

en el ser de Dios. También el grado más alto del pertenecerse puede ser conseguido siempre y sólo según el modo de la participación; frente al Dios creador e infinito, el hombre permanece siempre y solamente como un vaso que recibe, esto es, un ser cuya esencia consiste únicamente en su facultad de abrirse o cerrarse, mediante la libertad, a la comunicación de los bienes divinos, mientras puede poseer lo que le viene comunicado solamente como don de la gracia de Dios y jamás como resultado de su esencia» (p. 287).

Al final del libro, serían de agradecer unas páginas dedicadas a presentar una síntesis que, tras un análisis que a veces resulta fatigoso, resumiese el pensamiento del A. en torno al tema estudiado: las implicaciones de la antropología nicensa con el platonismo. En cualquier caso, el lector se encuentra ante un serio estudio de una faceta del pensamiento nicensa aún no del todo investigado.

L. F. Mateo-Seco

SAN JERÓNIMO, *Epistolario*. Edición bilingüe I, traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero, Ed. Católica (B. A. C. 530), Madrid 1993, 910 pp., 13 x 20.

Una vez agotada desde hace algunos años la edición bilingüe de las cartas de San Jerónimo por Ruiz Bueno (BAC 219 y 220), ahora la BAC nos presenta una «nueva edición» por Juan Bautista Valero, la cual contiene: una traducción nueva, introducciones generales e introducciones parciales nuevas y sobre todo la incorporación de dos nuevas cartas: una de Jerónimo a Aurelio, obispo de Cartago, y otra de Agustín a Jerónimo, no hace mucho descubiertas y publicadas, con su debido aparato crítico, en el

volumen 88 del CSEL con los números 27 y 19, respectivamente, por el investigador Johannes Divjak.

En este primer volumen sólo se publica la de Jerónimo a Aurelio. La de Agustín a Jerónimo se publicará en el segundo. Así también se excluye una larga carta, corrientemente atribuida a Jerónimo, pero claramente ajena a él: la carta a Celancia.

La traducción está bien realizada. En la introducción se destaca el contenido autobiográfico de las cartas, trazando con él una semblanza de San Jerónimo que respondiera a su verdadera vida interior. Las introducciones parciales a cada una de las cartas han buscado el contexto de la misma dentro de la biografía del escritor, y han tenido en cuenta el aspecto prosopográfico de los personajes más importantes que aparecen en el texto.

Las notas son muy breves, en ellas se han corregido las referencias de citas bíblicas directas, y con frecuencia también las citas implícitas o alusiones al texto sagrado. Lo mismo ocurre con los autores clásicos profanos.

La publicación de esta «nueva edición» contribuirá, sin duda, a un mejor conocimiento de la extraordinaria personalidad de San Jerónimo.

A. Barragán Ortiz

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

AA. VV., *God and Culture: Essays in Honor of Carl F. H. Henry*, D. A. CARSON-D. WOODBRIDGE (eds.), W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1993, 398 pp., 16 x 23, 5.

Carl F. H. Henry, pastor evangelista y teólogo, fue uno de los promotores del llamado «fundamentalismo bíbli-

co» en Estados Unidos, que preconizó como reacción al denominado «protestantismo humanista», comprometido en una modernización del Evangelio, inspirado por Reinhold Niebuhr, y en una línea semejante al líder del fundamentalismo neoevangélico Harold J. Ockenga. Profesor en el Fuller Theological Seminary y, posteriormente, en el Eastern Baptist Theological Seminary, también fue editor de la revista «Christianity Today» (1956-1968). Su obra más importante es quizás «The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism» (1947), en la cual trata de fundamentar bíblicamente un ideal de cristiandad evangélica que no elude la necesidad de afrontar sus responsabilidades sociales. En definitiva, el Prof. Henry lanzó el reto de un fundamentalismo crítico.

En la obra colectiva que ahora se comenta, elaborada como homenaje a su figura, se desarrollan temas muy variados, pero todos ellos giran alrededor de las relaciones entre cultura y fe cristiana: el problema del pluralismo, la inculturación, la economía, la política, el arte, los medios de comunicación, el ecologismo, la bioética, la sexualidad... Algunos temas afrontados son estrictamente clásicos en teología, como la escatología, el debate modernista o el sentido de la teología. De todas estas colaboraciones destacan dos que, por su interés, vamos a comentar detenidamente.

