

No es posible ahora reflejar el inmenso material de consulta que contiene el trabajo de S. Alberto. No obstante, el lector puede percibir que, con motivo de la investigación sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo, se trata de hacer luz sobre las nociones claves de la Iglesia que el Concilio Vaticano II ha presentado como expresiones de la verdadera autoconciencia eclesial. Sin polarizaciones ni inverosímiles rupturas con la tradición viva, el trabajo de Alberto constituye una investigación histórico-dogmática que muestra cómo toda verdadera renovación contiene un elemento de continuidad necesario, y toda reforma proviene de una más profunda y afinada recepción del patrimonio de la fe. La Iglesia aparece como el nuevo Pueblo de Dios, que es Cuerpo de Cristo (*mystice*), Don gratuito del Padre, auto-comunicación de la vida divina en Jesucristo, que se hace presente por la acción del Espíritu Santo enviado del Padre y del Hijo en forma histórico-sacramental.

J. R. VILLAR

Jaume FONTBONA I MISSÉ, *Comunió y Sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*, eds. Herder/Facultat de Teologia de Catalunya, «Collectània Sant Pacià» n. 52, Barcelona 1995, 534 pp., 15 x 20. ISBN 84-254-1894-1

El A. es sacerdote de la diócesis de Barcelona y profesor en la Facultat de Teologia de Catalunya. El libro recoge su trabajo de doctorado presentado en la Univ. Pont. Gregoriana en 1994. Está prologado por J. Ver-crucysse, y se abre con un testimonio personal de J. M. R. Tillard sobre las inspiraciones básicas de su eclesiología.

La investigación sigue la pista de la llamada «eclesiología eucarística» presentada a mediados de nuestro siglo por el prof. ortodoxo ruso N. Afanasiev del Institut Saint-Serge de Paris. Acogida con matices entre los católicos, esta posición llegó a tenerse presente en el trasfondo de algunos números de la Const. dogm. *Lumen gentium*. En cierto modo Afanasiev retomaba con fuerza, y con acentos diversos de los que proponía en aquel entonces un H. de Lubac, la dimensión eclesial de la Eucaristía. Ciertamente, se diferenciaba de éste por el énfasis del ruso en una teología de la Iglesia local apenas vislumbrada en la teología católica del momento.

La eclesiología de Afanasiev era, sin embargo, excesivamente radical incluso para el sentir ortodoxo de sus colegas. Al fin y al cabo, la eclesiología tradicional ortodoxa de un Florovsky, Meyendorff e incluso Schmem-

man, tenía más puntos comunes con la católica de lo que representaba Afanasiev. No hay que olvidar, por citar a modo de ejemplo, que éste ponía en tela de juicio la existencia misma del colegio apostólico en cuanto tal, y, por ende, del colegio episcopal, por entender que manifestaba una idea de «eclesiología universalista» heredera de S. Cipriano y, en definitiva, ajena a la genuina visión que él creía descubrir en Ignacio de Antioquía. También su concepción del sacerdocio ministerial pudo con razón ser objeto de debate. En fin, las exigencias que siempre plantea la insoslayable dimensión universal de la Iglesia de Dios fueron pronto percibidos por sus colegas ortodoxos. Hoy en día, prácticamente apenas comparten las consecuencias más llamativas de su eclesiología.

Pero ¿qué decir de su intuición sobre la estrecha relación entre Eucaristía e Iglesia? El A. de este trabajo ha querido seguir el destino, el diálogo crítico y la recepción del tema, en dos representantes de la teología actual, católico y ortodoxo. El dominico francés J. M. R. Tillard, que desde sus primeras obras entra en la cuestión de manera decidida; y el metropolitano Jean Zizioulas, que puede considerarse un exponente de la eclesiología ortodoxa actual. Ambos, desde los presupuestos escriturísticos y patrísticos comunes a ambas Iglesias quieren ofrecer una «eclesiología eucarística» y de comunión más abierta que la ofrecida por Afanasiev. No coincidirán en la valoración de las estructuras de gobierno de la Iglesia universal. Tillard encontrará un espacio para el primado de la Iglesia de Roma, bien situado en su significado originario dentro de una Iglesia comunión de Iglesias. Mientras que Zizioulas, sin cerrarse a la idea de primado, procurará atenerse, de una manera —a nuestro juicio— quizá algo desproporcionada, a una eclesiología de Iglesias locales, que viven en comunión ciertamente, pero sin que esa comunión universal como tal pueda reclamar una forma de estructuración que vaya más allá de la deducible de la simple reunión de las Iglesias locales.

