

RECENSIONS

La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat. Vol. I, *El Gènesi*, per DOM BONAVENTURA UBACH. Monestir de Montserrat, 1926. 289 pàgines de les quals 48 de prefaci, introducció, etcètera; de 260 × 148 mil·límetres de caixa d'escriptura. Vol. II, *L'Exode. El Levític*. 361 pàgines de les quals 15 d'introducció, etc. Característiques com el primer volum.

Per obres com la present hom no pot deixar de sentir una pregona emoció de respecte en saludar-les i molt més essent escrites en la llengua que ens donà Déu, per un malastre duta un temps a dissort. La primera filiació de l'home, la seva creació immediatament per Déu, és a dir, la seva gènesi, deu ésser coneguda per l'exteriorització més pregona i genuïna de l'ànima, que és la nadiua llengua.

La monumentalitat amb què és presentada li assegura un traspàs gloriós segles enllà. Ni que dugués defectes podria finir dins l'oblit, puix la grandesa li és ben natural; i ultrapassa els segles ço que és bo, ço que és gran.

Els treballs actuals recorden passats temps, i el nom principalment de Bonifaci Ferrer, traductor de la Bíblia, de dia en dia devindrà popular. Dins el curtíssim període d'un any era tota ella impremtada, essent en realitat tota una gesta que ni poetes han cantat, ni els historiadres saberen fer ressaltar prou. Dins l'aubada de l'impremta en la llevantina ciutat de València fou dut a cap això. No és l'única famosa pàgina de la història de la impremta a València, ni menys pel que fa a la Bíblia. Més tard, a la mateixa ciutat de València, els anys 1790-93, fou impresa l'edició de la Bíblia del P. Felip Scio de S. Miguel en dos vols. pel Nou Testament i vuit per l'antic. (Vegeu SERRANO I MORALES, *Diccionario de las Imprentas*, etc. València, 1898-99, pàg. 402-405).

La traducció que ens ocupa no obtindrà la glòria d'ésser impresa en un sol any. En eixir el prospecte foren promesos dos volums l'any. Fou acabat el primer, incloent sols la Gènesi, segons el colofó, el 28 de juny de 1926. Per tot el març de 1928 és eixit sols l'altre volum, Exode i Levític. No ens en dolguem: sens dubte la bonesa dels que seguiran compensarà.

Aquest sol treball bíblic supera les precedents traduccions al català en esforç científic i en magnificència editorial; sols que estem justament a les primeries i els precedents fins per les postrimeries han passat.

El dit de Déu dins el temps assenyalarà el jorn del *xabbat*, del descans, acomplerta l'obra. El contracop de tals mèrits resulta l'ésser damnada la ciència per tals obres a un relatiu isoterisme, pel seu pujat preu.

I, benèvol com per a un amic, diem-ne quelcom, en primer terme del llençatge.

Francament, en llegir la Gènesi, l'Exode, el Levític i fixar-nos en el seu català, la imaginació ens suscita la idea dels penyalars isards del Montserrat, tallats, cantelluts, espadats, però sempre fermes. El seu component són el còdol i morter, pastat per gegantines mans. La literalitat s'hi respira, a voltes amb vera rudesia, que l'hi trobem adient en general. En creiem la causa la particular construcció de l'hebreu i un mínim ressentiment claustral, no essent un ni altre pròpiament desmèrit, sinó sols de gust un xic rèbol pel desavesat.

Quant a les notes les trobem d'una pretensió científica, per cert merescuda. No tenen una finalitat principalment pastoral, com la traducció del nostre Torres Amat.

És de lloar per damunt de tot l'esforç de crítica textual dut a cap, una de les característiques més valuoses de l'obra i àdhuc la més diferencial de ses germanes.

Volem donar la particular ben humil opinió referent a la traducció mateixa, i ens referirem tan sols al darrer volum eixit, que per altra part continua, com havem dit, les característiques del primer, del qual direm sols que li voldriem el títol de: *La Gènesi*.

És de lloar l'esforç per a grafiar el collectiu tan distintiu de la llengua hebrea: *renocada* Ex. 8 1; *mosquitam*, 8, 14; *les bouades*, 9, 3; *pujà la guatlada*, 16, 13; *bouada, ovellar*, Lev. 1, 2; *cabrum*, ibid., nota; *l'ovellar o el cabrum*, 1, 10; *d'entre l'arment*, 22, 21; *espigolalles*, 23, 24. Particularment retreurem el possible estrall fonètic, segons qui ho pronuncii del *peixam*, Ex. 7, 18.