Leland Ryken (Wheaton College) escribe sobre «Literatura desde una perspectiva cristiana» (pp. 215-234). Se trata de un ensayo bien documentado que toca muchos puntos de interés. Ryken manifiesta su convicción de que no existe un modelo único de literatura cristiana. Inspirado en algunas ideas de Dorothy Sayers, Tolkien y C. S. Lewis, se propone la tesis de que no puede considerarse literatura cristiana un texto

que no sea en sí mismo buena literatura, que no contenga belleza, interés artístico y sublimidad; la Biblia misma es emblemática al respecto, y el uso que hace de la imaginación fundamenta teológicamente la legitimidad para crear tanto metáforas como lo que Tolkien denominó «mundos secundarios». Una reflexión teológica sobre la naturaleza de la Creación y de la Encarnación llegará a idénticas conclusiones. Pero la literatura es además interpretación de la experiencia humana; por ello tiene que ver con ideas acerca de la realidad y de la verdad. En este sentido cabe una comparación de estas ideas con las de la fe cristiana y un juicio sobre el carácter cristiano de una obra de literatura. Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que la interpretación de una obra literaria no puede ser simplista, por lo que hay que ser sumamente prudentes a la hora de emprender esta tarea hermenéutica. Concretamente la moralidad de una obra literaria no es obvia: no basta con juzgar si son o no morales las acciones relatadas en ella, sino que es preciso remontarse a «la perspectiva moral» de su autor, lo cual requiere un habilidoso manejo de la crítica literaria. Ciertamente un lector cristiano cuenta con una base muy rica de experiencias que, iluminadas por la fe, le dotan de un espíritu crítico agudo a la hora de cuestionar la verdad o artificiosidad que puedan hallarse en una obra literaria.

El tema de la filosofía cristiana es abordado por Georges I. Mavrodes (pp. 134-147), que es Profesor de Filosofía en la Universidad de Michigan. De acuerdo con Gilson, Mavrodes define la denominada «filosofía cristiana» no por sus contenidos sino por sus sujetos: es aquella producción filosófica desarrollada por personas que tratan de ser coherentes con su fe cristiana a la hora de desarrollar su labor intelectual. Ello implica que la filosofía cristiana no es un

cuerpo doctrinal sino que dentro de ella encontramos un pluralismo innato. Por otra parte, es innegable la conexión de estos desarrollos filosóficos con la tarea teológica, aunque es característico de los escritos filosóficos de cristianos el gran peso que tienen en ellos elementos filosóficos que no tienen un origen bíblico: el filósofo está en constante diálogo con sus colegas no cristianos, cuyo pensamiento conoce muy bien. Por otra parte, el filósofo ha de afrontar a menudo la tarea de explicarse ante auditorios que no comparten su fe cristiana, lo cual le lleva a elaborar un tipo de discurso original en el cual —sin renunciar a sus convicciones religiosas— ha de acudir a nuevos puntos de apoyo que el teólogo nunca se plantea, o plantearse cuestiones —como por ejemplo, la existencia de Dios— que para el teólogo son obvias y carecen de interés vivo.

J. M. Otero

Jack A. BONSOR, *Athens and Jerusalem. The role of philosophy in theology*, Paulist Press, Mahwah 1993, 183 pp., 15 x 23.

Atenas y Jerusalén se encamina a mostrar, como su autor indica, que «la ortodoxia no requiere de una filosofía específica. O, dicho positivamente, el trabajo teológico requiere una continua conversación entre la fe y las filosofías» (p. 168). El autor analiza las relaciones entre fe y razón a lo largo de la historia, fundamentando su trabajo en la descripción que Heidegger hace del hombre como ser-en-el-mundo y, siguiendo a Gadamer, al entender que el significado no es alcanzado primariamente por el sujeto sino que es una realidad pública depositada en el mundo, en el lenguaje y en los modos de ser que constituyen el tiempo y el espacio.

Ante la evidencia del pluralismo filosófico y teológico el autor se pregunta cómo se puede afirmar un significado común a la fe, o lo que es lo mismo, en qué radica la unidad de la fe. Después de considerar cómo se plantean la cuestión diversos autores —Sokolowski, Rhaner, Lonergan y Chirico— concluye que éstos encuentran la unidad de la fe viendo algo inmutable bajo las categorías explícitas de la escritura y la doctrina. Sin embargo parece problemático basar la unidad de la fe en un significado inefable subyacente a la tradición; y, sobre todo, se constata la ausencia de consenso sobre esa significación universal.

El autor sugiere que no hay que buscar nada debajo —detrás— de la tradición para encontrar la unidad de la fe. Para él la unidad de la tradición cristiana radica precisamente en sus elementos perennes, concretamente, en el hecho de que en toda época los cristianos católicos hayan proclamado y vivido a Cristo presente en la Escritura y en la doctrina de la Iglesia. La lectura del Evangelio, la celebración de la Eucaristía, la profesión de la fe, el mandamiento del amor se comprenden, apropian, explican, enriquecen y viven de diferentes maneras a lo largo de la historia y es en esta pluralidad de expresión donde reside la unidad de significado.

Bonsor sostiene que la unidad de la verdad cristiana radica en los elementos comunes constitutivos de la existencia cristiana en todo tiempo y lugar; no hay que buscar una característica previa, no reconocida por la subjetividad humana, en la que poner un significado común. Por tanto no se puede absolutizar una única apropiación de la fe porque el significado común que une la fe está depositado en la Escritura, en la doctrina, el culto y la praxis común de todos los cristianos de todas las épocas.