Pero no son, como es lógico, estos aspectos concretos que nosotros acabamos de evocar los temas principales implicados en la teología de Zizioulas o Tillard. Justamente el trabajo de Fontbona quiere ofrecer una visión abarcante de lo que podríamos llamar una eclesiología general o marco de reflexión básico a partir del cual abordar otros aspectos parciales. El A. aspira a ofrecer una síntesis del patrimonio común en el que coinciden estos teólogos. Este espacio de encuentro lo descubre en las ideas clave de comunión y sinodalidad.

Llega a esta conclusión desde el análisis exhaustivo de la bibliografía de ambos autores y a partir de sus propios textos. El material viene analizado —en las zonas que constituyen el cuerpo de la obra— por medio de

una sencilla encuesta dirigida a los dos teólogos. Tras una breve introducción a la persona y obra de cada uno, el A. lanza las preguntas fundamentales: el misterio de la Iglesia, la eucaristía, la episcopé, y el bautismo. Al término de su encuesta propone el A. a cada teólogo algunos interrogantes que le suscitan sus posiciones. La tarea está llevada con detenimiento, con gran acopio de textos citados en nota, y con valoraciones personales que conducen al lector de manera amena en una lectura que, de por sí, podría haber sido algo fatigosa.

El análisis de Fontbona viene acompañado de un buen conocimiento de la bibliografía actual sobre los temas tratados (recoge 75 apretadas páginas de bibliografía). La cuarta parte de su trabajo ofrece una síntesis de la convergencia de ambos teólogos sobre el eje de la Comunión, que es la Iglesia, y de su correlato —en cuanto estructura relacional—, es decir, la Sinodalidad. Considera los siguientes elementos comunes del material teológico analizado.

En relación con la fuente y origen de la Comunión: «En la Iglesia, la *koinonía* se expresa, se manifiesta y se realiza sacramentalmente a través del bautismo, de la Eucaristía y del ministerio ordenado... La *koinonía* también se construye por la Palabra escuchada y recibida en la fe. (...) La *koinonía* surgida de la Eucaristía manifiesta el vínculo entre Cristo e Iglesia; la que surge del bautismo expresa la unidad entre todos los cristianos e indica una pertenencia a la única Iglesia de Dios en Cristo al cual son incorporados; la que surge del ministerio ordenado significa la catolicidad y la unidad de la Iglesia en el espacio-tiempo, pues el Obispo conecta su Iglesia con la de Pentecostés y con la comunión de todas las Iglesias dispersas en el mundo. La *koinonía* comunicada por los sacramentos emana de un solo manantial, el Espíritu, el principio vivificante de la Iglesia de Dios en Cristo. El concepto paulino de Cuerpo de Cristo ayuda a ver la Iglesia como *koinonía*, pues expresa la realidad de un cuerpo compuesto de miembros ensamblados entre sí y de comunidades ensambladas entre ellas. La Iglesia es una *comunión* fraterna y una *comunión de comuniones, Iglesia de Iglesias*. El concepto de *koinonía* ayuda a enfocar la naturaleza sacramental del ministerio ordenado al margen de si es algo funcional u ontológico-personal, pues la concibe como una realidad *relacional*. También redescubre el *sacerdocio* de todos los bautizados» (p. 441). Alude, en fin, al despliegue de la comunión fraterna hacia toda la humanidad, en la relación Iglesia/Reino de Dios. No acabamos de comprender a fondo la marginalidad de la presunta alternativa función/ontología en el ministerio, justamente a partir de la naturaleza sacramental de la *koinonía*.

En relación con la Sinodalidad: «La sinodalidad parte de la percepción de que la Iglesia como *koinonía* aparece esencialmente relacional, también en su estructura. Por tanto, la raíz de la sinodalidad está en la idea de *koinonía* que ilumina el misterio de la Iglesia de Dios en Cristo. La sinodalidad expresa y garantiza la interdependencia entre la unidad y la diversidad, surgidas de la *koinonía*. La sinodalidad favorece, en la Iglesia de un cierto lugar, la cooperación de la *episkopé* (Obispo, *presbyterium*, diáconos) con la comunidad sacerdotal (*basíleion ieráteuma*), manifestando la unidad en la diversidad. La sinodalidad evidencia la relación entre el *uno* y la *multitud* (su simultaneidad e inclusión) en un lugar, en una región, así como en el seno de la comunión de las Iglesias. La organización triádica propuesta facilita el desarrollo de la sinodalidad en la Iglesia. La existencia del primado de la Iglesia de Roma no atenta a la idea de la sinodalidad en la medida que sirve a la unidad y catolicidad de la Iglesia de Dios y la edifica *una* en la *diversidad*, en la medida que es el servidor de la *koinonía*» (p. 442).

