

V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, Bac, Madrid 2017, pp. 252.

La editorial Bac acaba de publicar este volumen, posiblemente el primer manual en absoluto de espiritualidad laical. Su autor, Vicente Bosch, lleva casi 20 años dedicado a la investigación y enseñanza de la teología espiritual y sus trabajos se han orientado preferentemente al estudio de la figura del laico. En el presente volumen ofrece una visión bastante completa de los principales desarrollos teológicos y magisteriales sobre este tema, una síntesis coherente y unitaria de la figura del laico. Lo propio sería una lectura completa del libro, lo que no quita que muchos de sus capítulos se puedan leer también de modo autónomo. Aunque la obra se encuadra en el ámbito de la teología espiritual, no faltan abundantes reflexiones provenientes de la historia, de la teología dogmática y de la pastoral. Las páginas del libro recogen además el diálogo del autor con los teólogos más representativos en esta materia, especialmente los de las áreas italiana, francesa y española.

El manual, como decíamos, posee unidad: está dividido en tres partes, una primera que ofrece una visión histórica de la figura del laico, la segunda centrada en la identificación teológica del laico, y la tercera parte, consecuencia de la anterior, que ofrece los trazos que caracterizan la espiritualidad del laico. Todo ello precedido por dos capítulos introductorios que, aunque no tratan del tema del laico, se proponen como premisas necesarias para encuadrar bien el tema del libro. El primero aclara qué se entiende en teología por espiritualidad, lo que resulta necesario para justificar en qué sentido sea posible hablar de una espiritualidad laical. El otro capítulo introductorio ofrece el marco eclesiológico en el que se mueve el libro, a saber, la eclesiología de comunión. Al autor le interesa subrayar dos puntos: la igualdad fundamental de todos los fieles que forman parte del cuerpo orgánico y unitario de la Iglesia (sacerdocio común) y la diversidad de funciones (carismas y ministerios) como factor generador de las diversas espiritualidades.

En la parte histórica se dedica amplio espacio a la edad Antigua, con la intención de recuperar el valor originario de la figura del laico, que se habría desvirtuado en los siglos sucesivos. Para ello se analiza el significado del término laico en los textos más antiguos, se describe la vida de los laicos en los primeros siglos y se estudia el sentido de la definición negativa (“laico es aquel que no es clérigo”) en los escritos patrísticos y en los documentos de los primeros sínodos y concilios. El resultado confirma la prevalencia en la Iglesia primitiva de la igualdad fundamental de todos los fieles en virtud del sacerdocio bautismal, mientras que la diversidad de los fieles es subsiguiente, aun siendo un dato esencial. En

consecuencia, señala el autor, resulta necesario superar algunas claves interpretativas -“sacerdocio-laicado”, “comunidad-ministerios”- que deforman la realidad, sustituyéndolas por el binomio “todos-algunos”, en el que queda más clara la primacía de la unidad sobre la diversidad.

Con la instauración de la paz constantiniana se pone en marcha un proceso de clericalización del laico que llega hasta nuestros días. Obviamente el libro no intenta una reconstrucción histórica de todo este proceso, más bien trata de indicar los factores que en cada periodo lo han acentuado. Inicialmente las causas serían sobre todo el fenómeno natural de la institucionalización de los carismas siguiendo el modelo jerárquico-piramidal de la sociedad civil (instauración de los “ordines”) y el auge del monacato, que siendo inicialmente un movimiento laical acabará clericalizándose y provocando la clericalización de los ministerios. El laico acaba siendo el “simple fiel” y se pasa de la distinción bipartita (clero-laico) que se mueve en la óptica de la igualdad fundamental, a la distinción tripartita (clero-religioso-laico) en la que está implícita la separación dualística Iglesia-mundo, que comporta a su vez la distinción entre los que se dedican a las cosas de Dios y los que se dedican a los asuntos seculares. Esta distinción cristaliza en el Medioevo provocando paulatinamente una posición pasiva y secundaria del laico. Efectivamente, la división en dos poderes, Iglesia y Estado, de la *societas christiana* y la consiguiente distinción estamental acentúan este esquema. El laico pasa a un segundo plano, no posee un papel específico en la Iglesia, su vida espiritual se reduce a una adaptación de la vida religiosa. No es que se imponga una visión negativa del laicado, simplemente se le ignora.

