vivir la Iglesia en todo su Misterio». Hay muchas celebraciones, atendiendo a la pedagogía divina de la salvación, pero todas ellas guardan relación y referencia al 'gran sacramento', la divina liturgia por excelencia, la Eucaristía: «que no se puede comparar con ninguna otra celebración, porque contiene todo el Misterio. Ella es el *momento* total de la Iglesia local y de la comunión de las Iglesias... A partir del Sacramento de su Cuerpo, donde la Presencia es total, porque su Pascua contiene todo, los otros sacramentos, o mejor Energías sacramentales, corresponden con una verdad sorprendente a nuestra sed humana y a todas las formas de deseo de Dios en el hombre». Además de presentar una especie de morfología común de la celebración con sus ocho elementos fundamentales, se refiere luego a la permanente «tentación de encerrar la Liturgia en un cuadro que se pueda *comprender*»: la tentación cultural, la tentación cultural, la tentación sacramentalista. Para obviar estas diferentes tentaciones explicativas o racionalizadoras de la celebración, que parten y se quedan en la celebración, Jean Corbon propone un método diferente: «debemos ir desde el Misterio, que se nos ha revelado en la Economía de la salvación, a su realización en la Liturgia... Entonces los signos se abren, haciéndose transparentes, y el agua puede manar». Naturalmente, las celebraciones sacramentales son las más importantes porque en ellas «la Iglesia como tal pone en juego su Energía de acogida y de fe. Ella coopera con la Energía vivificante del Paráclito en cuanto Iglesia». Y se adentra, desde la Eucaristía, en la celebración de los demás sacramentos, destacando la epiclesis de cada uno como el elemento especificativo («un sacramento se distingue de otro *por su epiclesis* propia»), teniendo presente, en su explicación, que «los tres grandes tiempos de un sacramento son: primero, el Espíritu manifiesta a Cristo (*Liturgia de la Palabra*), después, el Espíritu transforma en Cristo lo que la Iglesia le presenta, y es la Epiclesis que obra en el corazón de todo sacramento; finalmente, la Sinergia de Comunión en la que Cristo se comunica y se difunde en la Liturgia vivida». Pero la celebración tiene lugar en el *tiempo* y en el *espacio*, y a ambos componentes dedicándose capítulos, siempre con el mismo enfoque y acento 'sinérgico', o sea, son las coordenadas que expresan «nuestra respuesta, nuestra cooperación de fe a la energía del Espíritu Santo».

El Misterio se celebra para ser vivido, que es cuando alcanza el designio divino alcanza su plena realización; así entramos en el tercer apartado: la liturgia vivida o la '*lex vivendi*'. Y el proyecto de vida empieza por la oración, que se cumple como deificación, se encarna en el trabajo y en la cultura, abarca a la comunidad humana, destacando en ella a los pobres, en obediencia al mandato del Señor, que es la misión de la Iglesia hasta su vuelta. Así, concluye el autor, «la Liturgia es la gran río donde confluyen todas las energías y las manifestaciones del Misterio, desde que el mismo Cuerpo del Señor vivo junto al Padre no cesa de ser donado a los hombres en la Iglesia para darles la Vida. La Liturgia no es una realidad estática, recuerdo, modelo, principio de acción, expresión de sí o evasión angélica.

Supera los signos en que se expresa y la eficacia que se recibe de ella». Esto al final, porque al principio había dicho: «antes que una celebración, la Liturgia es un evento. La cuestión no es tanto *celebración y vida* como *Liturgia y Vida*. El evento pleno de Jesucristo es de otra amplitud y profundidad: es *el Misterio*». A lo largo de este extraordinario libro, el lector atento podrá percibir ecos del *Catecismo de la Iglesia Católica*, del cual Jean Corbon fue uno de los redactores, sobre todo en la presencia intensa y viva del Espíritu en la liturgia y en la oración. Porque Él es el pedagogo de la oración y el mistagogo de la celebración, actúa siempre en maravillosa y gratuita sinergia con la Iglesia para incorporarnos a Cristo, por quien vamos al Padre, Fuente del «río de agua de Vida que brota del trono de Dios y del Cordero» (Apoc 22, 1).

José María de Miguel González

Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (Madrid: Cristiandad 2001) 256 pp.

Aunque aborda en este libro dimensiones fundamentales del «espíritu de la liturgia», Ratzinger lo considera con modestia como una «introducción». Lo de '*introducción*' como género literario muy grato al talante germánico no es totalmente nuevo, pues en 1968 el mismo autor publicó la célebre obra *Einführung in das Christentum (Introducción al cristianismo, Sígueme, Salamanca 1969)*. Y en ambas '*introducciones*' tiene como prologuista, en la versión castellana, al teólogo Olegario González de Cardedal; así que la relación entre ambos teólogos viene de lejos. Como pone de relieve el profesor González de Cardedal en su precisa y documentada introducción (9-28) y el propio Ratzinger, este libro evoca, al comienzo del siglo XXI, intencionadamente, el libro de Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie (El espíritu de la liturgia, Araluce, Barcelona 1933)* en los inicios del siglo XX, en 1918, cuando el Movimiento Litúrgico arrancaba con fuerza, levantaba entusiasmos y cautivaba espíritus. Guardini, con su libro-manifiesto, supo encauzar aquellos primeros pasos, llamando la atención de los eruditos, de los pastores y de los fieles para que prestaran atención a lo fundamental de la celebración litúrgica, al 'espíritu de la liturgia', que él desgranó poniendo de relieve la peculiaridad de la oración litúrgica, cuyo sujeto es la comunidad litúrgica, que expresa y celebra el Misterio con un peculiar estilo litúrgico, todo él tejido de signos y símbolos, mediante los cuales se nos revela la gratuidad de la acción litúrgica (la liturgia como juego) y, a la vez, la grandeza de la liturgia frente a toda rutina y banalidad, para terminar destacando el primado del *logos* sobre el *éthos*. Lo que persiguió Guardini entonces, persigue ahora Ratzinger: acceder y penetrar en el espíritu de la liturgia, para que ésta no se reduzca a ceremonias y ritos, a vistosidad exterior, a cultura, a obra humana, en definitiva. Porque la liturgia es la obra de Otro; en ella lo importante no es lo que nosotros hacemos, sino lo que Dios opera. Y para

