

2) SISTEMÁTICA

M. Bordoni - N. Ciola, *Jesús, nuestra esperanza. Ensayo de escatología en prospectiva trinitaria* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2002) 351 pp.

Los distintos elementos que componen el título de este trabajo de los profesores de la Pontificia Università Lateranense, Marcello Bordoni y Nicola Ciola, muestran ya la intención metodológica de la obra. El intento de los autores es, ante todo, sistemático; un intento de sistematizar la escatología cristiana para, desde ahí, definir su propio carácter específico y, al mismo tiempo, su presencia configuradora en toda la reflexión teológica. Pero, a pesar de esta intención fundamental, creemos que el género dentro del cual se inscribe este trabajo, los manuales escolares, determina decisivamente el resultado del mismo, y no permite la profundización crítica y analítica de la cuestión que correspondería a la propuesta que enmarca la obra. Ya en el prólogo los autores aclaran que su trabajo se encuentra dentro del curso de teología sistemática dirigido por Carlo Rochetta para las «Edizioni Dehoniane» de Bolonia, y así es calificado por ellos mismos como un «texto base» que quiere ofrecer una síntesis analítica de las principales problemáticas de la escatología cristiana. De esta forma, valoramos como algo muy positivo la propuesta sistemática desde la que plantean la síntesis de escatología que desarrollan, pero creemos que esta sistematización no llega a sus últimas consecuencias debido al tipo de trabajo desde y para el que se lleva a cabo. El libro, por tanto, aporta las claves fundamentales desde las que presentar la escatología de forma sistematizada, y esto quiere decir para los autores, determinada por la cristología y la teología trinitaria, pero como síntesis que pretende ser, dedica gran parte de sus contenidos a la exposición exegética, histórica, magisterial, litúrgica y pastoral. La obra se compone de tres partes bien diferenciadas que abarcan los siete capítulos que estructuran todo el trabajo. La primera parte está dedicada a presentar los ejes fundamentales de la renovación de la escatología. Aquí el término renovación comprende ya el intento sistematizador de los autores, y dentro de este primer bloque el capítulo que hay que destacar es el segundo, que lleva el título de «Las funciones de la escatología más allá de lo sectorial», y que en cuatro apartados aborda los dos elementos que caracterizan un trabajo sistemático a partir de un tratado teológico concreto: la repercusión de éste —en nuestro caso se trata de la escatología— sobre todo el conjunto de la teología, y el horizonte cristológico-trinitario de toda disciplina de la teología sistemática. Este capítulo, por tanto, es el que hace justicia al título de la obra. En él, por una parte, se trata la necesidad de replantear la teología sistemática en clave escatológica y se muestra la interdisciplinariedad de la escatología, y, por otra parte, se habla de restauración y reestructura-

ción del propio tratado escatológico desde el horizonte cristológico-trinitario. La segunda parte expone la fundamentación bíblica del pensamiento escatológico y el desarrollo del mismo a través de la teología patristica, medieval y moderna. Pero esta parte incluye, además, un capítulo, el cuarto, que aborda en su primera parte la escatología en perspectiva ecuménica. Nos parece muy positivo, enriquecedor y acertado que los autores hayan apostado por dedicar un bloque unitario a este tema, porque normalmente la aportación a la escatología desde la teología protestante y desde la teología ortodoxa aparecía diseminada y refundida con los capítulos dedicados a realizar un recorrido histórico-dogmático del tratado escatológico, y, por tanto, se presentaban aquellas teologías más como motivo y problema dentro del desarrollo de la escatología católica que en un intento de comprenderlas desde dentro de ellas mismas y en perspectiva unitaria. De esta forma se logra acentuar la perspectiva ecuménica a la hora de estudiar las aportaciones y los problemas fundamentales de las teologías protestante y ortodoxa y su relación con la escatología católica. Han intentado, así, los autores presentar las concepciones escatológicas protestantes, ortodoxas y católicas en sus aspectos más críticos y problemáticos para hacer destacar las diferencias, pero también, al mismo tiempo, para señalar algunos apuntes de soluciones posibles. La última parte de la obra aborda el desarrollo sistemático de la escatología cristiana en su doble dimensión: individual y colectiva. El tratamiento de los contenidos correspondientes a esta sección encuadra lo que los autores dan en llamar el «conjunto de lo sectorial» de la escatología en un contexto de historia de la salvación y en estrecha relación con las otras dimensiones esenciales de la dogmática: cristología, pneumatología, eclesiología, antropología y teología trinitaria, no olvidando que el contenido cristológico de los enunciados escatológicos es el lugar central de la esperanza cristiana. De todas las disciplinas que determinan el desarrollo de esta tercera parte es la antropología la que sirve de clave de estructuración de la misma. La antropología posibilita una triple perspectiva en el proceso escatológico de la existencia cristiana: el presente terreno en el que hunden sus raíces la experiencia anticipatoria del futuro y de su lenguaje escatológico, el horizonte de esa existencia presente considerada en su momento de paso a su definitividad en el momento de la muerte, y, por último, el horizonte definitivo del cumplimiento de esa existencia en la parusía. De esta forma creemos que los autores asumen el dato fundamental de la presencia permanente de la muerte en la existencia humana y el significado de la muerte como acto recapitulador de toda la existencia del hombre en el mundo. Recuperan el hondo sentido existencial de la muerte y su carácter dramático de auténtico encuentro del hombre consigo mismo y con Dios. Sin abandonar el horizonte cristológico-trinitario que afecta fundamentalmente a los contenidos escatológicos concretos, creemos que en esta última parte el trabajo de los dos profesores italianos apuestan por esa nueva visión antropológica de la muerte que ha caracterizado la teología del siglo xx, y que descubre en la muerte del hombre, mejor, en su carácter mortal, finito, la componente íntima de la existencia humana, reveladora como nin-

guna otra dimensión de su sentido último. Sólo la superación del peligro de la insuficiencia de la base antropológica de la escatología puede provocar una nueva reflexión teológica sobre la misma. A pesar de los límites a que está sometido un manual de teología dedicado, sobre todo, a su utilización escolar sirviendo de síntesis, la obra de Bordoni y Ciola muestra que sólo una correcta integración de la escatología en el conjunto de la teología sistemática y en la comprensión total del hombre, y sólo una presentación de la misma a partir de su determinación cristológico-trinitaria, posibilitará el desarrollo de una escatología cristiana que afecte a su vez al despliegue completo de la teología sistemática y de la comprensión cristiana del ser del hombre.

José Ramón Matito Fernández

Luis F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2002) 245 pp.

En 1998 el P. Ladaria publicó un manual de teología trinitaria titulado *El Dios vivo y verdadero* (Salamanca: Secretariado Trinitario). La presente obra se sitúa en continuidad con aquel libro, presuponiendo el estudio histórico-dogmático y sistemático desde el cual pretendía articular una síntesis coherente y lo más completa posible, y ahondando ahora en la reflexión teológica propiamente dicha y extrayendo de ella algunos aspectos fundamentales para un análisis más detenido. El autor ofrece, por tanto, su pensamiento personal sobre algunos temas centrales de la reflexión teológica sistemática sobre el misterio de Dios. Cuatro ensayos componen la obra: el primero sobre el axioma rahneriano de la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente; el segundo acerca de la relación entre trinidad de personas, con sus propiedades irrepetibles, y unidad divina; el tercero aborda algunos aspectos de la teología sistemática reciente sobre Dios Padre; y, por último, estudia la relación entre cristología y pneumatología. Todos estos temas son objeto de debate en la teología actual, y Ladaria desarrolla sus reflexiones personales en torno a ellos en diálogo con autores contemporáneos que ha determinado de modo decisivo la discusión teológica acerca de los problemas trinitarios que trata en su obra. El llamado axioma fundamental de la teología trinitaria de Karl Rahner es analizado en este primer apartado de la obra de Ladaria a la luz del eco que se hizo de él la Comisión Teológica Internacional en el documento *Teología Cristología. Antropología*, del año 1981¹, que asume la intención fundamental del teólogo alemán mostrando que la «economía» es el único camino para el conocimiento de la «teología», y que

1 Comisión Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», en: Id., *Documentos*, Madrid: BAC, 1998, 243-264.

sólo a través de la revelación de Cristo tenemos un verdadero acceso a la «teología». «La Trinidad inmanente es la Trinidad económica, y viceversa»² muestra que dada la realidad de la revelación y de la comunicación que Dios hace de sí mismo en el acontecimiento de Cristo, debemos pensar que esta revelación nos remite a la Trinidad inmanente, corresponde realmente a ella. El análisis que Ladaria hace de este enunciado a partir de las reflexiones sobre él contenidas en el documento de la Comisión Teológica Internacional se centran en la segunda parte del mismo, a saber, en el «y viceversa», que ha sido el punto que más controversia ha causado dentro y fuera de la teología católica, pues se veía en esta afirmación -la identificación absoluta de la Trinidad inmanente con la Trinidad económica- el peligro de limitar de alguna forma el ser de Dios, y, además, la gratuitidad y libertad de su actuación salvífica. Ladaria invita a una interpretación prudente de la segunda parte del axioma rahneriano, pero no el rechazo, porque en último término la Trinidad inmanente se ha comunicado absoluta y definitivamente en el acontecimiento de Jesucristo. Ambas partes del axioma remiten la una a la otra, se sostienen mutuamente, si bien matizando el *es* de la proposición en su segunda parte: el ser trinitario de Dios se nos revela en la economía de la salvación y no se constituye en ella. Por ello Ladaria apunta que quizá sería mejor hablar de «correspondencia» que de simple «identidad» a la hora de explicar que la revelación del Dios cristiano es la revelación del Dios uno y trino.