Comunión e interrelación ancladas en la vida trinitaria, que se refleja en la vida histórica de la Iglesia; unidad de vida y misión, diversidad de dones y vocaciones, corresponsabilidad y mutua implicación... De una manera u otra, ésta ha sido siempre la percepción de la conciencia cristiana desde el Símbolo apostólico (*credo Ecclesiam catholicam, communionem sanctorum*); pasando por la época de los Padres que viven la Iglesia como una realidad de *conspiratio in unum*; por la teología escolástica que conceptualiza la vida del cristiano *ut pars* dentro del *todo* eclesial, hasta llegar al entusiasmo de un J. A. Möhler al contemplar al Espíritu generando y alimentando la unidad en la Iglesia... De diversos modos encontramos en la reflexión multiseccular la fuente inspiradora, la comunicación trinitaria en la Iglesia, participada en las generaciones cristianas en orden a la misión de unificar a los hijos de Dios que estaban dispersos.

El Concilio Vaticano II ha relanzado el impulso de esta «eclesiología de comunión» que se encuentra actualmente en fase de sistematización y delimitación conceptual, como resulta patente en la teología que Fontbona resume y expone en su obra. Quedan temas que desarrollar en las posiciones de Tillard y Zizioulas; otras veces, bastará con afinarlas críticamente. El libro, como casi todos los que deben su origen a un trabajo de doctorado, es ampliamente descriptivo. El lector encontrará en él un acopio de intuiciones para su reflexión personal.

J. R. VILLAR

André HAYEN, *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book («Biblioteca di Cultura Medievale» 329), Milano 1993, 130 pp.

Este estudio que puede considerarse una obra maestra sobre la naturaleza de la teología y la esencia del tomismo fue publicado por André Hayen en 1952. La intención del autor era hacer una introducción a Santo Tomás de Aquino, pero que no fuera histórica, como ya la había hecho magníficamente Marie-Dominique Chenu, sino una introducción metodológica, desde el interior del pensamiento de Santo Tomás y de su contexto cultural y eclesial. Después de cuarenta y cinco años el estudio de André Hayen no ha pasado de moda.

En esta segunda edición italiana de 1993 va precedido de una nota de Inos Biffi para la reedición italiana (pp. 9-10); de la presentación de Biffi a la primera edición italiana del año 1967 (pp. 11-15) y del Prefacio de Hayen a la edición italiana de 1967 (pp. 17-38). En la parte final, se presenta una nota de Marie-Dominique Chenu sobre Santo Tomás Hoy, que fue publicada también en 1967 (pp. 113-122), una reflexión posterior del propio Hayen sobre la actualidad del estudio de Santo Tomás, que había sido publicada en 1974 (pp. 123-128) y una nota bibliográfica sobre el autor (pp. 129-130). Es decir, que el estudio principal de Hayen que da el título a esta obra ocupa 70 de las 130 páginas del libro.

Desde el principio Hayen explica que su estudio parte de los trabajos de Étienne Gilson, Fernand Van Steenberghe y Marie-Dominique Chenu sobre Santo Tomás y el tomismo y avisa que los citará con mucha frecuencia porque sus aportaciones son muy valiosas y no se puede prescindir de todo lo que ellos ya han dicho. Lo que Hayen quiere hacer con su estudio es, por tanto, una aportación nueva, un avance de ideas apoyándose sobre lo que ya se ha dicho de Santo Tomás.

También desde la primera parte trata de una cuestión clave: lo que él llama *la corriente vital del pensamiento cristiano*. Para explicar lo que quiere decir con esta expresión, Hayen encuadra toda esta primera parte en una comparación entre San Bernardo y Santo Tomás: ¿Qué hay de común entre ambos autores? No es la relación del maestro y el discípulo, ni tampoco el método empleado, ni siquiera la temática tratada por ambos. Pero es indudable que hay algo en común, y señala que esa comunidad es esencial. Eso que hay de común a ambos es lo que Hayen señala con el nombre de la corriente vital cristiana.

Toma como ejemplo el *De diligendo Deo* que San Bernardo escribió en 1126 sobre los grados del amor. Allí el primer grado es el Amor carnal.