alcanzar el espíritu de la liturgia, es decir, su esencia verdadera hay que adentrarse en sus fundamentos bíblicos y en su desarrollo histórico bajo la guía del Espíritu. Para situar el espíritu de la liturgia, Ratzinger plantea cuatro lugares mayores: la esencia de la liturgia se desvela desde la vida, abierta al cosmos y la historia, determinada por la revelación; la segunda coordinada es el espacio y el tiempo: dónde celebramos y cuándo celebramos. Y aquí suscita una cuestión aparentemente polémica, y es la ubicación del altar para expresar la orientación de la oración. Al parecer, los liturgistas profesionales (entre otros, A. Häußling) discuten las bases históricas en que pretende Ratzinger fundar su propuesta de reorientar el altar de modo que todos, sacerdote y fieles, en el momento central de la celebración miren al oriente, al Señor que viene. Pero nadie podrá negar que lo que persigue Ratzinger con tal *insólita* propuesta es romper el círculo celebrativo: la disposición actual favorece la celebración de nosotros mismos. Si la asamblea es el sujeto y el objeto de la celebración, pronto resultará fatigoso el juego de la liturgia; si la celebración no nos abre al Misterio, que es más que nosotros y jamás lo podremos agotar en su incesante repetición, el protagonismo de la asamblea cantándose, mirándose, oyéndose, felicitándose quedará exhausto a la décima representación. En la tercera coordinada, Ratzinger trata del puesto del arte (imágenes sagradas y música) en la liturgia. Finalmente, desarrolla como parte necesaria para acceder y captar el espíritu de la liturgia, la forma litúrgica, o sea, el rito y los gestos corporales, porque la liturgia no es una realidad etérea, sino que se actúa en signos, símbolos, palabras, silencios, posturas, gestos, vestiduras, materia. Todo el hombre, en su dimensión espiritual-corporal celebra los sagrados misterios con los dones materiales que el Señor escogió, y que algunos tratan de relativizar como prescindibles o intercambiables, ya que son propios de una cultura, la mediterránea. Frente a esta objeción, Ratzinger afirma: «en la confrontación entre cultura e historia, la primacía le corresponde a la historia. Dios ha actuado en la historia de forma inmediata y, por medio de ella, ha dotado a los dones de la tierra de su significado. Los elementos se convierten en sacramentos mediante la vinculación con la historia única de Dios con los hombres, en Jesucristo... Encarnación no significa arbitrariedad, sino todo lo contrario, nos liga a la historia de entonces que desde fuera puede parecer arbitraria. Sin embargo, es la forma de la historia querida por Dios, y para nosotros es la huella fiable que Él ha dejado en la tierra; es la garantía de que no somos nosotros los que nos inventamos algo, sino que realmente somos tocados por Él y realmente entramos en contacto con Él» (249 s.). Los que buscan en la liturgia ceremonias, creatividad, entretenimiento, reunión de grupo, protagonismo del pueblo, no verán con buenos ojos este tratado; los de lectura fácil tampoco, pues tiene detrás una profunda fundamentación teológica; y a lo que parece, tampoco a ciertos liturgistas profesionales acaba de convencerles estas incursiones del cardenal teólogo por sus dominios. En todo caso, este libro, como todo lo de Ratzinger, a nadie deja indiferente. Ése es su mérito.

José María de Miguel

Elio Peretto (dir.), *Maria nel mistero di Cristo, pienezza del tempo e compimento del Regno. Atti dell'XI Simposio Internazionale Mariologico* (Roma, 7-10 ottobre, 1997 (Roma: Edizioni Marianum 1999) 662 + 6 pp.

Como se indica en el subtítulo, los trabajos recogidos en este volumen fueron presentados y leídos en el XI Simposio Internacional de Mariología organizado por la Facultad Teológica 'Marianum' de Roma (7-10-1997), y constituyen las actas del mismo. Son doce trabajos fundamentales, con categoría de ponencias (pp. 7-531), más dos comunicaciones (pp. 534-638). Se añaden, como Apéndice, los documentos relativos a la concesión del Premio 'Laurentin Pro Ancilla Domini', otorgado ese año al profesor Aristide Serra, OSM (pp. 639-649). Precede al texto de los estudios una Presentación, firmada por E. Peretto, en la que hace una síntesis de las líneas maestras que presidieron la organización del Simposio, y una presentación de los ponentes.

Los trabajos que integran el volumen, como es natural, presentan notables diferencias entre sí. No sólo por la extensión y la amplitud de los temas estudiados, sino también por el estilo de la exposición y del desarrollo temático. No obstante, en la configuración y presentación externa, en las cadencias y la división en apartados, todos guardan una armoniosa uniformidad, no rígida, que facilita la visión general del pensamiento de cada autor. Como ocurre en obras de este género, no todos los estudios tienen la misma importancia. Por lo mismo, no es fácil hacer una síntesis, ni siquiera de los elementos y de las aportaciones más importantes de los diversos estudios.