En el segundo artículo del libro el autor estudia la cuestión de la persona divina como concepto, y de las personas divinas como articulación trinitaria de aquel concepto en la vida divina. La reflexión discurre en torno al misterio de la comunión entre las divinas personas como un aspecto fundamental en la aproximación al tema de la unidad y de la trinidad en Dios, pues ha sido la relación entre las personas la que ha iluminado decisivamente la articulación de la unidad y la trinidad divinas. El estudio consiste fundamentalmente en una exposición histórico-teológica sobre el tema, recogiendo las aportaciones principales al mismo por parte de los concilios, la patrística, la Edad Media y la teología del siglo xx. En el penúltimo apartado del estudio se hace eco de las nuevas formulaciones dentro de la teología católica que quieren responder a problemas que no se plantearon en los términos con los que surgen en la actualidad, pero Ladaria habla de consenso común para referirse a la aceptación general que las afirmaciones clásicas del dogma trinitario encuentran en la teología contemporánea, afirmaciones que insisten en que las tres personas divinas tienen en común todo lo que se dice de Dios en sí mismo, y que cada una de ellas es el único Dios verdadero, pleno y perfecto.

El tercer apartado de la obra es una prolongación del segundo, siendo una aplicación sistemática de las afirmaciones defendidas en aquél en la primera persona de la Trinidad, en el Padre. Los temas tratados en el

2 K. Rahner, «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», en: Id., *Escritos de teología IV*, Madrid: Taurus, 1961, 105-136; cita en 117.

capítulo anterior encuentran aquí no sólo su continuación, sino también su fundamento. Pero como el título de padre no puede ser de ningún modo sin la referencia constituyente a un hijo, la exposición de esta cuestión en la teología trinitaria tendrá que referirse necesariamente a la relación constitutiva del Padre para con el Hijo, y, al hablar de trinidad, también para con el Espíritu Santo. Estas relaciones intratrinitarias son abordadas por Ladaria a partir de las aportaciones emblemáticas de la mejor teología trinitaria del siglo xx. En un último punto el autor vuelve sobre sus pasos y afronta de nuevo el problema de la relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, pero esta vez desde el tema que ahora desarrolla, la persona del Padre, y desde la particular apuesta interpretativa de Hans Urs von Balthasar, para el cual sólo desde la kénosis intratrinitaria, esto es, el vaciamiento de sí del Hijo, puede entenderse correctamente y sin riesgos reduccionistas la distinción y la correspondencia de Trinidad inmanente y Trinidad económica. Cristología, soteriología y misterio trinitario confluyen así en una de las propuestas teológicas más acabadas y novedosas del siglo pasado: el vaciamiento de Cristo en la encarnación tiene su condición de posibilidad en la vida interna de Dios. Pero Ladaria se suma aquí a la crítica de González de Cardedal³ cuando afirma que la forma histórica que el amor adopta en la kénosis del Hijo tiene su razón de ser y su condición de posibilidad en la Trinidad misma, pero no es la reproducción temporal de la forma eterna del amor, que la existencia encarnada del Hijo conlleva elementos únicos e irrepetibles también respecto de la vida trinitaria, y esto es necesario para tomar absolutamente en serio la existencia humana histórica y la real encarnación del Hijo.

Por último, y siguiendo el mismo esquema metodológico que ha traído a lo largo de los otros tres ensayos, el cuarto trabajo de esta obra aborda la cuestión de la pneumatología. Aquí Ladaria vuelve a prestar especial atención a Balthasar, en este caso concreto a su teoría de la «inversión trinitaria». El autor termina este apartado explicando que sólo el Espíritu Santo posibilita que la Trinidad se entienda en clave de comunión personal, al ser el Espíritu Santo el amor con el que se aman el Padre y el Hijo (cada uno según la propiedad personal de su amor) y por el que hacen llegar su amor al mundo y al hombre.

El autor concluye recapitulando el principio desde el que ha querido exponer cada uno de los cuatro estudios: la relación y referencia constitutiva entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, y por ello afirma que la teología del Dios uno y trino se funda exclusivamente en la economía de la salvación, la cual, a su vez, sólo puede ser fruto del amor y la libertad absolutas propias de la vida divina. Por eso la actuación salvífica de Dios nos remite a su misterio, pero no lo agota. La tensión que contiene el axioma fundamental que Rahner dedujo del misterio trinitario no puede ser disuelta en aras de la simplificación: Dios es libre para amar,

3 O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid: BAC 2001, 397-398.

para darse plenamente al hombre, pero su actuación para llevar a cabo esto le «afecta» en lo más íntimo de su ser, esto es, en sus relaciones trinitarias constitutivas.

José Ramón Matito

Carlo Rocchetta, *Los sacramentos de la fe. Estudio de teología bíblica de los sacramentos como «eventos de salvación» en el tiempo de la Iglesia* (2 vols.): 1. *Sacramentología bíblica fundamental*. 2. *Sacramentología bíblica especial* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2002) 282 y 382 pp.

La traducción de esta gran obra, que aúna teología bíblica y reflexión sistemática en el desarrollo de una teología sacramental, está hecha sobre la octava edición del original italiano del año 1997, siendo su primera edición del año 1982. Este trabajo pretende ser, en palabras del autor, una teología bíblica de los sacramentos, que responda y presente la fe de la Iglesia en su dimensión práctica y que la refleje en línea con la tradición catecumenal antigua y con las grandes catequesis mistagógicas. Este estudio de sacramentología narrativa está realizado en la perspectiva de la estética teológica y quiere releer la economía de los sacramentos de la Iglesia en el contexto de la historia salvífica y, concretamente, de las acciones llevadas a cabo por Dios en ella. La obra ha sido objeto de varias reelaboraciones, y la última revisión la hizo el autor sobre la séptima edición, que se repetiría en la octava, a la cual se corresponden los dos volúmenes traducidos al castellano.

El autor presenta los sacramentos como los grandes acontecimientos de la salvación, que prolongan en la Iglesia la actuación de Dios reflejada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y en perspectiva bíblica y sistemática desarrolla una teología sacramental que muestra los sacramentos como los acontecimientos fundamentales de la existencia cristiana individual y eclesial. En este sentido Carlo Rocchetta se sitúa en continuidad con la preocupación metodológica propia de la teología sistemática del siglo xx de presentar los tratados teológicos en un contexto más unitario y en torno a claves omnicomprendivas y esenciales para la fe cristiana y para la reflexión teológica. Desde esta intención más general el autor pretende redescubrir la teología sacramental desde una nueva perspectiva, en el marco específico del *mysterium salutis* y de la sacramentalidad fundamental de Cristo y de la Iglesia.

Además, la obra se enmarca dentro del género narrativo. Así, estamos ante una teología sacramental narrativa, que, a partir de la estructura narrativa de la revelación, pretende superar el empobrecimiento de la teología sacramental al haber perdido ésta su capacidad de narrar la historia de la salvación. Su teología de los sacramentos narra para poder

reflexionar teológicamente sobre los contenidos de su narración, para desarrollar sus implicaciones, logrando de esta forma, a nuestro parecer, una síntesis doctrinal más rica y articulada. El subtítulo de la obra describe plenamente esta intención: estudio de teología bíblica de los sacramentos como «eventos de salvación» en el tiempo de la Iglesia. En este trabajo el autor ha logrado hacer confluír al unísono la dimensión estética, ética y dramática de la historia de la salvación, y, como buen ensayo sistemático, apunta a que la entera reflexión teológica reciba un impulso esencial de reestructuración y de renovación al recuperar los sacramentos como frutos de la gracia divina que constituyen la existencia del creyente y de toda la Iglesia.

El primer volumen es caracterizado como sacramentología bíblica fundamental, y tiene como finalidad poner de relieve la perspectiva teológica que considera que los sacramentos representan los eventos fundamentales de la salvación en el tiempo de la Iglesia. Este objetivo es desarrollado a través de cinco capítulos, que contienen la idea fundamental de que los sacramentos son continuaciones de los grandes acontecimientos salvíficos del Antiguo y del Nuevo Testamento —de ahí la perspectiva bíblica englobante y articuladora de toda la obra— y preanuncian los eventos escatológicos de la parusía final. El volumen profundiza los cinco contenidos que el autor considera esenciales de la teología bíblica: la conexión historia-salvación; la noción de evento de salvación; su tipología; la correspondencia entre los grandes eventos de la historia de la salvación y los sacramentos de la Iglesia; y el concepto bíblico de «memoria» como actualización de los eventos salvíficos en el hoy de las celebraciones sacramentales. Según dijimos anteriormente, todo ello desde la metodología propia de la teología narrativa, particularmente notoria sobre todo en el capítulo tercero, que aborda la tipología de los acontecimientos de la salvación. La conclusión final reúne teología sacramental, antropología y eclesiología, y muestra las relaciones que subsisten entre los sacramentos de la fe y la existencia cristiana, a partir de la dependencia y la integración entre sacramentos y moral, liturgia, misión y caridad. Este primer volumen logra así una sacramentología bíblica configurada como una *oikonomía* de los eventos de la salvación realizados por Dios a favor de la humanidad, y que por ella Dios realiza en el mundo su voluntad salvífica desplegándola en la comunidad creyente.