La parte dedicada a las edades Media, Moderna y Contemporánea discurre más veloz. Se señalan algunos fenómenos que contribuyeron a una mayor consideración del laicado: el auge de la ciudad y de la burguesía; el fenómeno del Humanismo cristiano que, aunque no llegó a cuajar, contribuyó a una revalorización de la dignidad de la persona, del valor de las realidades creadas y su autonomía respecto al ámbito eclesiástico; la importancia de los místicos españoles (XVI) y franceses (XVII) para la difusión de una espiritualidad profunda y realista que tanto benefició a los laicos. Ahora bien, como subraya el manual, al final prevaleció el interés doctrinal y pastoral de la Contrarreforma de acentuar el sacerdocio ministerial que había sido negado por los reformistas. Por desgracia, esta acentuación tuvo como consecuencia el olvido del sacerdocio común en los siglos sucesivos. En los siglos XIX y XX, cuando el fenómeno de la secularización llega hasta sus últimas consecuencias y el ámbito de lo religioso queda circunscrito a lo estrictamente eclesial, este proceso de marginalización del laico se exaspera. Y sin embargo es precisamente en ese momento cuando empieza a tomar cuerpo la revalorización del laicado, no sólo a nivel de reflexión teológica (Newman, Rosmini) sino sobre todo a partir de la praxis. El laicismo provoca una lenta reacción en los laicos, que empiezan a organizarse, a actuar de la mano de la jerarquía (*Rerum novarum*, Acción Católica). En el siglo XX este fermento

de renovación revitaliza la reflexión teológica en torno al laico que precede al Concilio Vaticano II, momento clave para la recuperación de una genuina espiritualidad laical.

La segunda parte del libro ofrece una definición de la identidad del laico, su fisonomía eclesiológica específica y en relación a los otros fieles de la Iglesia. Este estudio se lleva a cabo desde una perspectiva teológico-crítica en la que se analizan las posiciones de los autores más representativos y el contenido de los principales documentos del Magisterio. En primer término se nos ofrece una síntesis veloz pero completa de la teología del laicado precedente al Concilio, subrayando como ya hemos visto que la vida pastoral precedió a la reflexión. La formidable puesta en marcha de la Acción Católica y otras iniciativas en las que los laicos asumen un papel de primer orden exige una reflexión teológica: ¿cuál es su papel?, ¿en qué medida dependen de la jerarquía en la realización de su misión? El estudio de esta reflexión teológica se divide en tres periodos: hasta la II Guerra mundial (especialmente Maritain), hasta el I Congreso de apostolado seglar (*Mystici corporis*) y hasta el Concilio (especialmente Congar). A pesar de las diferencias de matices, en la vigilia del Concilio los autores concuerdan unánimemente en que la especificidad del laico no puede prescindir de la común igualdad de todos los bautizados (sacerdocio común).

El estudio de la teología del laicado en los documentos del Vaticano II es en cierto modo el epicentro del libro. La parte precedente lo prepara y los capítulos siguientes lo desarrollan. El estudio se lleva a cabo de la mano de los principales redactores de los documentos y de los comentaristas más autorizados. Después de explicar el cuadro eclesiológico en el que se mueven los textos conciliares y su carácter renovador, se estudia la noción de laico. En realidad, los documentos no ofrecen una definición del laico sino más bien una descripción fenomenológica de “las condiciones de vida o estado” en que vive. A partir de esa observación a la luz de la fe es posible decir que lo propio del laico es su peculiar relación con el mundo, su responsabilidad de estar en el mundo “tratando las cosas del mundo”. Mientras que en el sacerdote y religioso su relación con el mundo - también ellos están en el mundo - no es lo definitorio, en el laico sí que lo es. Por esta vía se logra finalmente ir más allá de la consideración simplemente negativa del laico (“no es”), individuando aquello que nos permite dar consistencia teológica al laico: su índole secular, que permite hablar de una vocación y una misión específica. Los laicos no están simplemente “colocados” en el mundo, sino que su estar en el mundo posee por designio divino un dinamismo propio. Desde esta perspectiva resulta posible delinear la figura del laico y llenarla de contenido. Los documentos conciliares lo hacen desarrollando el esquema de los *tria munera*, que se aplica al laico a partir de su configuración bautismal con Cristo Sacerdote y desde la perspectiva de la secularidad.