I parlant de fonètica retreurem també: *Coti fill o coti filla*, Ex. 21, 31.

No deixen d'ésser tot una grafia expressions com les següents: *נְטִירְהוּהָ*, *les seves cambres*, Ex. 1, 2; *יְהִיָּה*; *mira!*, ibid. Compareu aquest amb Ex. 14, 10; el cas és un xic distint. Vegeu 16, 11, 14; *s'agrumullaren els abismes*, 15, 8; *הִשָּׂרְהָהּ* *per oficiar*, 30, 20; *I Moisès, tot acaronent la faç de Yaveh el seu Déu; deia*: 32, 11. I així moltes.

Contrasta el gran nombre de noms que romanen intraduïts, alguns d'ells traduïbles amb algun esforç: *Eyeh el qui ehye*, Ex. 3, 14. (Aquest majorment per donar un sentit bastant fixat); *Ehye m'ha tramès*, ibidem; *Yaveh*, havent-hi en català la tendència tan marcada vers la J: Ioannes, Joan, Barjau, Benjamin, Benejam, etc.; *rabbat*, 15, 23; *masseba*, 23, 24; *teruma*, 25, 2; 29, 27; *xittim*, 25, 5; *tenufa*, 29, 24; *byssus*, 29, 37; *minhà*, 29, 41 (fixem-nos en l'accent); *asseret*, Lev. 23, 36; *goel*, 24, 25; *bamots, hammanim*, 26, 30; *hérem*, 26, 21. Bo seria donar a algunes d'aquestes paraules la seva correspondència més aproximada en català, majorment en aquests primers llibres de la Bíblia.

Certes paràfrasis no ens plauen del tot. Recordarem: *אֶתְחַדְדֶנָּה* *Deixaré el camí*, Ex. 3, 3. Fins quelcom ens sorprèn com *Palerta!* d'Ex. 12, 15. Ens plauria veure la paraula *alís* per *àzim*. Així podíem dir quelcom més, però basti. Referent a les notes poc anotarem. Vegeu l'acuitat del P. Ubach en Ex. 3, 22, nota.

Hi ha notes que valen per un estudi. Vegeu Lev. 1, 1.2.3.4.5, etc. Per anotacions i retrets que se li fessin, sempre restaria ferma la Bíblia montserratina; té una valor de conjunt i de detall i àdhuc ens plau anotar que l'Exode i el Levític ens han millorat la impressió formada per la Gènesi. Així pugui ella anar millorant, pel major exercici i per la mestria ja llargament aplicada, no als treballs d'es-

cola tan solament, sinó a obres reals i de la complexitat de la Sagrada Escripura. Madona Santa Maria de Montserrat, la bruna i formosa Esposa dels Càntics, a la qual és endreçada la present traducció, beneeixi a bastament el treball dels Monjos de nostra Abadia.

JOSEP CASANELLES, Prev.

Praelectiones Biblicae ad usum Scholarum a R. P. HADRIANO SIMON, C. SS. R. S. SCRIPT. LECTORE *exaratae*. Vol. I, *Novum Testamentum*, ed. 2, xxiii + 552 pàgs. Ed. 3, Vol. 2, xxviii + 527 pàgs. Marietti, Torí (Itàlia).

Bé mereix l'obra del P. Simon, que ha rebut la darrera mà del P. Prado (després de la mort del primer), que en parlem, baldament sigui amb brevetat.

La sola circumstància d'haver-se exhaurit les dues primeres edicions cels primer volum, o sigui el que inclou els quatre evangelis, ja parla palesament en to favorable d'aquestes "Praellectiones" o introducció a l'estudi del Nou Testament, que és més que una introducció, tal com s'acostuma entendre. La majoria d'introduccions ens produeixen l'efecte que causaria a un vianant el dur una bona guia d'un gran monument en la butxaca; l'ha llegida i rellegida, es dirigeix al monument, i en ésser a la plaça que l'envolta, treu altra volta la guia i es contenta de repassar-la, sens decidir-se a entrar a dins, com afeixugat per la seva mateixa majestat.

L'obra del P. Simon realment guiant introdueix, i presenta aspectes i lliçons de les veritats més sublimes del Nou Testament. Text ideal per als nostres Seminaris tal com les disciplines eclesiàstiques s'hi poden ensenyar, i amb més raó quan no sempre els mateixos que dirigeixen les lliçons tenen tota una preparació orgànica i més rarament encara de vera vocació personal.