El segundo volumen presenta cada uno de los sacramentos en una línea coherente con la propuesta metodológica del autor: la perspectiva bíblico-narrativa elaborada en el primer volumen encuentra aquí su eco y su plasmación concreta, y es aplicada a la teología de cada sacramento. La obra continúa así en el ámbito de la perspectiva bíblica y evoca los siete sacramentos de la Iglesia a la luz de la historia de la salvación y de su actuación litúrgica. Muy interesante resulta a nuestro juicio la síntesis teológica con que concluye cada capítulo dedicado a cada uno de los sacramentos, allí verifica los contenidos esenciales de cada sacramento en el marco de unidad y sistematización en el que está inscrita toda la obra.

En definitiva, nos encontramos ante una gran obra de teología sistemática guiada por la sacramentología bíblica. El lector encontrará en estos dos volúmenes una relectura bíblica de los sacramentos realizada a la luz de la historia salvífica y de la reflexión teológica. Se trata de un gran ejemplo de teología narrativa en el que no falta la rigurosa fundamentación bíblica, la tarea crítica de la teología fundamental, la determinación cristológico-eclesiológica de la realidad sacramental y su enraizamiento antropológico.

José Ramón Matito

M. E. Barrios Prieto, *Antropologia teologica. Temi principali di antropologia teologica usando un metodo di 'correlazione' a partire dalle opere di John Macquarrie* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1998) 412 pp.

El libro que nos disponemos a recensionar es una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma bajo la dirección del profesor John O'Donnell. Según se nos hace saber, dicha tesis ha sido elaborada parte en Roma y parte en los EE.UU., donde el autor pudo consultar las obras de J. Macquarrie, teólogo escocés, con quien ya había tenido ocasión de entrar en contacto antes. Si lo que entonces le interesó fundamentalmente fue la cristología, ahora, en cambio, es la antropología teológica, de la que estudiará los temas más importantes utilizando un método de 'correlación', esto es, «buscando una iluminación recíproca entre la teología filosófica, por una parte, y el lenguaje de la Escritura y de la Tradición, por otra» (p. 10). La ventaja de dicho método radica en que ofrece la posibilidad de que tanto el discurso filosófico como el teológico, manteniendo su autonomía, se comuniquen entre sí.

La obra se divide en tres partes. En la primera, que es la más amplia, se expone el pensamiento filosófico-teológico de John Macquarrie. Para ello se considera imprescindible el estudio de una serie de nociones básicas tales como evolución emergente, naturaleza, el concepto de persona, el hombre como microcosmos y como unidad psicósomática. Esto hecho, se presenta un resumen de la analítica existencial heideggeriana, que constituye algo así como el horizonte de comprensión de los escritos de Macquarrie. Es sabido que éste consideraba la filosofía heideggeriana como «una de las tentativas más importantes de nuestro siglo en la exploración y reivindicación de las dimensiones espirituales de la vida humana frente a los peligros que la amenazan» (p. 55). En opinión de Macquarrie, la filosofía heideggeriana lleva a cabo un análisis tan profundo de la existencia que no debiera desaprovechar la teología. Él, al menos, está convencido del beneficio que supondría para la teología el acercamiento al

existencialismo. Ésta es la razón de que aquí se dedique tanto espacio a la analítica existencial heideggeriana, pues de otra manera no se comprendería bien el pensamiento de Macquarrie.

Pero, puesto que de lo que se trata es de establecer un diálogo entre la existencia humana —en los términos en los que lo hace la filosofía— y los símbolos de la revelación cristiana, el paso siguiente será preguntarse por el lugar que en la vida humana ocupa la experiencia religiosa y la revelación. Y la mejor forma de dar respuesta a esta pregunta sería mediante un acercamiento fenomenológico que, enfatizando el aspecto emotivo de la experiencia religiosa —al estilo de Schleiermacher—, haga ver que lo que en ella se revela es el Ser mismo, que no es distinto del Ser santo. Ahora bien, dado que se trata de una experiencia difícilmente expresable en palabras, habrá que acudir al lenguaje mitológico, analógico y paradójico para dar cuenta de la misma.

Por la estrecha relación existente entre cristología y antropología, en la segunda parte se expone el pensamiento cristológico de Macquarrie, destacando el carácter dinámico que para él tiene la encarnación así como lo que denomina «intención-guía» de la definición de Calcedonia que ha de mantenerse. La pregunta es si en esta empresa tan laudable como, en ocasiones, arriesgada de entrar en diálogo con la mentalidad moderna se salvaguardan lo que son principios irrenunciables o, por el contrario, se sucumbe a un tentador liberalismo denunciado ya en su día por el cardenal Newman como 'principio antidogmático'.

La tercera parte es un intento de aproximación a los temas fundamentales de la antropología teológica utilizando el método de 'correlación'. No se trata de decir todo lo que se podría decir, sino de iluminar algunas nociones de la antropología teológica, relacionando dos tipos de lenguaje: el existencial-ontológico y el simbólico. Las nociones escogidas son: la creación, el hombre en cuanto pecador, la cuestión de la gracia y el problema escatológico. Partiendo de lo que el lenguaje existencial-ontológico afirma sobre el hombre, se hace una propuesta de síntesis correlativa que, según el caso, intenta explicar la doctrina cristiana sobre la creación, el pecado, la gracia o la consumación.

Como conclusión, piensa el autor que el método de 'correlación' puede ser de gran utilidad para la teología, aunque señala que no está exento de un cierto subjetivismo que relativiza las afirmaciones de la fe y reduce la teología a una analítica existencial. Haber apuntado esto, es mérito de Manuel Enrique Barrios Prieto, quien, sin embargo, no oculta la admiración que siente hacia John Macquarrie tanto por lo aprendido como por los estímulos de él recibidos para seguir avanzando en la difícil y apasionante tarea de aclarar lo que significa ser hombre a la luz de la revelación.

J. García Rojo

J. M. Garrigues, *Dios sin idea del mal* (Pamplona: Eunsa 2000) 214 pp.

Miembro de la Congregación de los Hermanos de San Juan y profesor de Teología en Rimont (Francia), Juan Miguel Garrigues fue asimismo miembro de la Pontificia Comisión para la preparación del Gran Jubileo del año 2000. Autor de varios libros, el que ahora presentamos reproduce en la cubierta dos imágenes (el «Cristo escarnecido» de fra Angélico y la «Trinidad» de Andrés Roublev) que expresan el misterio de la inocencia de Dios. ¿Cómo se sitúa Dios frente al mal? En el prefacio, el arzobispo de Viena, cardenal Christoph Schönborn, afirma que «después de tantas tentativas de 'teodicea' que, con resultado más o menos feliz, intentaban de manera racional y filosófica 'disculpar' a Dios frente a la presencia del mal en el mundo, mal que parece negar la bondad de Dios, se observa en nuestros días una tendencia hacia una 'teodicea' inversa, que intenta justificar a Dios frente al mal, atribuyéndole el sufrimiento a través de la posibilidad e incluso del hecho de padecer el mal y el pecado» (p. 13). El problema radica en saber qué ha de entenderse por mal y si su sentido se agota en lo que nosotros percibimos como tal. Desde luego, no podemos considerar el mal sino a través de nuestra sensibilidad; ahora bien, hacer de ella un criterio absoluto no deja de tener sus riesgos. Por eso parece oportuno, y hasta necesario, tener en cuenta también el criterio de la fe y de la reflexión teológica. En concreto el autor trata de explicar la frase que santo Tomás dejó estampada en la *Suma Teológica*: «Dios no tiene idea del mal» (I.^a, q.15, a.3, ad 1).

En la primera parte del libro, que lleva por título *El misterio: la inocente bondad del designio creador del Padre*, se señala que el designio de Dios respecto al hombre es un designio de adopción: desde antes de la creación estamos llamados a ser hijos. Según eso, el misterio de nuestra existencia es fundamentalmente un misterio de amor. Sin embargo, con demasiada frecuencia se perciben rasgos de infantilismo en quienes profesan su fe en un Dios que es 'padre' y 'omnipotente'. Por ello se hace necesario purificar las nociones de 'paternidad' y 'omnipotencia', a fin de que emerja el rostro de Dios. «El testimonio del cristiano consiste en enseñar al mundo que la omnipotencia de Dios reside enteramente en su paternidad» (p. 40), una paternidad que asume y respeta nuestra libertad.

Dios nos ha creado para adoptarnos como hijos. La creación es el primer acto de ese designio de adopción. «Dios ha querido que esa misma relación de amor paternal que Él mantiene con su Hijo en el Espíritu sea comunicada por gracia fuera de Él, que sea fecunda hasta el punto de sacar de la nada una creación» (p. 47). Es lo que bellamente canta san Pablo al comienzo de la carta a los Efesios: «Dios nos ha destinado, por pura gracia, a ser hijos antes de habernos creado». Y en este designio Dios no prevé el mal, no tiene idea del mal. El mal no entra en los planes de Dios, cuya mirada es fuente de vida y bendición. Así pues, Dios ni quiere el mal ni

tiene idea de él, ya que le es ontológicamente extraño. Mientras el mal es falta de ser, Dios es el Ser por antonomasia.