De gran interés y actualidad resulta la parte dedicada al estudio de la teología postconciliar. Se plantea Bosch cuáles puedan ser los motivos que han llevado a

algunas corrientes teológicas a tomar derroteros que nos alejan de las adquisiciones alcanzadas en los textos conciliares en tema de teología del laicado. No hay duda de que, en el contexto de la eclesiología de comunión, se pretendía subrayar la común igualdad y corresponsabilidad de todos los bautizados. Sin embargo, partiendo de esta intención común, algunos teólogos acaban concluyendo que no existe en realidad una especificidad del laico. Para los representantes de la “teología de los ministerios”, vinculada a la reflexión postconciliar de Congar, y la “teología del cristiano” (Colombo, Angelini), la afirmación de una consistencia teológica del laico desembocaría en el dualismo que se pretende evitar. Para ellos la “secularidad” no sería una categoría teológica sino simplemente sociológica. En este clima la *Christifideles laici* intentó ofrecer una interpretación autorizada de los textos conciliares, subrayando la naturaleza teológica del laico, en cuanto que la secularidad no sólo señala una “colocación” en el mundo, sino un modo de ver el mundo y de relacionarse con él determinado por la fe (teología de la creación y de la redención). La *Christifideles laici* basándose en el concepto de índole secular indicado por *Lumen Gentium* ofrecerá no sólo una descripción fenomenológica del laico, sino una verdadera definición teológica.

La Introducción y las dos primeras partes del libro en realidad son una prope-déutica a la Tercera parte, en la que se desarrolla específicamente la cuestión de la espiritualidad laical. Para la estructuración de esta parte no se nos ofrece una clave particular, sino que más bien se desarrollan aquellos temas que el autor ha considerado más relevantes para captar lo que caracteriza la espiritualidad de los laicos. Se parte con dos temas que tuvieron gran espacio en el Concilio y que, aun siendo materia común de la vida espiritual de todos los fieles, poseen especial resonancia en la vida de los laicos. Son la llamada universal a la santidad y la consideración teológica del mundo. También en estos dos temas el intento de fondo es desarrollar y llevar hasta sus últimas consecuencias la enseñanza conciliar, superando una perspectiva teológica y pastoral secular insuficiente. Respecto a la llamada universal a la santidad, se trata sobre todo de superar la concepción cristiana de la doble vía de la vida cristiana - santidad y salvación - que bloquearía de hecho la posibilidad de la santidad para todos los cristianos. Más que dos vías, habría que hablar de diversidad de formas de alcanzar la santidad, a partir del concepto de “estado de vida” como causa de esa variedad. Por lo que se refiere al otro tema, el concepto de mundo, el autor además de ofrecer un análisis teológico del término, nos da una importante clave de lectura con la que el Concilio habría logrado superar la inercia secular de una visión negativa o sólo sociológica de mundo: se pasa de la consideración del mundo como ámbito al mundo como tarea. Efectivamente, la teología de la creación y de la redención permiten concluir que el mundo es para el cristiano no sólo un escenario, sino una misión consistente en la instauración del Reino en este mundo, dando a toda la realidad su sentido originario y divino. En cierto modo el tema se completa con el capítulo que estudia la modalidad laical de la vida espiritual cristiana: lo específico

de la vida laical es una relación especial con el mundo, una sensibilidad que le lleva a valorar positivamente todo lo humano, hasta lo más ordinario, porque la visión está informada por una conciencia de fe de deber ordenar a Dios todas las realidades terrenas siguiendo el sentido divino que se encierra en la creación.