El tema de fondo de los diversos estudios, y el centro de convergencia de las reflexiones, es la teología del tiempo, centrada en su dimensión esencial y característica, según los planes salvíficos de Dios: cristológica y mariana. El tiempo cronológico, como realización y sucesión de acontecimientos, que recibe su valor y su significado de la realización de la salvación de la humanidad y del establecimiento del Reino de Dios en el mundo. A esta doble condición, que en realidad es una sola, dice relación el tiempo y cuanto sucede en él, como tiempo de gracia y de salvación. Bajo este aspecto, el tiempo tiene un vértice: la llegada de su plenitud, que marcó el momento en el que Dios envió a su Hijo al mundo, nacido de una mujer. A partir de ahí el tiempo es presencia de Jesucristo en el mundo, como Salvador, y de su Madre y Madre espiritual de sus discípulos, como presencia materna.

A la mariología le interesa, a partir de aquí, todo cuanto se refiere al tiempo, como *kairós*, como dimensión de la acción materna de María sobre sus hijos, con todas sus consecuencias. No le interesa el tiempo por sí mismo, que es una categoría frágil y casi vacía de valores; ni el tiempo en su sentido cronológico, en cuanto tal; sino en cuanto es la dimensión de la realización de la salvación, tal como Dios la delineó en sus designios eternos: personificada en Jesucristo redentor, y en su Madre, colaboradora con él a la obra de la redención.

Estas consideraciones generales cobran especial interés en la coyuntura actual que vive la Iglesia: en el paso del segundo al tercer milenio y en la preparación espiritual que el papa Juan Pablo II programó para la Iglesia de manera particular en los años 1997-1999, para celebrar con fruto esa fecha jubilar. Ordenó que se dedicase cada uno de esos años a la reflexión teológica, espiritual y pastoral sobre cada una de las divinas Personas, por este orden: la persona del Hijo, la persona del Espíritu Santo y la persona del Padre.

Precisamente el año 1997 estuvo dedicado a la persona del Hijo. El tema del Simposio se centró por lo mismo principalmente a la reflexión teológico-bíblica y espiritual-litúrgica... sobre la Virgen María en el misterio de Cristo, en la plenitud de los tiempos... Cuatro estudios tratan de esclarecer algunos aspectos particulares y fundamentales de la Palabra de Dios sobre esto, tanto en el tiempo de la profecía como en el tiempo del cumplimiento de la redención. Aristides Serra, en una visión original y erudita, pone al lector en contacto con fórmulas que designan tiempos y etapas: semanas, días, etc., con proyección intratemporal y escatológica, usadas en la Biblia, que nos ayudan a comprender mejor el sentido de la palabra de Dios. R. Penna examina el clásico texto de san Pablo Gal. 4, 4; intenta enunciar el sentido de la 'plenitud de los tiempos', analizando la estructura de la construcción del texto, en el marco general de la carta del Apóstol. Plenitud de los tiempos es ruptura con lo anterior e inicio de una novedad: la 'nueva creación'. El sentido cristológico se completa con la alusión y presencia de la Madre, que introduce un valor femenino en el designio definitivo de Dios. Este aspecto se completa, a otro respecto, con el estudio de la profesora María Teresa Huget, sobre la «Mujer, signo del Hijo del Hombre» (Mt 24, 30), formulado en forma interrogativa. Desde otro punto de vista estudia la significación de María en el 'cumplimiento de los tiempos' Marinella Perrone, estudio que E. Peretto califica como 'provocativo', aunque no superficial ni fantasioso. Completa esta visión bíblica la reflexión de María Teresa Porcile Santiso sobre el cumplimiento de los días de la concepción de la Virgen María, y la llegada de dar a luz; estudio detallado, concreto, con referencias muy particulares. Pero es una pena que no haya hecho ninguna referencia importante a la condición de María como desposada con José, y su significado para la teología del tiempo, de la Encarnación y de la familia.

Quiero destacar el estudio de L. Gambero sobre la aportación de la patrística precalcedonense para entender la presencia de María en el 'pleroma', la plenitud de Cristo, como 'revelación y gracia'. En una línea parecida, E. Toniolo estudia la figura de la Virgen María dentro de los planes salvíficos de Dios, como vértice del cosmos natural y sobrenatural, recapitulado en Cristo, como enseña san Pablo, según la teología bizantina de los siglos XIV-XV, en la que se establece el principio fundamental de que el 'sí', el *fiat* de María es la coronación del proyecto divino de salvación. G. Bruno ofrece consideraciones bastante similares, analizando la significación de María en el misterio de Cristo, plenitud de los tiempos y realización de su reino, según Gaudencio de Brescia (s. V).

I. Calabuig, presidente de la Facultad 'Marianum', abre un nuevo camino en este itinerario de reflexiones, que no tiene continuador, «La Virgen María y el tiempo salvífico a la luz de la liturgia». Ofrece un largo estudio, con el orden y los detalles a los que nos tiene acostumbrados: después de una introducción, analiza el significado de María en cuatro cadencias del «tiempo de la salvación: en la preparación, en la plenitud, en la consumación y más allá del tiempo: el misterio de la 'Asunta'». En su conclusión alude a la salvación y la cronología, y la cronología hecha gracia = *kairós*.

Por su proyección y su dinámica quiero resaltar el estudio de Michele Giulio Masciarelli, tanto por su contenido como por las sugerencias que suscita: «María, Icono escatológico de la humanidad: modernismo y posmodernismo y escuelas de pensamiento». El Vaticano II apuntó a esa significación escatológica de la imagen de María. En el ambiente actual, en la época de la modernidad y postmodernidad, ante la dimensión de la *New Age*... cobra máximo interés y significación el Icono de la Madre del Salvador, máxime considerada a través de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Fuera del esquema general del volumen podemos considerar los estudios de B. Antonini y de Angelo Amato, SDB, que no carecen de interés desde el punto de vista doctrinal e histórico: «Indicaciones de las filosofías contemporáneas sobre 'salvación' y 'tiempo'» —con pocas referencias marianas— y «Nuevas problemáticas de la 'cuestión antigua' sobre la cooperación de María a la salvación», respectivamente. La comunicación de J. Ibáñez - F. Mendoza sobre la Madre del Redentor, según Melitón de Sardes, es también un poco ajena a la teología del tiempo. Tiene su interés desde el punto de vista doctrinal y patrístico.