Según el episodio de la zarza ardiente, Dios, que es fuego inextinguible, nos llama a participar de su misma vida. Éste es el designio bondadoso de Dios. Y este designio, que no es otro sino el de la adopción filial, tenía que realizarse en Cristo, ya que es sólo mediante la identificación con el Hijo como podremos entrar en la vida trinitaria. Según esto, y en contra de ciertas interpretaciones del *Exultet* de Pascua, sería falso pensar que el pecado nos ha merecido al Redentor, lo que podría sugerir que el inicial designio de Dios no sería lo suficientemente generoso como para darnos a su Hijo. Evidentemente, resulta imposible adivinar lo que hubiera ocurrido si el hombre no hubiera pecado. En todo caso, lo que no se puede decir es que el pecado (mal) habría obligado a Dios a ser más generoso de lo proyectado en un principio. «Esto sería ultrajar la inocencia absoluta y la bendición adoptiva de Dios Padre que sólo es Amor» (p. 95). Por amor, y nada más que por amor, Dios destina al hombre a la vida de comunión con él. Éste es el designio divino, un designio que coloca a Dios en una situación de extrema vulnerabilidad como, de manera conmovedora, expresan Is 49, 14-16, y Zac 2, 12.

En otro pasaje bíblico se dice que los ojos de Dios son demasiado limpios para ver el mal (cf. Hab 1, 13). ¿Significa esto que el mal no existe? En la segunda parte, titulada *La economía del misterio: la realización del designio bondadoso a través de las contradicciones del mal*, se atiende a esta pregunta subrayando que Dios no permite el mal; permite —porque es Padre bueno— la libertad que puede causarlo. A este respecto, la parábola del hijo pródigo es, según Garrigues, una buena interpretación del pecado original. En lugar del todo que el Padre quería darle, el hijo pide la parte de la herencia, que fue a disfrutar lejos de la casa paterna. Entonces comenzó su ruina y perdición. El reverso lo tenemos en Cristo, segundo Adán, quien «existiendo en la forma de Dios no consideró como presa el ser igual a Dios» (Filp 2, 6): en lugar de apoderarse de la herencia se despoja de sí mismo, haciéndose igual a los hombres, de manera que «los llamados reciban por Cristo la herencia de los siglos» (Heb 9, 15). A través de Cristo, que es el sí de Dios a las promesas, se nos da la herencia de la creación.

Hay que advertir que la primera edición francesa (1982) constaba sólo de dos partes. Las críticas de que fue objeto hizo necesario una tercera, titulada *La inteligencia del misterio: saber odiar el absurdo y adorar el misterio*, en la que, apoyado en el matrimonio Maritain y el cardenal Charles Journet, el autor se reafirma en la tesis de la absoluta inocencia de Dios, rindiendo homenaje de paso al P. Francisco Marín-Sola, injustamente atacado por una escolástica obtusa e intransigente como en otro tiempo lo fuera Bartolomé Carranza. ¡Eran otros tiempos! En éstos que corren se ha puesto de manifiesto que «el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien al misterio pascual» (*Gaudium et Spes*, 22).

En definitiva, ante nosotros un libro, en ocasiones muy sugestivo, que aborda un tema siempre actual; un libro que es resultado de la reflexión teológica y de la mirada contemplativa.

J. García Rojo

J. Laffitte, *El perdón transfigurado* (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias 1999) 308 pp.

Ante la dificultad humana de perdonar y ante el descenso en la práctica del sacramento de la reconciliación, el autor, miembro de la comunidad del Emmanuel y profesor de Ética en el Instituto Juan Pablo II, en Roma, quiere ofrecernos una visión unificada del perdón en tres partes o etapas desde una doble perspectiva: la antropológica y la teológica.

Desde lo que es un análisis antropológico, se comienza por constatar, en la primera parte, que la ofensa separa, mientras que el perdón reconcilia. La pregunta inmediata es si esto tiene que ver algo con la finitud humana. Ante pregunta tan incisiva el autor emprende el estudio de la finitud en autores clásicos y modernos así como de las diferentes clases de ofensas (corporales, psicológicas, intelectuales, morales, espirituales), destacando que la verdadera naturaleza y alcance de la ofensa se capta cuando se tiene en cuenta la dignidad de la persona y las condiciones del perdón adecuado. De todos modos no es fácil traducir en palabras esa experiencia (la de la ofensa) que separa a los hombres creando hostilidad entre ellos. Al referirse a ella los autores hablan de remordimiento, sentimiento de culpa, conciencia y confesión de la falta, petición de perdón. El capítulo tercero de esta primera parte trata, precisamente, del perdón y sus facultades, haciendo ver la complejidad del acto de perdonar. Perdonar es, desde luego, un acto voluntario; pero ¿es igualmente un acto inteligente o va más allá de lo comprensible?; ¿hasta qué punto el olvido es requisito para el perdón y hasta qué punto éste se basa en la anámnesis?; ¿la demanda de perdón no pone en entredicho el orden de la justicia?; ¿cómo perdonar después de lo sucedido en Auschwitz, Yugoslavia, Ruanda..., y tantos y tantos lugares en los que se han cometido crímenes horribles? A la vista de todo eso, algunos sostendrán que perdonar es un escándalo, una humillación, un contrasentido. Otros, en cambio —y ésa es la tesis que aquí se defiende—, opinan que perdonar es un acto específicamente humano, lo cual no deja de plantear importantes interrogantes, como el relativo a su inteligibilidad. Concediendo, en efecto, que no es fácil explicar la inteligibilidad del perdón, Jean Laffitte manifiesta que cuando éste se produce tiene lugar un efecto liberador e iluminador que facilita el acceso al otro a través de la relación interpersonal.

Ahora, ya en la segunda parte, la pregunta es si el perdón humano tiene la última palabra o, más bien, hay que apelar a una instancia

suprahumana, a un absoluto superior, capaz de otorgar la salvación. Y la respuesta es que en Cristo Dios ofrece al hombre gratuitamente la salvación. La novedad radical del perdón anunciado y realizado por Cristo consiste en que se ofrece a todos sin excepción, y muy especialmente a quienes más lo necesitan: los pecadores. Las parábolas de la misericordia sirven para poner de relieve el perdón inagotable de Dios. Jesús, que predica el amor de Dios, Padre misericordioso, y perdona los pecados de quienes se adhieren a él con fe, concede también el perdón a sus perseguidores, dando cumplimiento a lo que había recomendado a sus discípulos: amad a vuestros enemigos, orad por los que os persiguen.

Si perdonando Cristo lleva a cabo la reconciliación de los hombres, la Iglesia, continuadora de la obra de Cristo, no tiene otra alternativa sino la de ser espacio e instrumento de salvación divina. Para entender cómo sea esto, en la tercera parte se estudia el perdón en la vida del hombre justificado. La experiencia que, como justificados, tuvieron los primeros testigos de Jesús fue la de un perdón acogido. Se trata de una experiencia singular, llamada a convertirse en paradigma de toda experiencia cristiana, en el centro de la cual se sitúa la conversión. De ello son un buen ejemplo las conversiones de Pablo y Agustín. «Las dos experiencias de Pablo y Agustín son paradigmáticas no sólo de la irrupción de la trascendencia divina en una vida humana, sino de su traducción en la vida del convertido» (p. 210). El encuentro con Cristo resucitado proporciona al convertido/justificado el sentido del pecado y le incita a emprender un proceso de transformación interior en sintonía con la Iglesia, administradora del sacramento de la reconciliación a favor de los hombres.

Desde la sola perspectiva humana, perdonar siempre será algo muy difícil. Ahora bien, a la luz de la enseñanza y vida de Cristo hay que convenir que el perdón pertenece a la entraña del mensaje cristiano, de modo que el que ha sido perdonado por Dios ha de ser capaz de perdonar a su hermano. Se trata de poner en práctica el evangelio de la misericordia, tarea a la que son convocados los cristianos y a la que estimula este libro que se cierra con una amplia bibliografía sobre el tema.

J. García Rojo

P. O'Callaghan, *Fides Christi: the justification debate* (Dublin: Four Courts Press 1997), 285 pp.

En la primavera de 1997, la Comisión Mixta, formada por teólogos católicos y luteranos, concluía sus trabajos con la elaboración de un importante documento que, antes de ser firmado, debía de ser revisado por las respectivas instancias superiores. La firma de dicho documento, que se conoce como *Declaración Conjunta sobre la Justificación*, tuvo lugar el 31 de octubre de 1999 en la ciudad de Augsburgo, no sin haber tenido que salvar antes grandes obstáculos.

El libro que presentamos, resultado de varios años de investigación en el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz (Roma) y de un simposio sobre la justificación organizado en la misma Universidad, pretende dar cuenta del debate surgido en torno a la justificación y de sus implicaciones.

Después de varios siglos de enfrentamiento, piensan muchos que ha llegado la hora de abordar en profundidad un tema cuyas repercusiones se hacen sentir en la vida de la Iglesia. Para ello, aquí, se estudia, en primer lugar, la justificación desde una perspectiva histórica: se toma como punto de partida la reflexión y contribución que sobre la justificación hizo Lutero contrastándola con la que en su día realizara el Concilio de Trento. Si, momentáneamente, el debate quedó zanjado, los nuevos aires que acompañaron la celebración del Concilio Vaticano II propiciaron el acercamiento entre católicos y luteranos, de lo que son buena prueba los trabajos llevados a cabo en común, sin los cuales difícilmente sería pensable la solemne firma a la que antes nos hemos referido.