Para asegurar la practicidad de toda esta cuestión la teología, empujada por la experiencia espiritual, ha identificado y desarrollado una categoría en cierto modo nueva: la unidad de vida. Un capítulo del libro estudia su origen, su fundamento bíblico, la incorporación de esta categoría al Magisterio al tratar del laico. Iluminante, por ejemplo, la indicación de la validez de esta categoría para superar la insidiosa tentación dualística en la vida de los laicos, cuando se separa excesivamente la actuación en la Iglesia y en el mundo.

Los tres últimos capítulos estudian algunos de los ámbitos en los que se desarrolla la vida del laico, ámbitos por tanto de santificación y de misión apostólica. Además de subrayar la importancia específica de la presencia de cristianos en estos ámbitos, se ofrecen algunos elementos para comprender las dificultades de orden socio-cultural que encuentra hoy la vida cristiana en estos escenarios. El autor se centra en aquellos ámbitos de actuación del laico que le parecen más representativos: la cultura, la política, la economía, las ciencias, los medios de comunicación, el trabajo, la familia. Concede un mayor espacio a estos dos últimos ámbitos. Se ofrece una síntesis bastante completa de la teología del trabajo, retomando las enseñanzas de *Gaudium et spes* y *Laborem exercens*. Y como consecuencia se señalan algunos elementos de lo que el autor llama una “espiritualidad del trabajo”, que se podría resumir en tres conceptos: santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo. En la misma línea también es posible hablar de una “espiritualidad de la familia y de la vida conyugal” arraigada en la teología del matrimonio como vocación cristiana.

Como ya hemos dicho, el libro posee todas las características de un manual: un trabajo de síntesis fruto maduro de años de estudio y de docencia, y necesariamente también en este caso, fruto de la experiencia pastoral del autor.

A. GRANADOS

F. ESPA FECED, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: influencia de san Agustín en santo Tomás*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, pp. 489.

La monografía de F. Espa Feced, defendida como tesis doctoral en la Universidad San Dámaso, bajo la dirección del Prof. R. Wielockx, estudia la influencia de san Agustín en el pensamiento de santo Tomás sobre el rol de la humanidad de Cristo en la economía de la gracia.

El trabajo se divide en dos partes. Ya en la primera constatamos la aportación del volumen. Se trata de un *status quaestionis* con una importante crítica a los argumentos que los principales autores del tema han ofrecido hasta ahora. El punto de partida es un artículo de J.R. Geiselmann publicado entre los años 1926-27, según el cual el pensamiento del Doctor Angélico sobre el papel de la naturaleza humana de Cristo en la transmisión de la gracia habría evolucionado a lo largo de su carrera. De acuerdo al autor alemán, santo Tomás, en un primer momento, habría seguido lo que Geiselmann considera la “posición agustiniana”, es decir, que la humanidad de Cristo cumple sólo un papel moral o intencional, de disposición de los hombres, para recibir la gracia.

Sin embargo, a partir del *De veritate* q. 29, aparentemente, el Angélico habría cambiado de posición. El conocimiento de nuevas fuentes, sobretudo la lectura de san Juan Damasceno, le habrían conducido a una comprensión física, ciriliana, del rol del Verbo encarnado en la causalidad eficiente de la gracia. En definitiva, «según Geiselmann, se ha producido un cambio profundo en la teología del Aquinate. Frente al planteamiento neoplatónico agustiniano de iluminación-participación del que es heredero en su primera etapa -al modo de sus contemporáneos- se pasaría ahora a una eclesiología, cristología y antropología teológica de perspectiva aristotélica mediante el esquema de la causalidad y de la metafísica del acto. A través de la categoría de instrumento, recibida de Damasceno, el Doctor Común descubriría en la humanidad de Cristo una actividad nunca antes desarrollada en su pensamiento» (p. 42).