No sería justo silenciar el largo y magnífico estudio de S. Perrella sobre la colaboración-servicio de María a la instauración del Reino, una exposición sobre las teorías de la corredención mariana, en el que echo de menos referencias a representantes de la mariología española, que se ha caracterizado desde 1950 por su actitud favorable y defensa de la corredención objetiva.

Enrique Llamas

Ermanno M. Toniolo (dir.), *María e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore nostro Gesù, Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 5-8 ottobre, 1999)* (Roma: Edizioni Marianum 2001) 424 pp.

Este volumen forma parte de la misma colección del que hemos reseñado anteriormente. Presenta una estructura similar en cuanto a su formato y a la presentación de los estudios. Contiene las actas del XII Simposio Internacional Mariológico organizado por la Facultad 'Marianum' de Roma



(días 5 al 8 de octubre de 1999). El tema general del Simposio corresponde al marco de la preparación espiritual y pastoral de la Iglesia, programada por el papa Juan Pablo II en su Exhortación TMA (1994), ante la proximidad del tercer milenio y la celebración del gran Jubileo del año 2000; y viene exigido por la circunstancia de celebrarse el tercero y último año de esa preparación (1999) dedicado a la persona del Padre. En su programa, el Papa resalta algunas ideas sobre la relación de la Virgen María con el Padre Eterno, y su ejemplaridad para la Iglesia, recogidas y glosadas en algunos de los estudios del presente volumen. El tema de fondo, estudiado ya bajo muchos aspectos, es suficientemente importante para suscitar nuevos problemas mariológicos y abrir nuevas pistas a la reflexión teológica, máxime a partir del texto del Concilio Vaticano II.

El volumen está integrado por once estudios, de factura similar, aun salvando las diferencias. Precede una «Presentación» (pp. 5-9), en la que el director y coordinador, después de unas ideas generales sobre la actualidad del tema, glosa los términos: María, Dios, el Dios de nuestros padres, el Padre de nuestro Señor Jesucristo y las relaciones entre Dios Padre y María. Los estudios se articulan en torno a esos cuatro sectores, o secciones generales de temas, dentro de los cuales se pueden estudiar parcelas particulares, cuyo conocimiento contribuye a configurar una imagen general de la Madre del Hijo de Dios en la revelación bíblica, en la historia de las religiones, en el contexto de la cultura contemporánea, y también en el ambiente actual creado por los desafíos de la teología feminista, que definen sus posturas a partir de los significados y de la valoración de los conceptos de padre y madre. A estos últimos aspectos responden los estudios de S. Natoli y de Mercedes Navarro, que analiza los conceptos de padre y madre desde el proceso de la reproducción humana y del NT.

C. Lafont, OSB, partiendo de las limitaciones del lenguaje, y del lenguaje kenótico que se manifiesta en Cristo, trata de explicar cómo Dios, un don para María, se refleja en la Madre de su Hijo. Dentro de la consideración del misterio trinitario, F. Me. Léthel, OCD, estudia la realidad de Dios Padre como cumplimiento de la vocación de María de Nazaret, hija del Padre, Madre del Hijo, Esposa del Espíritu Santo.

Los aspectos bíblicos de este tema aparecen analizados en cuatro cadencias progresivas. Domingo Muñoz León, en un amplio y erudito estudio, recoge los modos y los sentidos en que se habla de «los padres» y «las madres» en el AT y en la literatura intratestamentaria, comentarios rabínicos y oraciones oficiales. Alberto Valentini intenta descubrir el concepto que la Madre del Hijo de Dios tiene del Dios Padre, a través de un análisis del *Magnificat* y de algunos otros himnos y pasajes del AT. Lucas Mazzinghi, en un estudio detallado, analiza la sabiduría de Jesús, y lo que contienen las palabras que dirigió a sus padres en el templo: *¿Por qué me buscábais? ¿No sabéis que debo ocuparme en las cosas de «mi Padre»?* (Lc 2, 49). Cierra este marco Aristides M. Serra, con un estudio amplio y sugerente sobre las convergencias en la historia de la salvación sobre el Padre celeste y la Madre terrena, que tienen un Hijo común, aunque por diversa razón. Éste es el punto de partida que abre la puerta para relacio-

nar el nacimiento de Israel y el nacimiento de Jesús, la voz de María en Caná y la voz del Padre en el Tabor, etc.

Los últimos estudios tratan temas teológicos y de historia de la teología. G. Colzani analiza la relación de María y el Padre bajo el concepto de la gracia y de la fe, tratando incluso el tema de la predestinación de María para Madre del Hijo de Dios. D. Poirel considera a María como *Sponsa Patris*, a través de la literatura mariana del siglo XII, título frecuente y bien razonado también en la mariología española del siglo XVII. E. M. Toniolo desarrolla el tema de «María, en el proyecto de amor del Padre», en orden a su manifestación en la encarnación, a la luz de la tradición de la Iglesia bizantina.

Cierra el volumen un sugerente estudio, bien organizado, de Jean Corbon, de la Universidad E Católica de Beyrouth (Líbano), sobre «María, Icono de la Iglesia de Dios». Resuelve, en primer lugar, el interrogante ¿de quién es Icono la Virgen María? Centra su explicación en la persona del Padre, y del Hijo que se hace hombre, porque sitúa el análisis de su tema dentro de la historia de la salvación. Descubre la armonía de los misterios de la salvación a la luz del amor misericordioso de Dios, para concluir, después de unas reflexiones, sobre las cadencias de la Anunciación: «llena de gracia», «el Señor está contigo», «madre de Dios», «bendita entre las mujeres», que María, que pertenece al interior de la Iglesia, es su Icono más perfecto.