La doctrina de la justificación es, según Lutero, quintaesencia del evangelio, principio crítico que ha de guiar la vida de la Iglesia. Con todo, no deja de ser llamativo que desde muy pronto dicha doctrina fuera objeto de interpretaciones tan diversas como las que hicieron, entre otros, los 'Schwärmer', Melancton o Andreas Osiander. No obstante, el impacto de Lutero y de su doctrina sobre la justificación fue tan grande que obligó a la Iglesia católica a que se pronunciara oficialmente sobre el asunto. Lo hizo el 13 de enero de 1547 a través de un texto que sería el punto de llegada y de partida para la comprensión de la doctrina de la justificación. Un texto —como es el Decreto sobre la Justificación— muy trabajado y comedido que, de haberse emitido treinta años antes, podría haber evitado —en opinión de A. Harnack— el cisma.

Ahora la gran cuestión es si la visión de Trento es compatible con la teología de Lutero y con el luteranismo actual. Ésta es la preocupación de fondo que ha estado presente en quienes han participado en los encuentros ecuménicos y —como prueba de buena voluntad— han suscrito diversos acuerdos. Aunque la incidencia de tales acuerdos no se ha correspondido con las expectativas suscitadas, no por eso carecen de valor. Más bien forman parte de un legado reciente que abren nuevas perspectivas de futuro.

La segunda parte del libro trata, precisamente, de las nuevas perspectivas de la justificación, haciendo ver que si en el siglo XVI la justificación fue en verdad *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, hoy, por el contrario, se ha vuelto un tema irrelevante para muchos creyentes. ¿A qué es debido este cambio tan radical? Probablemente son varios los factores que están detrás de dicho cambio. Uno de ellos sería la reciente interpretación teológica de la doctrina de la justificación paulina. A tenor de los estudios de A. Schweitzer, P. Wernle y W. Wrede el interés de dicha doctrina es primordialmente histórico, puesto que no sería más que el reflejo de la polémica que mantuvo Pablo con los judíos. De ser esto cierto, estaríamos ante lo que H. J. Schoeps llama la «de-luteranización de

Pablo». De hecho, autores como Barth, Bultmann, Tillich y Ebeling se han pronunciado sobre la necesidad de interpretar la doctrina de la justificación de acuerdo con las circunstancias actuales que son muy distintas de las de Lutero. Una nueva interpretación es lo que, tal vez, podría permitir presentar la doctrina de la justificación como clave de antropología cristiana. El autor lo intenta en el último capítulo, prestando especial atención a dos importantes documentos: *Justification by faith* (1984) y *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* (1986), sin silenciar las tensiones existentes entre católicos y luteranos.

El mensaje de la justificación es, de luego, esencial a la vida cristiana, si bien católicos y luteranos disienten sobre su doctrina. ¿Cómo integrar mensaje y doctrina de la justificación? Es de alabar los distintos acuerdos alcanzados en el diálogo ecuménico. Pero eso no basta, y no basta porque —según el autor— un acuerdo formal carece de sentido si no está sostenido por un acuerdo material. En consecuencia, para poder alcanzar un acuerdo tal, es decir, que lo sea tanto a nivel formal como material, «se hace necesario reflexionar sobre los elementos comunes del evangelio cristiano en el que se han fundado simultáneamente el mensaje y la doctrina de la justificación» (p. 242). Lo que, en otros términos, significa que habrá que repensar la justificación a la luz de la eclesiología, de la cristología y de la antropología.

J. García Rojo

F. Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria* (Pamplona: Eunsa 2000) 355 pp.

El libro de Fernando Ocáriz, quien, además de profesor de Teología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), es consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe, recoge una serie de artículos publicados entre 1974 y 1995, que tienen en común afrontar los temas desde una perspectiva dogmático-especulativa.

En el prólogo el cardenal Ratzinger señala que núcleo de la antropología cristiana es la idea de participación en la vida divina. Dicha participación —que sólo al final de los tiempos alcanzará su culminación— se ha realizado de forma eminente en Jesucristo al asumir la naturaleza humana, y se realiza también, de modo diverso, en cada uno de los miembros de la Iglesia. Es la dinámica de la divinización que se opera no al margen o en contra de la libertad de la criatura, sino basándose en ella. El camino hacia la santidad es el camino hacia la gozosa libertad de los hijos de Dios. Es mérito del presente volumen recordar esto, como lo es asimismo haber puesto de relieve la necesidad de un horizonte metafísico, ya que «la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica» (*Fides et Ratio*, 83). Si se prescinde de dicha mediación no se

conseguirá ir más allá del puro análisis de la experiencia religiosa. El trabajo teológico, en cambio, superando las estrecheces del racionalismo, ha de favorecer una actitud contemplativa y silenciosa ante el misterio de Dios y ante el misterio de nuestra vida en él. Así es como procedieron los santos. De forma particular, el autor se fija en san Josemaría Escrivá de Balaguer, cuyas enseñanzas han inspirado muchas páginas de este libro dividido en cuatro partes.

La primera parte, que lleva por título *Creación y dignidad personal del hombre*, aborda, primeramente, cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación, tales como la dependencia, la semejanza y la ordenación última del hombre a Dios, para, en un segundo momento, desarrollar el tema de la dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre. Siguiendo al Concilio Vaticano II se afirma que Dios ha querido al hombre por sí mismo (cf. GS 24). Con ello se indica que el fundamento de la persona humana radica en Dios, a cuya imagen ha sido creado el hombre. Es ésta una afirmación primordial de la antropología cristiana, si bien, por otra parte, la noción de persona no ha sido comprendida por todos de la misma manera a lo largo de la historia. Pero, más allá de las diferencias, la persona humana, en cuanto dotada de libertad, trasciende el mundo de las cosas y de las criaturas irracionales. Citando a Escrivá de Balaguer se dice que al crearnos Dios ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Para nosotros ha querido una historia hecha de decisiones. Sobre esta base, la osadía cristiana consiste en afirmar que Dios nos ha creado para ser hijos.

A este tema se dedica la segunda parte titulada *Filiación divina en Cristo*, haciendo notar que entre nuestra adopción filial y el misterio de la Trinidad existe una estrecha relación, como muestra la obra de santo Tomás, para quien la idea de 'participación' es clave a la hora de estudiar el misterio del sobrenatural. Si, por un lado, la participación expresa nuestra radical dependencia respecto a Dios cuya presencia funda nuestro ser y obrar, por otro, tal participación es participación de la divinidad en cuanto tal. Si antes de la creación del mundo Dios nos predestinó a ser hijos en el Hijo (cf. Ef 1, 3-14), el Concilio Vaticano II ha recordado que los seguidores de Cristo, hechos hijos de Dios por el bautismo, han sido llamados por Él a participar de la naturaleza divina (cf. LG 40). ¡Misteriosa realidad la de nuestra participación en la naturaleza divina! En todo caso dicha participación tiene un contenido esencialmente trinitario que se puede expresar diciendo que «por la elevación sobrenatural somos constituidos hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu» (p. 90). Santo Tomás concibe dicha elevación sobrenatural como una nueva creación, cuya novedad radica en el modo de ser: por gracia los hombres son hechos deiformes o dioses por participación.

Un capítulo de esta sección se dedica al estudio de la gracia en un autor, cuyo pensamiento —a juicio de Ocariz— debería ser ampliado y continuado: Mathias J. Scheeben. En él la teología de la gracia ocupa un lugar central, de modo que, siguiendo a los santos Padres y a la mejor tradición

escolástica, proclamó la necesidad de resaltar debidamente la esencia sobrenatural del cristianismo. Su contribución fue importante para llevar a cabo una tarea que todavía hoy sigue siendo actual, porque actual es siempre el tema de la gracia, como la tentación de reducir el cristianismo a simple humanismo. A través de la caridad el cristianismo discurre hacia la plenitud del amor a impulsos del Espíritu Santo. Mención especial merece aquí la que fuera a un tiempo virgen y madre: María. Por obra del Espíritu Santo, ella fue madre del Redentor y fue también la llena de gracia. Con lo cual se pone de manifiesto que entre la plenitud de gracia y la Encarnación del Verbo existe una peculiar relación. Asociada de modo admirable al misterio del Hijo, María es además madre espiritual de todos los hombres, sobre quienes ejerce una mediación materna en comunión con la mediación de Cristo.

El título de la tercera parte reza *Vida de los hijos de Dios*. Es la parte más extensa con una temática dispersa, lo cual no significa que sea menos interesante. Desde luego nos parece importante el primer trabajo aquí recogido dedicado al estudio de la filiación divina en Escrivá de Balaguer, donde se deja claro que la filiación divina fue una constante en la vida y enseñanza del fundador del Opus Dei. Él estaba convencido de que la santidad es accesible a todo hombre, y aquí F. Ocáriz se limita a comentar un texto del año 1931, en el que Dios grabó en el alma de Josemaría Escrivá el conocimiento y el sentimiento de la filiación divina. A la luz de la filiación divina se ilumina el trabajo y la oración, la propia debilidad y la misma muerte. La filiación divina es una grandeza incomparable que, sin embargo, hay que acoger con humildad. Hay que aprender a ser como niños para llegar a ser hijos de Dios.