F. Espa muestra cómo esta hipótesis evolucionista es sostenida hasta hoy, con variedad de matices, por diversos autores que analiza con detalle: T. Tschipke, Y. Congar, J-P Torrell y B.-D. de La Soujeole. El último en una breve publicación del año 2008 recoge sustancialmente las ideas de Tschipke, quien a su vez es heredero de la tesis de Geiselmann. Ello refleja la actualidad de la cuestión en estudio.

En el segundo capítulo de esta primera parte el Autor procede al examen crítico de la tesis apenas expuesta. Para ello recorre el pensamiento del Doctor Angélico y así muestra lagunas e importantes silencios en los estudios de los autores antes mencionados. Particularmente, refleja la ausencia de un examen crítico de la influyente obra de Geiselmann, lo que, según F. Espa, trae consigo una interpretación del Angélico probablemente contraria a su mismo pensamiento.

Llegado a este punto, el capítulo tercero se centra en la continuidad de la doctrina de santo Tomás. Como ya dijimos, según la tesis evolucionista, es fundamental la incorporación de la causalidad instrumental en la obra del Angélico, por eso, el Autor estudia las fórmulas *instrumentum divinitatis* y *quasi instrumentum divinitatis* en el conjunto del pensamiento de santo Tomás, principalmente en el *Comentario a las Sentencias*. Pone especial atención a las referencias que el Aquinate hace a san Agustín en relación con el tema. Primero, analiza el papel de la humanidad de Cristo según aquello que en ella es común a otras rea-

lidades creadas y concluye que «Agustín es una fuente principal del pensamiento tomasiano a propósito de la exclusiva autoridad de Dios para conferir la gracia, así como la inmediatez de este acto vivificador. A la vez, sostiene de modo constante la posibilidad de colaboración de la realidad creada, que puede ser tanto en términos de disposición como de eficiencia instrumental» (p. 142). Luego expone la instrumentalidad de la naturaleza humana en cuanto unida a la Persona divina. F. Espa refleja cómo el Aquinate es consciente de la dificultad y deficiencia de la imagen del *instrumento* usada para describir los actos de la humanidad, cuya unión a la Persona del Verbo es única e inefable. Por eso, señala que en el pensamiento de santo Tomás «toda reflexión sobre el quehacer de la naturaleza humana de Cristo va precedida necesariamente por la consideración de la unión hipostática misma en virtud de la cual las acciones de la humanidad de Cristo son salvíficas, teniendo en cuenta que Tomás nunca redujo la unión a un papel meramente moral, como hemos visto en el uso concreto y específico de la humanidad *inquantum instrumentum*» (p. 163).

La segunda parte de la monografía se titula *Influencia indirecta y directa de san Agustín*. La intención del Autor es juzgar si la presencia del Doctor Africano es o no decreciente en la obra tomista en la medida en que el Angélico accede a otras fuentes patrísticas, respecto al tema en cuestión. Consta de cuatro capítulos.

El primero intenta comprender a san Agustín en sí mismo. El estudio de especialistas en este Padre de la Iglesia, como P.-M. Hombert y V.H. Drecoll, le lleva a concluir que, contrariamente a la posición de J.R. Geiselman, G. Philips e Y. Congar, la reducción de la humanidad de Cristo a un rol meramente intencional es completamente ajena al pensamiento del Padre Africano. La exposición de diversos textos agustinianos, principalmente del *De gratia Christi et peccato originali* y del *De praedestinatione sanctorum*, apoyan la tesis de F. Espa. Según san Agustín, la gracia de Cristo, gracia de unión, es la misma gracia presente en los cristianos que se difunde desde la Cabeza a todos los miembros del Cuerpo. El Padre de la Iglesia insiste que incluso la gracia que mueve a realizar el primer acto de fe es gracia de Cristo. En palabras de F. Espa: «desde el inicio de su fe, cualquier hombre llega a ser por gracia cristiano como desde el inicio aquel hombre por gracia ha sido hecho Cristo [...], de hecho, Aquel que nos ha hecho creer en Cristo, es el mismo que para nosotros ha hecho a Cristo en quien creemos» (p. 457).