El tercero es el amor de Dios por sí mismo. Cuanto más semejantes a Dios nos hacemos más fieles a nosotros mismos somos. Precisamente porque el hombre es imagen de Dios. Y así se llega al cuarto grado del amor que es amarse a sí mismo por Dios. Todo esto es clave para comprender toda la tesis que va a desarrollar después. De momento le sirve para afirmar que toda esta doctrina tan profunda la expuso San Bernardo en su tratado pero que él sólo era un vértice, no era un autor aislado. San Bernardo ha influido mucho después con este tratado pero él dependía a su vez del pensamiento cristiano anterior, de la tradición viva de la Iglesia. Lo que hizo San Bernardo fue plantear con nueva fuerza algo que él no había inventado, algo que es un saber permanente de la sabiduría cristiana: la relación entre ciencia y vida, entre conocimiento y salvación. Esta sabiduría se encuentra por todas partes desde San Pablo a Santa Teresa de Lisieux. Con esto recuerda Hayen la esencial referencia de la teología a la búsqueda de la salvación y con todo eso explica lo que es la corriente vital cristiana.

La conexión y dependencia de San Bernardo con esa tradición vital cristiana era muy clara. La Teología es esencialmente la explicación de la Revelación y tiene el mismo fin que ella. Entonces Hayen se plantea que así como esta comprensión del teologizar es neta en San Bernardo ¿cómo pudo serlo también en Santo Tomás, teniendo en cuenta su característico aristotelismo y su concepción científica y especulativa de la teología? Hayen explica que el momento de San Bernardo, el siglo XII, estaba incompleto, porque le faltaba Aristóteles. En el siglo XIII llegó el momento de Santo Tomás: cuando el pensamiento cristiano se encontró por primera vez con una Filosofía completa. En el antiguo encuentro de la fe cristiana con el platonismo de los misterios y los mitos se encontraron dos pensamientos religiosos, mientras que con la llegada del aristotelismo al pensamiento cristiano se encontraron una religión y una filosofía. La aportación esencial del platonismo se refería más a la vida cristiana misma; el aristotelismo aportó la constitución de un saber cristiano objetivo. En el siglo XIII será cuando se pueda constituir un saber objetivo cristiano y ese fue el momento de Santo Tomás.

Pero este encuentro en el siglo XIII, siendo clave para la adecuada evolución y maduración del pensamiento cristiano, estuvo dominado por un conflicto. No sólo el conocido dilema entre mero aristotelismo y mero agustinismo, sino más profundamente la tensión entre el paganismo del espíritu filosófico y el cristianismo del espíritu teológico. Hayen señala que esta fue la verdadera cuestión de fondo en el famoso conflicto. Lo que había de heterodoxo en autores como Siger de Brabante o Marsilio de Padua no era su aristotelismo, sino su fanatismo por la filosofía. Y lo que había

debajo de aquella actitud es la tentación de todos los tiempos cristianos de romper la unidad entre la vida y el saber, entre el conocimiento y la salvación. Romper la corriente vital cristiana. El conflicto que se debatió en el siglo XIII no fue mas que la forma medieval de un antagonismo siempre presente en el pensamiento cristiano, que ya se advierte desde la Carta a Diogneto.

De ese conflicto en su forma medieval surgieron dos corrientes nuevas: En primer lugar, el llamado «aristotelismo integral» que es la opción del pensar filosófico por encima de la fe. Como consecuencia de esa ruptura, al separarse de la fe la filosofía ésta se separó de la verdad y se convirtió en una historia de la filosofía. Frente a esa actitud es interesante recordar cómo Santo Tomás manifestará su desinterés por la historia de los filósofos en sí misma, lo que buscará siempre es la verdad, tanto en San Agustín como en los filósofos. Al mismo tiempo, y en contraposición a la corriente anterior, se configuró el llamado «neoagustinismo», dirigido por San Buenaventura y culminado en Duns Scoto. Esta corriente trataba de resolver el conflicto entre las dos doctrinas: la de Aristóteles y la de San Agustín. Pero no supo constituirse en una teología especulativa sino práctica y no pudo situarse como el vértice de los saberes sino como el vértice de una experiencia. Con Ockham, en su posición extrema, el pensamiento medieval evolucionará en una dialéctica cada vez más distante de lo real y la Teología terminará por ser imposible, porque no tiene nada que ver con la ciencia. En diálogo con esta corriente Santo Tomás no tendrá miedo de que el agua de la filosofía pueda corromper el vino de la Sagrada Escritura.

