

los editores el realzar los aspectos positivos que encierra esa obra de juventud. Por eso, se esfuerzan en acentuar, por una parte, las diferencias socio-culturales y teológicas de la ciudad de Alejandría del siglo III y de Constantinopla del siglo VI y, por otra, los aciertos doctrinales del alejandrino. De entre estos últimos cabe destacar, a modo de ejemplo, el hecho de que, si bien —como buen platónico y miembro de la escuela de Alejandría— no adopta una actitud decididamente antisubordinacionista, existen ciertos indicios de la consubstancialidad del Padre y del Hijo: el rechazo de la *probale* —y, por tanto, se afirma que el Hijo no sale del Padre, sino que permanece en su seno—; las comparaciones utilizadas para expresar la generación: la unidad de luz, de voluntad, de bondad, de amor entre el Padre y el Hijo; la unidad de amor que debe rendirseles, etc. Todo apunta a que la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo es afirmada por Orígenes.

Este esfuerzo de revalorizar los aciertos doctrinales de Orígenes nos parece laudable. Ciertamente la interpretación del *Peri Archon* en los siglos IV y VI se realiza sobre presupuestos doctrinales bien diferentes; Orígenes tenía frente a sí a los gnósticos —Valentín, Marción, Basilides—, los montanistas, los milenaristas, los antropomorfistas, etc.; en los siglos posteriores la crisis arriana y las controversias cristológicas modificaron el horizonte doctrinal y lo impulsaron en orden a un notable progreso del mismo y, por tanto, orientaron la lectura del *Peri Archon* desde unas perspectivas desconocidas por su autor, sobre la base, además, de un vocabulario teológico más preciso que el del siglo III. Frente a las formulaciones categóricas de los teólogos postnícenos y postcalcedoneses, contrasta el estilo a manera de ejercicio que utiliza nuestro apologista, estilo que es simpáticamente calificado por Atanasio como *gymnastikos* (cfr. *De decretis Nicaenae Synodi*, 27 y 25). El Alejandrino propone sólo al lector sus soluciones y lo deja libre de adoptar otras; y es que cuando falta el apoyo directo y claro de la revelación escriturística, el teólogo debe completar ese tipo de datos con su investigación, pero sabiendo que no debe exagerarse el grado de certeza de esos descubrimientos. Por eso, ante este modo de proceder, Crouzel y Simonetti aplican con acierto al Alejandrino estos conocidos versos de Horacio (*Epistula* I, 1, versos 90, 98, 100): Quo teneam uultus mutantem Protea nodo?/ Quod petit spernit, repetit quod nuper omisit./ Diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis. «¿Con qué nudo puedo fijar la figura siempre cambiante de Proteo?... (Mi sentencia) desdeña lo que busca, vuelve otra vez a lo que antes dejó de lado ... destruye, edifica, hace redondo lo que era cuadrado».

Alberto VICIANO

Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. I: *Des dels orígens al segle XV*, Barcelona, Editorial Herder («Col·lectània Sant Pacià», XXXII), 1984, 788 pp. 15 x 22.

El P. Evangelista Vilanova, benedictino del Monasterio de Montse-

rrat, es profesor de Historia de la Teología en la Facultad de Teología de Barcelona. Antes de la publicación de este importante manual, era conocido principalmente por dirigir la revista mensual «*Questions de vida cristiana*», quizá una de las publicaciones más influyentes en los países de habla catalana y también una de las más discutidas por la audacia con que ha abordado algunos temas. Este libro ha nacido, como dice el Autor en el Prólogo, de sus clases en la Facultad, y a petición de los alumnos y de algunos colegas. Es, pues, una obra de carácter docente, aunque su proyección habrá de ser mucho mayor, ya que se trata, por ahora, de la única Historia de la Teología escrita en España.

Este manual se abre con una significativa carta de Marie-Dominique Chenu, que ha sido uno de los hombres más importantes en el campo de la Historia de la Teología, especialmente de los siglos XII y XIII. En esta carta, Chenu expone una tesis que viene repitiendo con frecuencia en los últimos años. Brevemente: En los grandes debates doctrinales de la segunda mitad del XIII, una serie de teólogos fueron condenados por la autoridad eclesiástica parisina y rehabilitados posteriormente; por consiguiente, el verdadero progreso de la ciencia teológica exige una dinámica dialéctica, puesto que «il n'y a pas de foi 'pure'». (Chenu estima que Tomás de Aquino habría sido uno de los condenados, cosa que la crítica más reciente empieza a dudar: véase los trabajos de Roland Hissette). A la vista de la tesis chenuiana, que prestaría atención a sólo un aspecto del problema (el cambio), pero ignoraría la otra faceta (la permanencia en el cambio), me he preguntado si también el Autor participa de los puntos de vista de su maestro, puesto que la aceptación o no de la tesis chenuiana supone una forma u otra de historiar la Teología.

