

don gratuito— de un rasgo constante del conocimiento y de la existencia humana. Tampoco desatiende Casale el tema de la racionalidad de la fe (Capítulo 8), del que ofrece una exposición interesante, no sólo por su valor sintético sino sobre todo por el enfoque teológico renovado con que plantea la cuestión de los «signos de credibilidad», que hace resaltar así por contraste las limitaciones del planteamiento ya superado de la apologética manualística.

Respecto a la tercera y última parte de la obra cabe destacar el capítulo dedicado a la eclesialidad de la fe (Capítulo 10). La dimensión comunitaria de la fe es subrayada como un elemento esencial de la fe, derivado de su mismo carácter cristológico. El cristiano no es un ser solitario y su fe no es por tanto exclusivamente individual. Es el mismo Cristo quien convoca a los hombres en y por la Iglesia, una realidad que tiene en Él su origen y el fundamento de su misión: «El “Christus solus” prosigue su vida en el “Christus totus”, en su “cuerpo” que es la Iglesia» (p. 169), una comunidad al mismo tiempo histórica y escatológica.

Esta propuesta sintética de Teología fundamental puede resultar útil como itinerario introductorio en el estudio de los elementos fundamentales de la fe cristiana.

Juan Alonso

**Emmanuel DURAND**, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Les éd. du Cerf («Cogitatio Fidei», 243), Paris 2005, 409 pp., 14 x 22, ISBN 2-204-07733-X.

Este libro es fruto de una tesis defendida ante un tribunal del Instituto Católico de París y de la Universidad

Católica de Leuven. Tiene, pues, el rigor habitual en este tipo de trabajos, escritos con esmero y sin prisas. En este sentido, el trabajo está adornado por dos cualidades que son siempre de agradecer: claridad en el desarrollo de la investigación y fiabilidad de los datos.

Tras un capítulo introductorio en el que se realiza «une mise au point patristique» (pp. 15-42), Durand dedica la primera parte del libro (pp. 43-124) al análisis de las posiciones de algunos autores contemporáneos en torno a la perichóresis: K. Barth, T.F. Torrance, J. Moltmann, K. Rahner, H.U. v. Balthasar, W. Pannenberg, B. Bolotov, H. Mühlen, L. Boff y E. Johnson. Los títulos de los capítulos son ya de por sí suficientemente elocuentes en cuanto a los temas tratados en estas páginas: I. *El lugar de la perichóresis en una exposición del misterio* (pp. 43-64); II. *Perichóresis y reciprocidad* (pp. 65-86); III. *Perichóresis y pneumatología* (pp. 87-106); IV. *Perichóresis, ecclesiológica y antropología* (pp. 107-119). Estos títulos son significativos de la tesis subyacente a todo este trabajo: elegir el concepto de perichóresis no sólo como un concepto esencial e importante en teología trinitaria, sino como el concepto clave, como un *primum analogatum*, a cuya luz se aporten soluciones no sólo para las cuestiones trinitarias, sino para muchas otras pertenecientes a campos tan diversos como la antropología o la ecclesiológica. «Tres grandes cuestiones trinitarias descubren hoy, concluye, una recepción más o menos precisa de esta noción: en primer lugar, la opción fundamental del papel que se le ha de atribuir en una exposición orgánica del misterio; en segundo lugar, la puesta por obra de la reciprocidad de las relaciones entre las personas divinas; en tercer lugar, el problema ecuménico del origen del Espíritu Santo» (p. 119).

La respuesta a tres cuestiones, en efecto, revela ya en sí misma no sólo el concepto de perichóresis que se tiene, sino también el de toda la teología trinitaria. Antes de responder a estas tres cuestiones, Durand ofrece una segunda parte (pp. 125-282) sobre lo que ha dicho la teología medieval en torno a la perichóresis, es decir, sobre la recepción de la doctrina de San Juan Damasceno en el siglo XIII. Éstas son, quizás, las páginas mejor conseguidas. El autor comienza situando la perichóresis dentro del esfuerzo por mostrar que existe en la Trinidad un *ordo originis* que no implica subordinación, para proseguir después con el estudio de la perichóresis como mutua inmanencia de las Personas. Es aquí donde encontramos una breve referencia a la perichóresis tal y como la trata Santo Tomás en STh I, q. 42, a. 5. A mi modesto entender, este texto tomasiano merece una mayor atención, no sólo porque Santo Tomás ofrece en él una visión sintética y de plenitud, sino porque la triple perspectiva en que aborda la perichóresis es clave para deducir el lugar que, a su juicio, debe ocupar este concepto en la sistematización de la teología trinitaria. El hecho de que Santo Tomás trate la perichóresis en la cuestión 42 es una elocuente prueba de que, para él, el estudio de la perichóresis debe seguir al estudio de las cuestiones concernientes a las procesiones en una sistematización hecha según nuestra forma de conocer. Muy interesantes y sugerentes las páginas dedicadas a la procesión del Espíritu como Amor y a las consideraciones tomasianas en torno a la inmanencia de la procesión del Espíritu Santo.