Es iluminador comprobar, siguiendo los análisis de Hayen cómo ambas corrientes opuestas en su origen terminaron por encontrarse en la misma negación. Primado de la ciencia sobre la vida en los primeros, y primado de la vida sobre la ciencia en los segundos. Lo que se rompía era la corriente vital cristiana. La tesis que expone Hayen en su estudio es que las dos corrientes que acabamos de resumir llegaron a una ruptura precisamente porque el problema tal como lo habían planteado era insoluble. El error había sido partir de una separación, cuando en realidad hay que partir, no de un conflicto sino de una tensión que es algo bien distinto. Hayen explica que hay que dar la vuelta a los términos del problema, más bien, lo que hay que hacer es no plantear un problema que no existe.

El siglo XII estaba incompleto no por un problema de separación de mundos sino por falta de una teología científica. Y la cuestión era que en el siglo XIII San Agustín no podía ya dar esta respuesta. Entonces la fidelidad a San Agustín exigió hacer un esfuerzo nuevo. El discípulo tenía que

asumir toda la responsabilidad y el Maestro tenía que desaparecer para que apareciera un Maestro nuevo. Para ser fiel al pensamiento de Agustín en el siglo XIII había que entrar personalmente en la vida intelectual del siglo XIII. San Buenaventura era un fiel discípulo de San Agustín y dijo de un modo inteligente en el siglo XIII lo mismo que San Agustín en el V, pero el problema era que esto ya no bastaba.

Había que asumir el siglo y es lo que hizo Santo Tomás con Aristóteles. Pero el realismo aristotélico de Santo Tomás no es mero aristotelismo sino que está reforzado, transfigurado y profundizado al quedar asumido en su fe. Así es como se pudo elaborar una filosofía nueva, una metafísica del acto de existir: el tomismo. Que no es un simple intento de concordismo entre doctrinas opuestas al estilo de John Peckham o Richard de Middleton sino un pensamiento verdaderamente original. Hacía falta una filosofía nueva y con ella es como la Teología se puede constituir en ciencia especulativa sin dejar de ser ciencia cristiana y ciencia de Dios. Con palabras de Hayen: Es el acto de vivir la fe hablando científicamente de Dios en la luz de la fe.

Hayen retoma a continuación el tratado de San Bernardo sobre los grados del Amor y explica que el tercer grado equivale a la teología espiritual y el paso al cuarto grado es el paso a la teología científica de Santo Tomás. Pero Santo Tomás tampoco es el vértice de la teología como Hegel se creía el vértice de la historia del mundo. La consumación de la vida de Dios en nosotros está más allá de este momento de Santo Tomás y de cualquier otro. Citando a Gilson, en *Le thomisme* pp. 15 y 21, dice: «La teología de Santo Tomás es la de un filósofo, pero su filosofía es la de un santo... También cuando el teólogo habla de filosofía como filósofo no deja un instante de trabajar por la salvación de las almas y de hacer su obra de teólogo». Como ha mostrado Chenu «en la cristiandad del siglo XIII el renacimiento se inscribe en un evangelismo». La obra de santo Tomás se ilumina con su devoción a Cristo y a la Eucaristía, pero esa devoción, más que en pensar la Eucaristía y componer el oficio del Corpus Christi, consiste en vivir a Cristo y la Eucaristía. La teología de Santo Tomás no es cristocéntrica ni cristológica es más que eso: es una teología «cristiana». La teología de un cristiano que vive en Cristo, que ha entrado por medio de Cristo en el misterio de Dios.

¿Y San Buenaventura? ¿Su intención no fue la misma? El acuerdo entre ambos es tan profundo que, Hayen llega a afirmar que para serle fiel a San Buenaventura hay que ser tomista. Ambos comprendieron el momento y ambos buscaban pensar la vida en la integridad de su realidad. A

San Buenaventura no le faltó vida interior, pero sí le faltó tiempo y quizá vigor intelectual.

Hayen concluye esta primera parte y conecta con las exigencias del pensamiento cristiano contemporáneo diciendo que Santo Tomás pudo decir lo que San Agustín hubiera querido decir y ya no podía decir en el siglo XIII, y por las mismas razones Santo Tomás no podrá decir lo que hubiera querido decir después de él y que se podrá decir gracias a él. Lo que Santo Tomás quiere que digamos hoy.