Como ya se ha dicho, todos los cristianos están llamados a la santidad y a la evangelización. La misión de la Iglesia es el anuncio del Evangelio, del que ningún fiel debiera sentirse excluido. Ciertamente es distinto el ministerio de los sacerdotes del de los laicos, pero no es menos cierto que todos son corresponsables. Por lo que a los laicos se refiere, el Concilio Vaticano II manifestó que ellos ejercen su apostolado a través de su compromiso con el mundo (cf. AA 2). Esto recordado, seguidamente se aborda el concepto de santificación del trabajo, haciendo notar que aquí Escrivá de Balaguer se adelantó a su tiempo. No conforme con quienes concebían el trabajo como castigo o maldición, acuña la breve, pero densa, fórmula: «santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar con el trabajo» como positiva valoración del trabajo, que siempre que esté impregnado de amor es instrumento de redención. Naturalmente, si el trabajo es importante para el cristiano también lo es la oración, que se configura como diálogo interpersonal entre Dios y el hombre. Ahora bien, a diferencia de otras concepciones, como precisara la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la meditación cristiana (1989), la oración cristiana está determinada por la estructura de la fe. De la fe, y en particular de su fuerza liberadora, trata uno de los capítulos de esta parte, comentando las instrucciones *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986) de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La con-

clusión es que la fe que actúa mediante la caridad es una fe que libera. Así lo entendieron tanto san Agustín como santo Tomás, para quienes la libertad pertenece a la caridad. El amor, y no el odio o la violencia, es capaz de romper las ataduras que esclavizan al hombre y de transformar la historia.

En la cuarta parte, la más breve de todas y cuyo título es *La consumación escatológica en Cristo*, se comienza por señalar que entre el misterio de Cristo y el destino último de la historia existe una íntima conexión. Es la dimensión soteriológica de la resurrección de Cristo, sobre la que, con razón, se viene insistiendo recientemente. Si Cristo no hubiera resucitado, no tendría sentido esperar una vida más allá de la muerte. Pero, puesto que ha resucitado, él es garantía de nuestra futura resurrección. Otra cosa muy distinta es cómo hay que entender la novedad de la vida gloriosa. En el pasado no se dejó de ofrecer una más o menos detallada respuesta a esta cuestión. Hoy, convencidos de que la verdad de nuestro futuro en Dios sobrepasa nuestra capacidad de comprensión, es preferible, en una actitud de fe esperanzada, confesar a Jesucristo, plenitud de la revelación y de la creación, como hombre perfecto en quien serán recapituladas todas las cosas. Así, aunque no de forma sistemática, el volumen aborda una serie de cuestiones propias del tratado de antropología teológica, ensanchando el horizonte hacia otros campos de la teología. En este sentido nos parece un acierto haber relacionado la antropología con la cristología, la protología y escatología con la soteriología.

J. García Rojo

L. Oviedo Torró, *Altruismo y caridad. Ensayo de antropología en clave interdisciplinar* (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1998) 376 pp.

El altruismo, un fenómeno ampliamente difundido, es, en palabras del autor, «el rostro más positivo de la modernidad». ¿Cómo, entonces, no habrían de interesarse por él las ciencias, tratando de esclarecer sus mecanismos? ¿Es que acaso el ser humano es capaz de superar el egoísmo, tendencia que se supone natural y universal? Y lo que es más: la presencia del altruismo no deja de plantear cuestiones, algunas de las cuales están directamente relacionadas con la teología. Consciente de ello, «el presente volumen estudia el fenómeno del altruismo desde una perspectiva teológica e interdisciplinar» (p. 6); en concreto se trata de ver la relación entre la semántica moderna del altruismo y la semántica cristiana de la caridad. Es, por tanto, un intento de diálogo entre ambas perspectivas, privilegiando el carácter u orientación antropológica. Para ello, en la primera parte se hace un recorrido por las distintas etapas del pensamiento moderno que se han ocupado del tema. En la segunda

parte se estudia el sentido cristiano del amor al prójimo a partir del Nuevo Testamento, la tradición patristica, la teología medieval y contemporánea, reservando un último capítulo para el análisis de las tensiones detectadas entre la reflexión secular sobre la benevolencia y la teología de la caridad. La preocupación de fondo es saber en qué medida las ciencias pueden contribuir —en este caso con su reflexión sobre el altruismo— al desarrollo del ejercicio de la caridad cristiana.

El autor toma como punto de partida las elaboraciones antropológicas de los siglos xvii y xviii, en las que la semántica religiosa es reemplazada por la semántica secular; en estos siglos se produce una secularización de la antropología cristiana por las nuevas categorías. A partir de este dato, atestiguado por N. Luhmann, se estudia una serie de autores que intervienen en el debate sobre la capacidad del amor desinteresado o benevolencia, representantes de distintos campos o saberes. El primero de ellos, que funda la noción de Estado civil al margen de cualquier legitimidad teológica y, por otra parte, defensor de un 'egoísmo axiomático', es Hobbes, al que se opondrá una larga lista de autores, partidarios de la sensibilidad altruista y entre los que destaca J. Butler. Los filósofos franceses de los siglos xvii y xviii también debatieron la cuestión del egoísmo y la posibilidad de una benevolencia sincera, sosteniendo que sólo quien sabe amarse puede amar a otros. Lo decisivo es que el individuo obedezca a su propia naturaleza, tal como propone Rousseau en su *Emilio*. Kant, por su parte, racionalizando los términos en los que se plantea la posibilidad de una actuación ética, plantea la cuestión del altruismo «como superación del egoísmo y como intento de reconducirlo al ámbito de la pura razón» (p. 57).

Del altruismo se han ocupado también las ciencias humanas, y hacia ellas dirige su mirada nuestro autor, asegurando que en los inicios del pensamiento socialista «el debate en torno al egoísmo y al altruismo ha ocupado un lugar central» (p. 68). A este respecto se citan los nombres de Feuerbach, Stirner, Marx y, sobre todo, Comte (creador del término 'altruismo'), Spencer, Simmel y Durkheim. Desde la observación social, la cuestión es si «el altruismo es una conducta socialmente relevante y científicamente comprensible, o bien si su comprensión significa el sacrificio de la misma y la recaída en el circuito del interés propio que altera sustancialmente el sentido de los gestos más desinteresados» (p. 99). Más allá de los particulares puntos de vista, según el autor, el altruismo sigue intrigando todavía hoy a las ciencias sociales. Evidentemente, no sólo a ellas, en mayor o menor medida también intriga a la fenomenología, a la ética, a la sociobiología y a la psicología. De todo lo cual se deduce la importancia que el altruismo ha tenido tanto en el ámbito de la filosofía moderna como en el de las ciencias. Ante tomas de postura tan diversas no era fácil hallar una respuesta que fuera del agrado de todos. La impresión que se saca al término de la primera parte es que el enigma del altruismo sigue abierto.

En la segunda parte el estudio se sitúa en el ámbito de la antropología teológica con el propósito de «recoger el sentido o sentidos del discurs-

so cristiano sobre el amor al prójimo, tal como se reflejan en torno al término tradicional de 'caridad', para cotejarlos con la idea típicamente moderna de 'altruismo'» (p. 207). Por supuesto, entre el altruismo y el amor cristiano hay puntos de convergencia como los hay también de contraste. Así, por ejemplo, mientras el primero tiene un carácter estrictamente antropológico, el segundo lo tiene teológico. A pesar de todo, la proximidad o familiaridad entre uno y otro es mucha, sobre todo cuando se trata de casos límites o extremos.

La teología no debiera ignorar los datos de la investigación filosófico-científica sobre el altruismo, pero, asimismo, tampoco debiera renunciar a ofrecer sus propias observaciones críticas. Es lo que se intenta ahora sintetizando «los rasgos fundamentales de la idea de caridad al prójimo en la tradición cristiana» (p. 209). Para ello se estudia, primeramente, los escritos del Nuevo Testamento, en los que el amor al prójimo aparece siempre vinculado al amor divino. Algo parecido puede decirse de la teología de los Santos Padres que coloca la caridad al prójimo en el centro de la experiencia cristiana. Los autores escogidos (Justino, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cipriano y, en especial, Gregorio Nacianceno y Agustín) profundizan los grandes motivos evangélicos. En todos ellos —a los que aún hay que añadir León Magno, Gregorio Magno y Máximo el Confesor— la caridad al prójimo tiene un marcado carácter teológico. Por eso, «si se intentara una confrontación imaginaria entre el pensamiento cristiano antiguo y la moderna concepción del altruismo serían pocos los elementos comunes que puedan promover un intercambio» (p. 250). No muy distintas serán las cosas en la teología medieval, de la que se escogen tres grandes maestros: Tomás de Aquino, Buenaventura y Escoto. Pese a los matices propios, los tres coinciden en señalar que el amor al prójimo es imposible sin el amor a Dios. Dando un gran salto, el autor prosigue su estudio con la teología del siglo xx. Para dicha teología —tanto católica como protestante— el amor al prójimo es un tema central. Lo fue para autores como Barth, Bonhoeffer, Rahner, Von Balthasar, aunque sus propuestas distaran mucho de ser siempre idénticas (es sabido, por ejemplo, que Von Balthasar rebate la teoría de la unidad del amor a Dios y al prójimo de Rahner); lo fue también para las teologías políticas y de la liberación, y lo sigue siendo para la teología moral reciente.