Agradecemos a los autores de los estudios que configuran este volumen las aportaciones valiosas que han hecho a la mariología actual, y los caminos abiertos a nuevas reflexiones. Libros como éste ofrecen a los lectores muchos elementos que renuevan el pensamiento mariológico, abiertos a los signos de los tiempos.

Enrique Llamas

Santiago Madrigal Terrazas, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos (Madrid: Comillas 2000) 198 pp.

Esta obra nos llega de la mano experta en temas eclesiológicos de uno de los jóvenes teólogos que en España mejor han estudiado la eclesiología del periodo medieval. No en vano, el autor ha publicado su brillante tesis doctoral sobre la eclesiología de Juan de Ragusa, eclesiología elaborada por uno de los autores más interesantes del periodo de discusión medieval que ha dado en llamarse el «conciliarismo», y que se mueve en torno a los Concilios de Constanza y Basilea, prolongándose en los siglos siguientes en forma de «galicanismos» varios. Además de esta obra, S. Madrigal ha escrito varios artículos muy documentados que quedan reflejados en la publicación.

La obra es de sumo interés para la eclesiología si pensamos que es la primera vez que se da a conocer con un estudio tan detallado el pensamiento inédito de un autor español profundo y muy renombrado en su tiempo y que quedó en la penumbra, tal vez por el carácter inacabado de su proyecto eclesiológico y por militar en las filas de los que no lograron hacer triunfar su pensamiento respecto a la doctrina conciliarista. Se trata de Juan de Segovia, teólogo de fama en España en la primera mitad del siglo xv a través de su docencia en la «Universitas» salmanticense y conocido y apreciado en la Iglesia universal a través de sus significativas intervenciones en el Concilio de Basilea (1393-1458), del que fue su cronista.

El pensamiento de Juan de Segovia nos mete de lleno en los albores de un tratado sobre la Iglesia que por fin aparece como una realidad independiente y con una estructuración sistemática. La obra del maestro salmantino está a la altura de los grandes tratados que se elaboraron por esta época: el *Tractatus de ecclesia* de Juan de Ragusa, o la *Summa de ecclesia* del cardenal Juan de Torquemada, ambos continuadores del primer tratado *De ecclesia* atribuido a Santiago de Viterbo en 1302. Desde luego, ya el hecho de dar a conocer a este insigne teólogo, que merece ser redescubierto para la historia de la teología española, es ya un valor. No en vano este autor ha suscitado importantes estudios en el ámbito alemán e inglés, sobre todo por lo que respecta a la historia de los Concilios, pero también por lo que respecta a la Mariología, a causa de su tratado sobre la Inmaculada Concepción definida en el Concilio de Basilea, y a su diálogo con el Islam y la religión musulmana. Baste como muestra de ello la colección de obras reseñadas en la bibliografía al final del libro. Aunque, sin duda, su aportación más original, por el «alto vuelo teológico» de su planteamiento, es su libro sobre la teología de la Iglesia.

La obra de Madrigal se estructura en cuatro partes, seguidas de un apéndice que proporciona los textos más importantes de los dos primeros capítulos del *Liber de substantia ecclesiae* del maestro salmantino. En el primer capítulo se comienza trazando una semblanza intelectual de Juan de Segovia, el carácter inacabado de su obra y la estructura fundamental de su proyecto. El capítulo segundo expone una primera clave interpretativa que Santiago Madrigal selecciona como lugar de comprensión de una eclesiología conciliarista frente a las tesis papalistas que algunos teólogos defendían en el Concilio de Basilea. El maestro Segovia utilizó la angelología que inaugura una primera fase de formación de la Iglesia en el cielo empíreo como parábola que le sirve de argumento para defender su posición conciliarista frente a las reivindicaciones del papa Eugenio IV y sus teólogos partidarios. Es muy atrevida y radial la postura de este teólogo, que compara al papa con Lucifer y a su Iglesia como la parte cismática y herética de ángeles que se separaron de los ángeles fieles y buenos, una vez que «factum est magnum proelium in caelo». Sabido es que este papa fue excomulgado por el Concilio de Basilea por hereje y por cismático, al convocar, sin contar con los padres conciliares de Basilea, el Concilio de Ferrara-Florenia. En el «proyecto segoviano» se ve claramente cómo su planteamiento es de una «eclesiología descendente», pues sitúa la protología de la Iglesia en los ánge-

les, y el origen de la Iglesia terrestre en una Iglesia celeste que ya ha tenido su historia y sus vicisitudes importantes (el combate de los ángeles) antes de instalarse en la tierra.

Al teólogo salmantino le interesa subrayar que lo que está pasando en la Iglesia de su tiempo con el Concilio de Basilea está ya prefigurado en la Iglesia del cielo empíreo cuando se dio la batalla de los ángeles. Esto no significa que Juan de Segovia niegue el carácter monárquico de la autoridad suprema de la Iglesia, pero lo que hace en su obra es denunciar el peligro de soberbia que este poder entraña cuando pretende convertirse en Dios y no tiene en cuenta los mecanismos conciliares que equilibran el ejercicio de la autoridad papal (p. 86). Llegados a este punto, Segovia es partidario de la superioridad del concilio para juzgar a un papa que se extravía de su camino por el abuso de poder, como pasó en la batalla de los ángeles cuando Miguel y sus ángeles buenos excomulgaron al rebelde Lucifer y sus partidarios. Así, la protología de la Iglesia angélica le permite explicar la existencia de la *ecclesia militans* - *ecclesia triumphans*, *ecclesia iustorum* - *ecclesia malignantium*. El problema en Basilea fue que los teólogos papalistas abusaban en su consideración del puesto que el papa ocupa en la Iglesia, y lo colocaban en lugar de Cristo, en vez de ser su vicario, cosa que no podía tolerarse sin caer en grave desviación doctrinal. Esta «cristificación» del papa no era algo vanal: en la dieta de Maguncia, los defensores de Eugenio IV sostenían que el papa es *ecclesiae sponsus* e *ipsius caput*. En nombre de la interpretación de la Escritura, y no de los cánones medievales, Segovia defiende la postura conciliarista.