La tercera parte (pp. 283-290) es la más comprometida. El autor realiza en ella una propuesta de prolongación o continuación del pensamiento tomasiano sobre la perichóresis que le haga dis-

currir por los caminos de un «personalismo temperado» (p. 275). Esta parte está dividida en tres capítulos: las fórmulas joánicas de inmanencia mutua entre Jesús y el Padre (pp. 283-320), la perichóresis en una exposición del misterio trinitario (pp. 321-356), perichóresis, divinización, comunión (pp. 357-390). El estudio de los textos neotestamentarios en los que se habla de la perichóresis es claro y decisivo. Destacan, como es lógico, los textos pertenecientes al capítulo 17 del evangelio de San Juan. Esta oración de Cristo por la unidad de la Iglesia, que se fundamenta en la unidad intratrinitaria, fue ya objeto de consideración detenida por parte de los Padres que —huelga el decirlo—, no sólo hablaron de la perichóresis intratrinitaria al utilizar este término técnico, sino muy especialmente al comentar los textos bíblicos en los que se habla explícitamente de la inmanencia del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre. Así sucede, p.e., con San Gregorio de Nisa (cfr p.e., L.F. Mateo-Seco, *La unidad y la gloria [Jn 17, 21-23 en el pensamiento de Gregorio de Nisa]*, en J. Chapa [ed.], *Signum et testimonium*, Pamplona 2003, 179-200).

Durand ofrece sugerentes aportaciones a la hora de hablar del modo en que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, aportaciones que intentan evitar el *filioquismo*. No estamos de acuerdo, sin embargo, en algunas apreciaciones como la siguiente: «Los dos modos de origen del Espíritu y del Hijo a partir del Padre son suficientes para distinguirlos si no se llega hasta el punto de hacer de las personas una relación subsistente de origen. Una teología más prudente puede considerar legítimamente que las relaciones manifiestan las propiedades hipostáticas de las personas, sin que haya necesidad de identificar propiedades y relaciones para distin-

guir a las personas» (p. 348). En este punto, la posición de Santo Tomás parece más sensata. La procedencia es clave para hablar de la distinción de las Personas.

Lucas F. Mateo-Seco

**Rino FISICHELLA**, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Ed. Paoline («Diaconia alla verità», 2), Milano 2005, 175 pp., 12 x 21, ISBN 88-315-2795-9.

Un análisis superficial de la situación de la fe cristiana en Europa podría llevar ciertamente hacia dos posiciones encontradas: a un sentimiento pesimista, fruto de una visión demasiado «objetiva» del contexto cultural y social; o a un idealismo ingenuo e inoperante, consecuencia de un convencimiento de que las cosas cambiarán por sí solas con el solo discurrir del tiempo. Muy lejos del conformismo al que, por distintos caminos, llevan estos dos extremos, Mons. Fisichella adopta en este ensayo sobre la fe un punto de vista realista y esperanzado: «No somos de aquellos que sostienen que la fe haya abandonado nuestra tierra y se haya trasladado a otro lugar» (p. 9). El suyo es un «sano» realismo propio de quien, sin cerrar los ojos a los obstáculos que ensombrecen el sentido religioso en nuestros días, piensa «que la fe no está en crisis» (p. 10), aunque las circunstancias actuales ciertamente invitan al teólogo a la reflexión, para indagar posibles vías de solución.

El objetivo del autor es presentar algunos de los rasgos esenciales de la fe creyente que puedan dar respuesta a la única y verdadera cuestión que importa: «¿Es posible creer hoy?» (p. 13). A lo largo de cinco capítulos, el Rector de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma ofrece unas reflexiones serenas y

profundas —bien documentadas, aunque sin pretender agotar cada cuestión— sobre la cuestión del sentido (Capítulo I: *La domanda di senso*), la relación entre fe y amor (Capítulo II: *La fede viene dall'amore*), la riqueza teológica de la fe en la Biblia (Capítulo III: *Abbandonarsi al mistero*), la fe como gracia y como conocimiento (Capítulo IV: *So in chi ho creduto*) y su importante aspecto eclesial y comunitario (Capítulo V: *La fede trasmessa*).

Entre todos ellos destaca la presentación de la fe como respuesta de sentido, que es precisamente el tema que da el título al libro. Para Fisichella, lejos de ser un argumento casi exclusivo de algunos pocos amantes de la especulación filosófica, el problema del sentido constituye un empeño y una obligación de los que nadie puede sustraerse, porque en él se pone en juego la entera existencia personal. La pregunta por el sentido de la vida aparece como una cuestión necesaria y universal, que implica una llamada personal, ineludible. Muchas son las circunstancias que pueden dificultar esta respuesta al hombre contemporáneo: un *relativismo*, incompatible con una sola verdad; un *subjetivismo*, que separa de los otros y aísla del mundo; la presencia incesante de una *razón tecnológica* que sólo busca la eficacia y margina lo sobrenatural... Sin embargo, desde la fe y el amor es posible colmar acertadamente los anhelos escondidos en la pregunta por el sentido. Así las cosas, la fe se presenta como una respuesta plena y total a Cristo, nacida en el amor y dirigida al amor, y no como un vago sentimiento al que uno se aferra en el momento de la necesidad, o un mero recurso para la autorrealización personal.

Para Fisichella la fe no posee una configuración geográfica, sino personal.