A la vista de los resultados, el último capítulo aborda la relevancia teológica del altruismo así como la incidencia que éste ha tenido en la idea de caridad. En cuanto a lo primero, se constata —en palabras del propio autor— una especie de «alergia teológica al altruismo» (p. 332). En cuanto a lo segundo, sin dejar de reconocer los servicios que el altruismo ha podido prestar a la caridad, ésta designa una actuación y experiencia insuprimiblemente teológica. Por eso, frente a cualquier intento de disolución, el mensaje cristiano hará bien en reivindicar lo específico de la caridad.

En resumidas cuentas, el libro es una buena muestra de ejercicio de interdisciplinaria entre la teología y las ciencias. El autor ha sabido

conducir hábilmente el discurso, no sólo dando la palabra a sus interlocutores, sino también haciendo observaciones muy oportunas.

J. García Rojo

A. Ciceri, *Petri Iohannis Olivi Questiones circa matrimonium*: Editio prima et commentarius theologicus (Grottaferrata [Roma]: Editiones S. Bonaventurae ad Claras Aquas 2001) 444 pp.

Olivi, un autor no muy resaltado en las historias del pensamiento, está recibiendo últimamente notable atención por parte de los medievalistas. Incluso se han celebrado no hace mucho dos encuentros internacionales dedicados a él con ocasión del centenario de su muerte (Grottaferrata 1997; Narbonne 1998). Sabemos poco de su vida. Los beguinos (*bequini, et bequine*) lo veneraban como santo y nos proporcionan los datos que enmarcan su vida. Murió el 8 de marzo de 1298 en Narbona, a la edad de cincuenta años; por lo que habría nacido en 1247 o 1248. Ingresó en la orden franciscana muy joven y, después de pasar por la Universidad de París, aunque no consta que obtuviera grados, se dedicó a la enseñanza por el mediodía francés entre 1270-1280. Sus doctrinas ya suscitaron controversia, hasta el punto de que fueron condenadas al fuego unas cuestiones suyas acerca de la Virgen. No se sabe con certeza qué contenido podrían tener tales cuestiones, pero ayuda a enmarcar el pensamiento de Olivi el recordar los principales debates doctrinales de aquellos momentos en la Europa cristiana, especialmente entre los mendicantes: la pobreza evangélica (sobre todo la franciscana), la filosofía aristotélica y la ortodoxia de Joaquín de Fiore.

Pedro de Olivi estuvo vinculado a la discusión de la pobreza. Cuando Nicolás IV preparaba la bula *Exiit qui seminat* (publicada el 14 de agosto de 1279), Olivi fue invitado a colaborar con la comisión encargada de la redacción para puntualizar si la Regla franciscana excluía todo tipo de propiedad. Sus puntos de vista no fueron aceptados por todos los franciscanos. Entre ellos suscitaban grandes enfrentamientos las doctrinas acerca del *usus pauper* y acerca de otras cuestiones teológicas (relaciones de la naturaleza con la gracia, con la virtudes teologales, con el carácter sacramental; las relaciones entre creación y conservación divinas, la suerte de los niños en el limbo, el conocimiento divino y el humano) y filosóficas (las categorías, los universales, la rationes seminales, el conocimiento humano, las relaciones materia-forma, las del alma con sus facultades, las de la esencia y la existencia, el alma como forma del cuerpo). El capítulo general de 1282 juzgó oportuno ordenar la confiscación de todos los escritos sospechosos de atentar contra la unidad de la orden. De Pedro de Olivi recabaron incluso las notas de clase. Una comisión integrada por cuatro

maestros y tres bachilleres parisinos sería la encargada de juzgar los escritos sospechosos. El resultado de su examen fue una *Littera septem sigilorum* (1283) que contenía veintidós proposiciones ortodoxas que deberían ser aceptadas por todos, y un *Rotulus* de 34 artículos que condenaba directamente las doctrinas de Juan de Olivi. Se le aplicó el debido correctivo y, sin poder acercarse a París a dialogar con los siete censores, pudo por fin, en 1285, escribirles su respuesta. Pero otros 35 franciscanos escribieron otra alegación que le calificaba de jefe de una secta sospechosa y de sembrar la agitación y el error.

Fue rehabilitado en el capítulo general de Montpellier (1287), donde tuvo la oportunidad de explicar sus doctrinas sobre el *usus pauper*. El general Mateo de Acquasparta le envía como lector a Florencia y, dos años más tarde, es reclamado para enseñar también en Montpellier. Las controversias doctrinales, especialmente ocasionadas por los espirituales, durarían aún bastante tiempo.

En este contexto se enmarcan los escritos que se nos ofrecen en este volumen impresos por primera vez. La edición se articula en tres partes: en la primera (pp. 51-100) se hace la presentación de los manuscritos encontrados que contienen las *questiones circa matrimonium*, dilucidando su autenticidad, fecha de composición y relación con el conjunto de las obras. La segunda parte (pp. 104-195) ofrece las cuestiones enfrentadas a los textos que sobre estos temas escribió en el *Comentario a las Sentencias*, las podemos ver en doble presentación: siguiendo el orden del Comentario y su reflejo en la Suma de las cuestiones; y siguiendo el orden de las cuestiones y su paralelismo con el Comentario. Así podemos observar no sólo los lugares comunes sino también el orden y el contexto inmediato de las cuestiones. Es de advertir que el texto aparece modernizado según el uso frecuente entre medievalistas. Evita una trascripción rigurosa que sólo serviría para medievalistas expertos, y que nunca mejoraría a una buena reproducción fotográfica del manuscrito, pero tampoco facilita la lectura a alguien que no esté habituado a la fonética latina medieval, pues prescinde de los diptongos *oe*, *ae*, y se permite algunas licencias, como escribir *tertio* en la misma página en que podemos leer *obseruanciam*.

La tercera parte es un estudio sobre los planteamientos éticos que se advierten en las cuestiones. En los dos primeros capítulos estudia con toda minuciosidad las *questiones circa matrimonium*, y permite obtener tanto la interpretación global como un análisis detallado, que pone al descubierto su construcción textual y estructural con la ayuda de un abundante aparato crítico. Un tercer capítulo sintetiza los rasgos más sobresaliente que se desprenden de la comparación de las cuestiones con el Comentario a las Sentencias. Finalmente se recopilan los lugares en los que se trataron los temas recogidos en las cuestiones por los grandes maestros del momento: Agustín, Pedro Lombardo, Graciano, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y las *Decretales* de Gregorio IX. Ellos fueron el bagaje doctrinal que le permitieron a Pedro de Olivi formar y estructurar su pensamiento.

Nadie mejor que el autor es consciente de que ha tenido que trabajar con grandes limitaciones técnicas para estudiar la obra que nos presenta, por la falta de estudios previos. Pero tiene el gran mérito de ser un trabajo pionero, que proporciona un riguroso estado de la cuestión y lo hace avanzar hasta convertirlo en una ayuda de gran utilidad para ulteriores estudios por mucho tiempo. Contó, para llevar a cabo esta labor, con la catalogación completa de todos los los manuscritos de Olivi encontrados hasta el día de la fecha en la que publicó, en esta misma editorial, en 1999.

Ángel Martínez Casado

Johan Adam Moehler, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, edición, introducción y notas de P. Rodríguez y José R. Villar (Madrid: Cristiandad 2000) 749 pp.

Hay que saludar con satisfacción la aparición en español de esta obra imperecedera del genial Moehler, bajo iniciativa de P. Rodríguez y J. R. Villar, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, a quienes también debemos la edición en nuestra lengua de hace pocos años de la *Unidad de la Iglesia*, del mismo teólogo tuingués. Si hay que hablar de cierto desconocimiento en nuestro país de la obra de la Escuela de Tübinga y de su figura más gloriosa que es Moehler, es evidente que ello tiene mucho que ver con la inexistencia de sus escritos en español. De la *Simbólica* existía una traducción aparecida tempranamente, en 1846, gracias a D. Antolín de Monescillo, pero esta versión, además de ser casi imposible de encontrar hoy, se realizó sobre la traducción francesa, procedimiento entonces nada infrecuente, y, como bien señalan los editores de la edición actual, ofrecía un texto de escasa fidelidad al original de Moehler. La traducción que ahora presentamos es debida al ya difunto Daniel Ruiz Bueno, que tradujo también la *Unidad en la Iglesia*. Concebida como el subtítulo señala, como confrontación o estudio dogmático-comparativo entre las doctrinas católicas y protestantes, la obra del tuingués, no ha dejado de causar desde su aparición hasta hoy, un impacto singular en quien se asoma a ella. El impacto, el efecto que produce una obra verdaderamente prodigiosa por su fuerza especulativa, por la formidable capacidad de asimilación que ostenta el autor sobre una problemática vastísima y sumamente compleja, por la sencillez y precisión conceptual, por la nobleza intelectual y religiosa de su tono, etc. A partir de los respectivos textos simbólicos de las numerosas confesiones cristianas que pone en confrontación —confesiones, definiciones dogmáticas, catecismos oficiales, etc.— Moehler desarrolla un estudio que en las primeras décadas del siglo XIX era usual en las teolo-

gías católica y la protestante de Alemania y que hoy no tiene cultivo. La *Simbólica*, estudio comparativo de las distintas dogmáticas cristianas a partir de sus textos confesionales más o menos oficiales, ha sido un género teológico de gran interés y fecundidad sobre todo en el camino del ecumenismo cristiano. La *Simbólica* de Moehler está de hecho animada por un sincero afán ecuménico, por un vivo anhelo de unidad entre los cristianos, y si es cierto que su concepto y práctica de ecumenismo no son aún los de nuestro tiempo, en el suyo supone una novedad o un avance grande sobre el procedimiento de la pura polémica o el indiferentismo frente a las confesiones cristianas propio de la teología ilustrada o liberal del momento, que no es sino defección de la misma fe. Con estos propósitos, en la primera parte del libro, Moehler expone los contrastes dogmáticos de los católicos con los protestantes y reformados, y en la segunda, con las que denomina sectas protestantes menores.