El capítulo tercero se ocupa de la segunda de las claves más importantes que dan consistencia y originalidad al edificio eclesiológico de Juan de Segovia: *propter ecclesiam unigenitus Dei Filius homo*. Según esta clave de lectura, el maestro salmantino hace una interpretación de lo que es la esencia de la Iglesia incluyendo en ella toda la historia de la salvación, la historia de la revelación, la antropología teológica y la cristología. Lo hace bajo la categoría de las tres «salidas» de Dios: ángel, hombre, encarnación del Verbo. Apoyándose en textos del Apocalipsis y de la tradición patrística, Segovia sostiene que el fin último de la encarnación no es redimir del pecado, como afirma toda una fuerte corriente de pensamiento teológico. Él se suma a la otra tradición que es tan antigua como la primera gran sistematización teológica hecha por san Ireneo de Lyon, que defiende que aún en el caso de una economía del adán inocente, Cristo se hubiera encarnado para dar plenitud y revelación última de sentido a la humanidad. Pero Segovia da un paso más adelante y dice, apoyándose en textos paulinos de Colosenses y Efesios, que la meta última y definitiva de la encarnación es fundar la Iglesia como lugar de la salvación de todo el género humano: *Verbum Dei fuisset factum caro ut corpus ecclesiae fuisset perfectum*. En esto el maestro Segovia se muestra opuesto a la posición tomista, y plenamente escotista, de sabor franciscano y agustiniano, hasta el punto de que se ha pensado si él tuviese afiliación a alguna familia franciscana, lo cual no parece probado.

El capítulo IV culmina el estudio con el examen de la noción de Iglesia que se desprende de la doctrina del *Magister* de Salamanca. Puesto que su obra trata de llegar hasta la *substantia* de la Iglesia, el autor examina con detenimiento los términos con que Segovia define a la Iglesia, términos, por cierto, muy alejados del modelo juricista y jerarcológico que imperaba en su tiempo. En cambio, la noción de Segovia pivota sobre el término *societas*, pero no entendido con carácter estructural sociológico, sino como equivalente al término teológico (de gran valor eclesiológico actual) de comunión, como lo demuestran los textos de la Escritura que aduce para fundar su definición (p. 143). Es en esta última parte de la obra donde aparece más actual el estudio de Juan de Segovia, como el descubrimiento de uno de los autores más profundos e interesantes en materia eclesiológica en el ámbito de una teología española que preanunciaba la edad de oro de nuestro pensamiento teológico en el siglo XVI. El hecho de que además sea un autor de la Universidad de Salamanca nos hace sentir mayor satisfacción por la aparición de esta obra, que con tanto esmero y competencia nos ha ofrecido el profesor de Comillas Santiago Madrigal.

Hay que notar, al término de esta recensión, que los estudios aquí recopilados son sólo un inicio de posteriores investigaciones que el autor quiere llevar a cabo sobre Juan de Segovia. La obra, entonces, no sólo deja un buen sabor de boca, sino que promete, además, poder saborear en el futuro muchos y suculentos platos en la rica mesa de nuestra eclesiológica española del período final de la Edad Media a través de un autor de la Universidad de Salamanca que aún tiene mucho que decir.

Fernando Rodríguez Garrapucho

José R. Villar, *Eclesiológica y ecumenismo. Comunión, Iglesia local*, Pedro (Pamplona: Eunsa 1999) 259 pp.

El nuevo libro de José Ramón Villar, profesor de eclesiológica y ecumenismo en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, es una obra de temas eclesiológicos de gran envergadura. No es una obra sistemática, sino una colección de escritos del autor aparecidos en diversos lugares y ocasiones, que aquí se han anudado bajo el aspecto ecuménico de la eclesiológica católica. Ello hace que los temas sean muy variados y que el nivel de tratación de los mismos sea a veces diverso en su profundidad. Pero la obra es sólida y presenta análisis finísimos de cuestiones sobre la Iglesia que están muy candentes, tanto en el debate interno católico, como en el diálogo ecuménico. Él mismo agrupa sus escritos bajo el epígrafe «aspectos eclesiológicos del ecumenismo o aspectos ecuménicos de la eclesiológica» (presentación).

Hay que afirmar desde el principio que el autor emplea toda su fuerza especulativa partiendo de la convicción de que el ecumenismo en la

teología española ha dejado de ser una cuestión reservada a unos pocos especialistas para ser una dimensión de toda teología, y, por tanto, algo que la eclesiología no puede dejar de lado. Por eso, el autor apuesta decididamente en sus escritos por una «eclesiología de comunión», con todo lo que ella abarca, sobre todo en la cuestión de la *communio ecclesiarum* y la *communio hierarquica*.

Ahora bien, es por todos sabido que la eclesiología de la *communio* desemboca en la cuestión de los «grados» de comunión que se dan entre la Iglesia católica con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Y esta cuestión, que está en el núcleo del diálogo ecuménico actual, ha supuesto y está suponiendo una nueva visión de la Iglesia católica respecto a sí misma, lo cual es siempre muy beneficioso. Como bien dice el autor: «No cualquier acercamiento eclesiológico permite comprender la 'cuestión ecuménica': es la entera visión de la Iglesia la que se pone en juego ante el problema de la comunión herida» (p. 13).