El capítulo segundo trata sobre el acceso de santo Tomás a las fuentes patrísticas (Agustín, Cirilo y Juan Damasceno). Examina la hipótesis de H. Bouillard según la cual santo Tomás no habría leído directamente el *De praedestinatione sanctorum* al inicio de su carrera, sino más tarde cuando tuvo acceso a partes importantes de la obra. En realidad, la crítica de las fuentes refleja que el Angélico desde sus primeros escritos integró las enseñanzas de la obra agustiniana con la que se refuta el semipelagianismo. A continuación, a partir de una cita del *Enchiridion* 11,36 en el *Comentario a las Sentencias* y la doctrina del *De gratia Christi et peccato originali*, el Autor examina cómo el Doctor Africano influyó

en la comprensión tomista del modo en que se efectúa la unión de la naturaleza humana en la Persona divina y el papel mediador de la humanidad. Luego, estudia la acogida del *De praedestinatione sanctorum* en la *Tertia Pars* de la *Summa Theologiae*. Por último examina su acceso a san Cirilo y san Juan Damasceno. F. Espa constata la sustancial continuidad del pensamiento tomista sobre el rol de la humanidad de Cristo.

La presencia indirecta de san Agustín a través de Hugo de san Víctor y Alberto Magno es el tema del capítulo tercero. Después de ofrecer un *status quaestionis* sobre el tema, F. Espa señala que la influencia de estos dos autores, condujo a santo Tomás a subrayar la inmediatez con que Dios obra la creación y otorga la gracia del *lumen gloriae*, a diferencia de otras gracias necesariamente mediadas por la humanidad de Cristo.

Finalmente, el capítulo cuarto estudia la influencia directa de san Agustín en el pensamiento de santo Tomás a través de un análisis comparativo de algunos textos de la *Catena Aurea* con el *Comentario al evangelio según san Juan* y la *Summa Theologiae*. En la *Catena Aurea* el Aquinate cita expresamente al Doctor de la Gracia. De este modo, en palabras de F. Espa, ello facilita el acceso al original agustiniano y hace posible verificar la mayor o menor fidelidad del pensamiento tomista.

Estamos ante una investigación exhaustiva y rigurosa. Queda claro a lo largo de toda la obra, que el Autor no se limita a seguir las opiniones más difundidas sobre las diversas cuestiones sino que hace un estudio profundo en las fuentes. De este modo, en ocasiones, llega a conclusiones distintas de las de sus predecesores. Muestra de la precisión y cuidado con que el Autor lleva a cabo el trabajo es, por ejemplo, el hecho de que remite a los manuscritos del Doctor Angélico, para contrastarlos con la edición Marietti de la *Catena Aurea* y el *Comentario al evangelio según san Juan*, cuando presentan importantes diferencias, a falta de las correspondientes ediciones críticas. Por todo esto, la monografía constituye un paso adelante en el estudio del papel concreto que corresponde a la humanidad de Cristo como causa de la gracia, en el pensamiento de santo Tomás.

C. VIAL

B. ESTRADA, *Così sono nati i Vangeli*, Edusc, Roma 2016, pp. 218 (versione spagnola: B. ESTRADA, *Así nacieron los Evangelios*, Bac, Madrid 2017, pp. 194).

L'ultimo libro di Bernardo Estrada, subito tradotto in spagnolo, è interamente pervaso dal suo interesse per le tradizioni che precedono la formazione dei vangeli. Negli ultimi anni, l'autore, oltre ad aver pubblicato un articolo su questo argomento, dal titolo *La recepción cristiana de la predicación de Jesús* («Scripta Theologica» 40 (2008) 491-507), vi era tornato ancora attraverso una lunga