Según Hayen las exigencias contemporáneas del tomismo son claras y sencillas: 1. Es imposible permanecerle fiel a santo Tomás quedándose en la letra de sus escritos. Hay que meditarlos profundamente y penetrar la intención última. 2. No hay más que un modo de ser tomista, imitarle en su fidelidad a sus maestros Aristóteles y Agustín. Esta fidelidad exige una iniciativa para la que con frecuencia nos falta el valor. Lo que Santo Tomás ha posibilitado y lo que significa fidelidad en nuestro momento es lo que Hayen llama el realismo teologal. Que tiene una doble tarea.

La primera tarea es la realización de una filosofía autónoma que tenga valor de verdad por sí misma. De nuevo Gilson tiene razón: El orden de la filosofía de Santo Tomás es un orden teológico. Sólo una filosofía que tenga valor de verdad por sí misma podrá asumirla la teología. La segunda tarea del realismo teologal es la propiamente teológica. La anunció Chenu al ser capaz de haber señalado el esquema interno de la *Summa Theologiae*: El movimiento interno de *exitus* y *reditus*. Allí el objeto de la Teología es Dios, y todo lo demás se trata *sub ratione Dei*. Gracias a esa clave podemos aproximarnos a la intención última de Santo Tomás y así es como una teología permanece como conocimiento religioso hasta en su organización racional; lo que le da unidad no son categorías filosóficas que darían lugar a una especie de metafísica sacra con alusiones espirituales sino su propio misterio interior.

Y así llegamos al punto en el que entra en juego la historia misma de la teología católica ¿Cuál fue la intención última de Santo Tomás? El esquema *exitus-reditus*, purificado de todo emanatismo hace que cada cosa de la realidad se convierte en objeto de la teología. La *Prima Pars* es el *Exitus*. La *Secunda Pars* es el *Reditus*. La *Tertia Pars* es el medio querido por Dios. El paso de las dos primeras partes de la *Summa* a la tercera sería el paso real de la consideración abstracta de la verdad universal de Dios y de su obra al conocimiento concreto de la Persona singular de Jesucristo en su contingencia histórica, en su inserción en la historia del mundo. La *resolutio* de Santo Tomás no era la búsqueda del Absoluto o el retorno a

Dios. El fondo de su pensamiento fue el paso de lo abstracto a lo concreto, el cumplimiento del conocimiento abstracto de la verdad en el ejercicio concreto de la vida religiosa, que consiste esencialmente en nuestra adhesión libre a la realidad singular de la Persona divina de Jesucristo.

La fidelidad al realismo teologal de Santo Tomás reclama: 1. El estrecho lazo que debe unir teología dogmática y moral. Y la moral teológica debe ser esencialmente una moral del amor, no del amor fraterno, ni del amor que se dirige a Dios, sino del Amor que viene de Dios. 2. Respecto al *desiderio naturale* no es una noción deducida por santo Tomás de la naturaleza en abstracto sino históricamente, es decir, la naturaleza creada en Cristo. Esa noción viene de la unidad originaria de la creación y del proyecto de amor trinitario de la que procede. 3. Reunir en la cristología de la tercera parte de la *Summa* todas las cuestiones históricas de las dos primeras partes: la historia de la creación y de la caída de los ángeles y del primer hombre, la de la Ley antigua y de la Nueva. Y una tarea aún mayor: integrar toda la historia en el trabajo del teólogo.

El lugar de Cristo en el pensamiento de Santo Tomás es total. Hablar de Dios para un cristiano es hablar de Cristo. Toda la *Summa Theologiae* es ciencia, pero en las dos primeras partes es ciencia abstracta y en la tercera se hace ciencia concreta. Y esa ciencia reclama la *imitatio*. Cristo no es sólo el camino, es la vida, es el Hijo. Al cual hay que darse libremente para creer, para convertirse en teólogo, para comprender las dos primeras partes de la *Summa*. La teología tomista no es solamente cristocéntrica como sistema sino que está animada por Cristo mediante la fe del teólogo que subalterna su conocimiento que, en su Verbo, Dios tiene de Sí mismo y de Su obra. En la teología de Santo Tomás Cristo es todo, por eso él puede ser maestro de todos, porque es discípulo del único Maestro, que es la verdad total recibida del Padre.

M. LLUCH BAIXAULI

José Luis ILLANES-Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, («Sapientia Fidei» 9) Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición revisada, Madrid 1996, 406 pp.

El plan general de la serie de manuales de teología que, bajo el nombre «Sapientia fidei» viene publicando la Biblioteca de Autores Cristianos preveía esta Historia de la Teología dentro del grupo de manuales comprendidos en el apartado «Teología Fundamental». Este apartado incluye