La obra se distribuye armónicamente en tres partes, de las que cada una posee tres capítulos. La primera parte trata de poner el fundamento teológico más profundo de la eclesiología de comunión, y lleva por título: *De la Trinidad a la Iglesia*. Así, el capítulo primero se ocupa de la Iglesia como «sacramento», visibilización eficaz de la comunión trinitaria en el mundo y en el tiempo. El capítulo analiza esta doctrina tomando como base escritos de Juan Pablo II, autor por el que J. R. Villar no oculta su simpatía y admiración para poner los pilares de su reflexión eclesiológica. Ya aquí se apunta el papel del Espíritu Santo para la unidad de la Iglesia. Es el tema que desarrollará en el capítulo segundo: «El Espíritu Santo, *principium unitatis ecclesiae*». Con ojo analítico, se van describiendo aquí todos los niveles eclesiales que implica la acción del Espíritu Santo en la Iglesia para mantenerla en la unidad. No pasa inadvertida la trascendencia ecuménica de esta doctrina, pues es la constitución pneumática de la Iglesia la que hace de ella una sociedad muy diversa de todo grupo humano.

El tercer capítulo se dedica al «artículo eclesiológico en el *Catecismo de la Iglesia Católica*». Se trata de un comentario selectivo y bien articulado sobre varios aspectos de la descripción de la Iglesia que se hace en el *Catecismo*. Resulta profundo y sugerente el estudio sobre las diversas vocaciones o estados de vida en la Iglesia, su diferenciación y su complementariedad, porque el autor no teme esbozar una teología del laicado, de la vida religiosa y del ministerio ordenado, bien es verdad que de forma poco extensa y resumida, pero rica en sugerencias.

La segunda parte es, a nuestro juicio, la más densa, elaborada y significativa. Aporta un pensamiento profundo y una sensibilidad ecuménica exquisita, sin por ello dejar de exponer con toda franqueza las doctrinas discutidas y a veces problemáticas de algunas instancias magisteriales en la Iglesia católica. El capítulo cuarto es un buen resumen de la tesis doctoral del autor, publicada ya hace unos años: «La Iglesia local en el diálogo ecuménico anterior al Concilio Vaticano II». El autor se mueve aquí como pez en el agua, resume muy bien las doctrinas de los teólogos orto-

doxos y católicos, y permite ver la evolución de las ideas sobre la Iglesia local, que llevarán a las formulaciones concretas que luego aparecerán en el Concilio. Es un estudio apasionante que recoge una de las páginas más bellas de la teología ortodoxa y católica del siglo xx.

El capítulo quinto profundiza aún más en «la teología de la Iglesia local en la ortodoxia», pasando ya del tiempo preconiliar a la teología ortodoxa actual sobre la Iglesia local y los desafíos que las diversas posiciones de los teólogos de Oriente plantean a la Iglesia latina de Occidente. En la valoración y las sugerencias finales el autor no ahorra una sana crítica constructiva, que tiene por finalidad llevar a la Ortodoxia a ser consecuente con su propia eclesiología de la unidad católica y, por tanto, no estar tan cerrada a la cuestión de un primado universal del obispo de Roma y unas estructuras adecuadas a la realización de esta unidad y universalidad de la Iglesia de Cristo.

El capítulo sexto, con título «La Iglesia como comunión: la carta *Communiois notio*», es un estudio valiente que no va en la línea de la mayoría de los comentarios que se han hecho a esta Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada en 1992. Hay que decir que el autor se pone desde el principio en sintonía con la Carta y trata de interpretarla buscando «la mejor parte», sin por ello tratar de evadirse de sus pasos problemáticos. Es verdad que su empatía de base hace que el comentario y el enfoque saque de este denso documento lo mejor del mismo. La cuestión no es de poca monta, se trata nada menos que de aclarar de forma exegética, histórica y teológica la relación entre Iglesia universal e Iglesia local, o mejor dicho, de cómo la Iglesia de Jesucristo, en su forma histórica es a la vez universal y local, y de ahí el principio teológico tan afortunado de la «mutua interioridad» que la Carta esgrime a favor de un concepto equilibrado entre estos dos aspectos de la constitución divino-humana de la Iglesia. J. R. Villar da muestras de un pensamiento original y penetrante para resolver la difícil cuestión de la «prioridad ontológica y temporal» de la Iglesia universal sobre las Iglesias locales, punto de mayor fricción entre los eclesiólogos críticos y el cardenal Ratzinger, su principal defensor. Para salir airoso de su interpretación *in bonam partem* de la doctrina de la Carta *Communiois notio* recurre a un escrito de *L'Osservatore Romano*, que apareció sin firma un año después de dicha Carta, y que se hacía eco de las críticas ya formuladas, explicando mejor lo que en la Carta se quiere decir con su doctrina de la «prioridad». A este escrito el autor le da mucha importancia, y es cierto que resulta iluminador y pacificador, sobre todo de cara a la teología ortodoxa actual y sus doctrinas eclesiológicas sobre la Iglesia local. El resultado al que llega J. R. Villar es muy iluminador, aunque a nuestro parecer se debería aún completar con alguna de las posiciones de Congar al respecto, que resultan también muy esclarecedoras.