Los responsables de la edición ofrecen al lector una introducción extensa y valiosa a la obra del tubingüés, que conocen bien. La figura de Moehler apenas es recordada porque otros materiales publicados en esta edición dan cuenta de ella. Por ser muy conveniente, se ofrece una presentación de lo que fue la Reforma protestante, con sus elementos teológicos fundamentales y la respuesta dogmática católica en el Concilio de Trento, presentación hecha en referencia a los puntos doctrinales que Moehler abordará en su libro, en el que excluye la confrontación con la Ortodoxia. Se describe igualmente el papel del género simbólico en la historia del diálogo interconfesional cristiano, así como la gestación y naturaleza interna de la obra del teólogo tubingüés. Con algún detenimiento se ofrece una presentación del contenido doctrinal del libro que en algún momento aporta clarificaciones útiles y que señala también las modificaciones —a veces significativas— que el tratamiento de algún punto concreto ha tenido en las cuatro ediciones que el mismo Moehler hizo en vida de su escrito —la muerte le sorprendería en la revisión del texto para su quinta edición—. En realidad, este resumen de lo tratado por el tubingüés se limita a la parte primera de la obra, prescindiendo de la confrontación dogmática con las sectas protestantes menores. Finalmente, hablan los editores del significado actual de la *Simbólica* que no deja de estar afectada por el paso del tiempo; no en vano desde la muerte de Moehler se han celebrado en la Iglesia católica dos concilios ecuménicos y el diálogo interconfesional ha realizado avances poderosos. Por último, dan cuenta de las ediciones de la obra, en vida y en muerte de su autor, de sus distintas traducciones y del texto de la traducción que se ofrece, que es el de la quinta edición, pero que ha tenido a la vista la edición crítica del libro que en 1960-1961 realizara J. R. Geiselmann. Creemos que es una buena elección, porque en efecto, el texto de la quinta edición fue el último que salió de la mano de Moehler y es, por tanto, perfectamente fidedigno, por lo que la edición crítica de Geiselmann tuvo que depurar sobre todo las desviaciones textuales producidas en las numerosas ediciones sucesivas en más de una editorial. Pero para el aparato crítico del propio Moehler, dada la libertad o inexactitud con que él citaba, la crítica de Geiselmann ha sido

muy útil y de su edición los responsables de ésta han tomado también documentos de carácter complementario que el mismo Geiselman adjuntó a su edición. Esta documentación complementaria, situada al final del volumen, la forman la relación de las fuentes y bibliografía utilizadas por Moehler, el esbozo biográfico escrito al poco de su muerte por su gran amigo y admirador R. X. Reithmayr y materiales procedentes de la historia textual del libro. El libro, que se abre con una breve presentación del cardenal Rouco Varela, se cierra con una reseña de las ediciones recientes de la *Simbólica*, una corta bibliografía general sobre Moehler y otra sobre la *Simbólica*. Los dos editores de Navarra, si en algún momento toman datos de la introducción de Z. Alszeghy en la última traducción al italiano, o del propio Geiselman, han hecho un trabajo valioso, de primera mano, sobre las distintas ediciones del libro en vida de su autor y teniendo a la vista otros escritos de Moehler que arrojan luz sobre la *Simbólica*.

A veces transcurre demasiado tiempo hasta que obras clásicas del pensamiento cristiano se ofrecen a un público abierto de lengua española. No hace mucho debíamos decir esto al aparecer más de un siglo después de su publicación la primera traducción española de *L'Action de Maurice Blondel* y otro tanto ante la versión española de *La Unidad de la Iglesia* del mismo Moehler, también editada por P. Rodríguez y J. R. Villar, quienes, por cierto, en aquella ocasión anunciaban la edición en español del escrito del mismo gran tubingués sobre el ministerio sacerdotal que aún no ha aparecido. Nos felicitamos por ver cómo llegan al público español estas obras imprescindibles también para la teología de nuestros días, se lo agradecemos vivamente a los editores y alentamos su esfuerzo por seguir adelante en su empeño.

Gonzalo Tejerina Arias

AA. VV., *Fé e razão: caminhos de diálogo* (organizado e presentado por J. E. Borges de Pinho), Universidade Católica Portuguesa (Coleção «Fundamenta», 20) (Lisboa: Didaskalia 2000) 302 pp.

El volumen recoge las ponencias presentadas en las IX Jornadas Ibéricas de Teología Fundamental celebradas en Linda-a-Pastora, Portugal, en junio de 1999. Por entonces era reciente la aparición de la hasta ahora última encíclica de Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, de tal suerte que la reflexión de aquel encuentro giró en torno a las relaciones entre fe y razón, por lo demás una cuestión enteramente propia de la Teología Fundamental. Y del contenido de la misma Encíclica se tomó la posición y el compromiso de diálogo entre la fe y la razón como perspectiva específica desde la que abordar el trabajo de las Jornadas.

Tras una breve presentación de quien ha cuidado la publicación de lo expuesto en el encuentro, el Prof. Borges de Pinho, siguen sin ningún ordenamiento o estructuración interna, en una simple sucesión lineal, 16 contribuciones de autores procedentes de España, Portugal e Italia, la mayor parte profesores de Teología Fundamental o dedicados a cuestiones fundamentales de Teología sistemática. La temática en estudio, aun dentro del campo que hemos mencionado, es relativamente variada, porque en efecto, amplio es el espacio por el que crece y se desarrolla la actual Teología Fundamental. No siendo posible una descripción concreta de cada estudio, nos permitimos presentarlos agrupados según alguna afinidad interna. Citamos, en primer término, los estudios consagrados directamente a la Encíclica papal que son el mayor número: «*Fides et Ratio*: un análisis para entrar en el espíritu de la encíclica», de R. Fisichella; «*Fides et Ratio* y Teología Fundamental: la 'circularidad' entre fe y razón: sus desafíos», de S. Pié-Ninot; «*Fides et Ratio* e a 'Quaestio de Veritate'», de J. Coutinho; «A comunicação, lugar do encontro da Verdade segundo a Encíclica *Fides et Ratio*», de N. B. da Silva Martins; «Dimensión sapiencial de la encíclica *Fides et Ratio*», de P. Rossa. Más o menos ceñidos al documento pontificio, los cinco estudios ofrecen un buen análisis de la Encíclica así como pensamientos más propios sugeridos por ella. El lector relacionado con la materia reconocerá entre los autores de los estudios a especialistas consagrados en la temática y acreditados por otras publicaciones como buenos exégetas del documento papal. Citaremos, en segundo lugar, el conjunto de estudios dedicados a autores significativos sobre la problemática estudiada: Pannenberg (lugar o presencia de la filosofía en la teología), a cargo de J. A. Martínez Camino; Zubiri (relaciones entre teología y filosofía), a cargo de J. L. Cabria Ortega; y Blondel (actualidad de su pensamiento para la Teología Fundamental), a cargo de X. Morlans. Los tres autores son reconocidos especialistas, desde las respectivas tesis de doctorado, en los pensadores estudiados, de modo que el lector encuentra aquí trabajos solventes sobre figuras bien significativas sobre la problemática estudiada. Por último, el grupo de estudios que se dedican a cuestiones teológicas concretas sin relación tan próxima con la Encíclica y en varios casos referentes al propio quehacer teológico o teológico-fundamental, estudios, por tanto, en el ámbito reflejo de la epistemología teológica: «La negation immanente à la philosophie contemporaine et l'affirmation théologique», de P. Gilbert; «Teologia e filosofia em contexto pós-moderno», de J. Duque; «Historia de la Salvación en tiempo de u-cronía y sin-sentido», de T. Muro; «La empatía transcendental en el diálogo entre la Filosofía agnóstica y la Teología», de J. Martínez Gordo; «Razón comunicativa y Teología fundamental», de V. Vide; «O enquadramento formal da relação entre Filosofia e Teologia», de A. Alves; «El lugar de la filosofía en el programa de Teología fundamental», de L. Oviedo; «Saber a acreditar: convergências», de B. Domingues. Tanto en extensión como en calidad interna, entre estos artículos es apreciable cierta desigualdad: algunos presentan un interés más que notable; otros, muy inferior.

En su conjunto, la colección de trabajos que el volumen ofrece ha de ser bien recibida por parte del especialista en Teología fundamental, de quien se interese por la teoría del conocimiento teológico o por la relación de la fe con la razón humana. Dentro de este ámbito temático y al hilo de la *Fides et Ratio* el volumen, si no constituye una obra sobresaliente, no deja de tener su valor y utilidad.

Gonzalo Tejerina Arias