la ligera que el Verbo tiene una persona humana —leemos en la p. 331—(pues esto equivaldría a decir que hay dos hipóstasis en Cristo), se puede decir sin duda que Él *es también* una persona humana. Parafraseando ligeramente la célebre fórmula de los Padres, se podría decir que sin dejar de ser lo que Él era (persona divina), el Verbo ha llegado a ser lo que no era (persona humana)».

Inmediatamente advierte que hay tomistas que no admiten esta forma de hablar, aunque hay otros que sí la aceptan, como J.H. Nicolas. Quizás hubiera sido conveniente entretenerse un poco más en estas sutilezas de lenguaje, que van buscando expresar el realismo de la encarnación. Así lo hizo notar ya Leoncio de Bizancio al decir que la naturaleza humana de Cristo no es *anhypóstaton*, sino *enhyphóstaton* en la Persona del Verbo. J.H. Nicolas expresa quizás con más claridad lo que quiere decir el A., precisamente en las páginas de la *Synthèse Dogmatique* a las que remite Torrell: «Hay que descartar totalmente la idea de que sería una persona humana distinta del Verbo. Es el Verbo el que ha llegado a ser (*est devenu*) persona humana sin dejar de ser Persona divina. Parece que esta es una expresión válida y necesaria del misterio de la encarnación».

Es fácil que el lector que se enfrenta por primera vez a esta cuestión, quede un tanto desconcertado con estas expresiones si no encuentra una explicación más detenida que incluya un poco de historia del lenguaje cristológico y dé explicación del por qué se hace hincapié desde Éfeso en que hay una sola persona en Cristo.

Lucas F. Mateo-Seco

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Le Verbe Incarné II* (trad. de J.P. To-

rrrell), Les ed. du Cerf, Paris 2002, 51 pp., 12,4 x 19,5, ISBN 2-204-06856-x.

Se recogen aquí en su texto latino y con una elegante traducción francesa las cuestiones 7-15 de la tercera parte de la Suma Teológica, es decir, aquellas cuestiones que van desde la gracia de Cristo hasta los defectos asumidos por el Verbo, pasando, como es lógico, por las cuestiones concernientes a la ciencia de Cristo.

J.P. Torrell prosigue así su trabajo, tan elogiado, de acercar los textos de Santo Tomás a las nuevas generaciones. Tiene de hecho presente un amplio público y, desde luego, consigue presentar a Santo Tomás con claridad, limpieza y en la línea tradicional de los grandes dominicos.

A este respecto no está fuera de lugar llamar la atención sobre las numerosas páginas dedicadas a profundizar en el texto, distribuidas en tres apéndices: las notas explicativas (pp. 301-394), las anotaciones técnicas (pp. 395-468) y la presentación de algunos textos escogidos (pp. 469-478). El lector puede, pues, considerar las cuestiones de Santo Tomás insertas en un amplio contexto de pensamiento, explicadas en la forma clásica con toda solvencia y claridad. Las notas explicativas son oportunas; a veces explican y a veces ponen de relieve afirmaciones o sugerencias que es muy conveniente poner de relieve. Así sucede p. e., en la nota 34, que corresponde a la q. 8, a. 1, ad 3. Aquí Torrell, citando a Grabmann, anota la importancia que tiene que Santo Tomás llame al Espíritu Santo corazón de la Iglesia (pp. 327-328). A veces, uno desearía una visión más complexiva del asunto de la que de hecho se presenta, como sucede, p. e., en la nota 53, es decir, en la explicación del responso de la q. 9, a. 2, dedicado

a la ciencia de visión de Cristo (p. 345). Es muy ilustrativo y aclara mucho la posición de Santo Tomás lo que se dice al final de esta nota: «*Saint Thomas ne prétend pas prouver la vision bienheureuse du Christ, il la considère comme étant un donné de foi*». Y argumenta que en las demás obras, al tratar esta cuestión, Santo Tomás aduce el *necesse erat* en vez del *quod...conveniret*. No habría venido mal que dijese por qué creía Santo Tomás que esto pertenece a la fe. En este sentido tienen interés las anotaciones técnicas. En ellas se encuentra una breve descripción de cómo se encuentran tratadas las cuestiones de la ciencia de Cristo en la teología contemporánea. Así se puede ver, p. e., en las páginas dedicadas a «la ciencia de Cristo en la época contemporánea» (pp. 439-447). Aunque la información al lector es breve y no abarca todos los autores, al menos se le dan pistas suficientes para captar las posiciones de los tomistas contemporáneos.

Lucas F. Mateo-Seco

Bertrand DE MARGERIE, *Newman face aux religions de l'humanité*, Éditions Parole et Silence, Paris 2001, 124 pp., 14 x 21, ISBN 2-84573-102-7.

El Padre Bertrand de Margerie (1923), jesuita desde 1946, es un buen conocedor del extremo Oriente, y ha enseñado Teología en numerosos lugares del mundo. Su producción se centra especialmente en obras de espiritualidad, y sus planteamientos metodológicos nunca han abandonado los sólidos terrenos de la historia del dogma.

El presente ensayo es una de las primeras monografías que se dedican a analizar el pensamiento de John H. Newman (1801-1890) sobre las religiones del mundo desde un punto de vista

cristiano. El autor ha tenido en cuenta el conjunto de la obra newmaniana, de la que es excelente conocedor, pero su exposición se desarrolla al hilo de las ideas epistemológicas contenidas en la *Gramática del Asentimiento religioso* (1870), que es el libro más sistemático de Newman por lo que a Filosofía de la Religión se refiere.

En sintonía con la orientación dialogante en materia de religiones que domina en estos momentos los ambientes católicos, el autor ha escrito un libro optimista, que quiere mostrar las afinidades entre ese clima de apertura y los planteamientos de Newman. No es un cometido difícil, porque si bien Newman vivió en una época cristiana (católica, anglicana y protestante) muy crítica de las religiones, el carácter abarcante y la lucidez de su pensamiento le llevan a afirmaciones que, siendo llamativas entonces, resultan hoy de notable actualidad tanto práctica como teológica.

Los pronunciamientos concretos de Newman sobre Mahoma y el Islam, y sobre el Budismo y otras tradiciones religiosas son por lo general negativos, no tanto por temperamento, ligereza de pluma, o influjo de los hábitos religiosos del momento, como por coherencia con las ideas cristianas de fondo que sostenía y respiraba.

La comprensión de las religiones no cristianas como caminos de la Providencia divina en la humanidad, que es una sólida convicción newmaniana, autoriza, sin embargo, a buscar en Newman una contribución positiva a las relaciones entre Cristianismo como religión revelada y el respeto de las religiones. Pero Newman percibe siempre la singularidad de la religión cristiana, y la necesidad de que los cristianos mantengan a salvo su identidad en la comunicación con otros mundos religiosos.