La tercera parte se dedica más bien al ecumenismo, sirviéndose de la encíclica sobre este tema de Juan Pablo II *Ut unum sint* (1995). Por eso lleva por título: «*Ut unum sint*»: una encíclica y un proyecto. El capítulo séptimo hace una buena exposición de los principios católicos del ecume-

nismo, comparando el decreto del concilio *Unitatis redintegratio* con la encíclica *Ut unum sint*, y deteniéndose sobre todos los puntos en los que la encíclica supone un avance respecto al documento conciliar anterior. El capítulo octavo se centra más en los temas eclesiológicos de *Ut unum sint*, haciendo una exposición y valoración de la encíclica que resulta muy sugerente. Es aquí donde más se ponen de relieve repeticiones con lo anterior, lo cual es una de las limitaciones de la obra. El capítulo termina señalando el tema último que la encíclica ha tratado de una forma del todo novedosa: la cuestión de un nuevo ejercicio del primado del obispo de Roma que sirva para todas las otras confesiones cristianas.

Así el capítulo último, el noveno, lleva por título: «El ministerio petrino». El estudio monográfico que aquí le dedica a la cuestión es muy completo, no dejando de analizar ninguno de los temas importantes que la encíclica quiere plantear. Resulta muy sugerente y agudo el estudio de la recepción que la encíclica hace del Concilio Vaticano I, y la sensibilidad exquisita que en ello muestra para despejar el camino hacia un primado común que sirva para unos y para otros.

En resumen, una obra sólida, profunda y muy esclarecedora de cara a la discusión de los temas eclesiológicos, que hoy están en el centro del diálogo ecuménico.

Fernando Rodríguez Garrapucho

Jean Mouroux, *Sentido cristiano del hombre* (Biblioteca Palabra, serie Pensamiento, 16) (Madrid: Edic . Palabra 2001) 357 pp.

De este libro de Mouroux existía en una versión al español publicada poco después del Concilio por la desaparecida *Studium* y que sería reeditada. Ahora se ofrece en una traducción nueva y hay que saludar esta reaparición porque se trata sin duda de una obra de referencia en la antropología cristiana de las últimas décadas del siglo xx que a principios del xxi mantiene una notabilísima vigencia. Autor de trabajos sobre la fe que figuran tiempo ha en la historia de la teología de fe, Mouroux en esta obra entregaba su visión más completa sobre el hombre en un texto de gran fuerza, penetración, sentido religioso y belleza formal, de clara inspiración tomista, pero con abierta sensibilidad hacia instancias contemporáneas como lo personalista, existencial, fenomenológico.

La presente edición cuenta con una introducción sobre el autor, su pensamiento y la obra (pp. 5-20) escrita por Juan Alonso de la Fac. de Teología de Navarra y que resulta sumamente útil, dada además, como el propio Alonso señala, la gran discreción de la persona de Mouroux, por la cual, en vida y en muerte, fue su figura menos conocida. Si el título del libro habla de *senhdo* y sugiere una perspectiva o método hermenéutico para la antro-



pología que se presenta, el autor no tematiza esta posible opción u orientación de su pensamiento. Sólo avanzando en la lectura del libro se van percibiendo los elementos de verdad, valor y acción que forman lo que el autor entiende por *sentido*. El pensamiento sobre el hombre que se expone gira en torno al concepto de valor. La primera parte, *valores temporales* (sentido cristiano de lo temporal, sentido cristiano del universo); segunda, *valores corporales* (dignidad del cuerpo, miseria del cuerpo, la redención del cuerpo); tercera parte, *valores espirituales* (la persona humana, la libertad espiritual, la libertad cristiana, sentido cristiano del amor, la caridad cristiana). El concepto de valor sirve de categoría que alumbra y ordena el pensamiento, dejando de ver una visión eminentemente optimista sobre el hombre. Empero, en un tiempo en que la ética de los valores, sobre todo en Alemania y particularmente en el pensamiento católico, había alcanzado gran expansión, no ofrece la obra, más allá de un leve apunte en la página 31 sobre el poder de cautividad que en el comportamiento del hombre puede ejercer el valor, una teoría previa sobre el fenómeno o concepto de valor sobre el que estriba. Empero, nos permitimos señalar cierta proximidad que el pensamiento de Mouroux parece evocar con la axiología scheleriana, como el carácter jerárquico, ascendente y complejo de lo real, donde todo, desde lo más elemental, es valioso, siendo lo determinante el justo reconocimiento de las cosas en valencia propia y orden jerárquico interno. No obstante, por dentro, Mouroux traza con plena consciencia y decisión las tensiones y paradojas presentes en cada plano que forman la visión cristiana del hombre y del mundo como transfondo. Tensiones fácilmente rotas en descompensaciones por todos los planos, ambigüedad general, incluida la naturaleza —lección dionisiaca, lección cristiana— por virtud de la herida del pecado de origen que desequilibra las polaridades que forman la realidad humana. Visión así dramática, agónica del hombre, dentro de un pensamiento, como decimos, preferentemente positivo por el valor intrínseco de lo real y por la posibilidad de una recomposición espiritual del hombre —en quien radica el sentido de la realidad— merced a la gracia divina; en tal sentido se dibuja en el fondo del texto una nítida trama cristocéntrica.

La exposición material es límpida, sutil, en algún momento, por mor de cierta telminología tomista, hoy para algún lector quizá de comprensión menos inmediata. En algunas cuestiones más bien de segundo orden, se percibirá cierta superación de lo expuesto que el paso del tiempo ha traído. Es enormemente incompleta la mayor parte de las citas a pie de página, que los responsables de esta nueva edición, con la debida advertencia, habrían podido completar a beneficio y utilidad del lector. No dudamos en afirmar que nos hallamos ante un texto de formato clásico, tan rigurosamente técnico en el tratamiento teórico como plétórico de sentido espiritual. Es magnífica muestra de cómo apenas se repiensa la inagotable corriente de la tradición cristiana con nuevas sensibilidades surge una obra de eminente fuerza y frescura. Pero ésa es la posibilidad y la función de los autores grandes.

Gonzalo Tejerina Arias