A este respecto me parece significativo un párrafo conclusivo del capítulo dedicado a la formación del *Credo*. El Autor dice lo siguiente: «la regulación de la fe requiere una participación de toda la comunidad en la definición siempre imperfecta, provisional y parcial del que cree. Veinte siglos de historias eclesiásticas demuestran que ningún modelo eclesiológico ha logrado asegurar esta participación. La estructura episcopal y clerical, que se impuso desde los primeros siglos, no ha facilitado esta regulación comunitaria, pues ha conferido a los obispos y a los clérigos un poder y una ciencia que disuaden cualquier participación activa y creadora de las comunidades. Si bien es verdad que esta estructura ha forjado la unidad de la Iglesia en lucha con los herejes más radicales, también ha falseado las reglas de la regulación de la fe dentro de la Iglesia» (p. 33). Ideas parecidas se leen en las páginas 93, 102 y 107, a propósito de las controversias de los siglos IV y V. Está claro que el Autor alude, en todos esos pasajes, al tema de la «fe pura», cuya posibilidad había sido negada por Chenu y ahora por el Autor. Analicemos la cuestión de la «fe pura», tal como la concibe Chenu.

Difícil tema. En efecto, si por «fe pura» se entiende simplemente el *limite óptimo* de la expresión cada vez más perfecta del misterio

revelado, tal «fe pura» es imposible, porque el discurso teológico queda siempre muy lejos de su objeto (aunque logre decir algo verdadero de él, es decir, qué es y cómo es). En tal caso, la Historia de la Teología sería —como bien dice el Autor (p. 15)— «la historia que reflexiona sobre la teología y las teologías», o sea, la historia de los esfuerzos por expresar cada vez mejor la fe. Si por «fe pura», en cambio, se entiende una supuesta creación de la fe, cada vez más perfecta, por la comunidad, vano intento, porque la comunidad no puede crear la fe, sino sólo profesarla y trasmitirla. Por mucho que nos pese a los historiadores, el *fieri* de la fe (entendida como *depositum* objetivo) ya ha terminado. En este sentido, la fe ya es pura.

Tengo ahora un reparo. La obra se divide en cinco partes: Teología del «Principio», Teología patristica, Teología bizantina, Teología monástica occidental, Teología escolástica hasta finales del siglo XV (más de la mitad del libro). A la vista de la estructura elegida por el Autor, me pregunto si es oportuna la primera parte; o mejor, si esa Teología del «Principio», en terminología rahneriana, que es la historia del desarrollo del canon del NT y del Símbolo, ¿no será más bien heterónoma con relación a la historia relatada en las cuatro partes restantes? (Pienso que aquí late implícita una importante polémica, y no sólo metodológica, sobre el concepto de «fuente de la Revelación»).

Me han parecido espléndidas las páginas dedicadas a la Teología bizantina y monástica occidental. También es de gran belleza la explicación ofrecida por el Autor sobre los orígenes de la cristiandad medieval. Son demasiados los reproches (¿justificados todos?) dirigidos a San Agustín (pp. 170-171) y parece que Boecio no es escritor de su devoción (pp. 185-186). Las muchas páginas dedicadas a Tomás de Aquino son sugerentes y demuestran un conocimiento profundo de este maestro. El nivel de información bibliográfica, expresado en abundantes y extensas notas, es notable. El estilo literario, claro y de fácil lectura. Un amplio índice de nombres facilita mucho la consulta de los autores no incluidos en el índice sistemático o general. En fin, una obra que habrá de tener su importancia, y no sólo en las áreas de habla catalana. Espero ahora la pronta aparición del segundo volumen.

Josep Ignasi SARANYANA

Luciano PEREÑA (dir.), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la Conquista de América*, Madrid, CSIC («Corpus Hispanorum pace», Vol. XXV), 1984, 724 pp., 14 x 21.

El presente volumen recoge las ponencias presentadas en el I Simposio organizado por la Universidad de Salamanca del 2-5 de noviem-