L'obra té realment el seu mèrit fonamental pel P. Simon; direm però, que dignament el P. Prado ha estat el continuador en ordre al millorament.

Quant a l'ordre de matèries és en general el mateix de la primera edició, i més aviat s'ha de tendir a l'augment de punts tractats, quin augment sempre ha d'ésser mesurat tractant-se d'una obra de text escolar.

Pel que fa als Actes dels Apòstols es feia necessari, i més encara direm que desitjaríem una major continuïtat en les epístoles de Sant Pau.

Llastimosament els sacerdots desconeixen la segona part del Nou Testament més del que es deuria. Els fa com una basarda l'introduir-se en la ideologia paulina principalment, volem creure a causa de les Introduccions malaurades, a base de les quals han estudiat, que volent molt introduir deixen defora del gran edifici ideològic, cansat ja l'enteniment de les advertències, distincions i afirmacions moltes voltes més personals que objectives.

El P. Prado ens promet un perseverant esforç de part seva en millorar aquesta obra, i és d'agrair ja per endavant.

Del conjunt de l'obra volem lloar en ordre als començants la llista bibliogràfica, els índexs de passatges escripturístics comentats, de ccses i noms, de paraules gregues i els mapes que en acabar cada volum són inclosos; pel primer volum: *Palaestina tempore Christi, Itinera Palaestinae et Lacus Genezareth; Ierusalem Antiqua et Vicinia Ierusalem*.

Pel segon volum: *Imperii Romani pars Austro-Orientalis.*

Deplorarem principalment el desmillorament en la qualitat del paper.

Déu hagi donat el premi d'eternal glòria, ja des del seu traspàs, al P. Simon pel seu esforç i doni al P. Prado tot l'acert que el mèrit primicer d'aquesta obra mereix. En sigui bon averany.

JOSEP CASANELLES, Prev.

Psalterium ex hebraeo latinum. Auctore, FRANCISCO ZORELL, S. I. Romae. Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. 1928. XX + 311 pàgines de 175 + 110 mm. de caixa d'escriptura.

De temps era esperat aquest treball del P. Zorell sobre els salms amb plena esperança de que satisfaria als qui se'n puguin servir, sigui per als estudis, sigui per a l'esplai de llegir i meditar els salms amb plena sentor del text original.

Marca el P. Zorell un camí a seguir en els estudis bíblics i gairebé diria una fita terminal a aconseguir.

Els treballs jeronians són els millors en els estudis bíblics al traspàs dels segles en l'església catòlica, realment els més trascendents, els que han subsistit i triomfant, els que han sobreviscut i sobreviuran perennalment. Ni a Orígenes mateix li ha escaigut una tal glòria. I aquesta rau en un mèrit real, objectiu, en un encert dins el treball, en el seu esperit eminentment eclesiàstic.

Però bastaria l'obra del P. Zorell per a fer minvar l'entusiasme produït per la defensa calda de la tesi dels que volen reposar tranquilament en els sols treballs jeronians. L'obra jeroniana pot heure un millorament.

Certament a voltes el text en els còdexs de l'original o primerenques versions presenten tals característiques que donen a resoldre problemes ben difícils de crítica literària al qui es proposa donar el text genuí. L'intent resulta fins perillós.

Crampon, que presenta la seva biblia a base de l'original, ens diu que pel llibre de Tobias segueix la Vulgata, considerant-se amb llibertat per a recórrer al grec en casos particulars. I per cert que el grec ens dona textos preciosíssims; però essent el llatí bon text en realitat, com per altra part podem considerar traducció entre les òptimes tota la Vulgata, es contenta del llatí.

La decisió de Crampon per al llibre de Tobias no pot ésser norma a seguir, menys per tota la Bíblia, com ni per a ell mateix ho fou.

I si altra cosa penséssim bé fóra prou a convèncer-nos el treball del P. Zorell que val molt més que una dissertació.

Comença per uns *Prolegomena*, en els quals ens parla: 1. *De libro Psalmorum.* 2. *De vulgati psalterii latini origine et indole.* 3. *De carminum hebraicorum forma.*

Transcriu en lletres llatines tres models o schemata de la metrificació llatina.

Darrerament dóna com a final d'introducció: *De huius latinac psalmodum versionis propria ratione.*

"Simplicissima, etsi per se sola non sufficiens, methodus interpretationis nobis semper esse visa est fidelis et plana textus originalis versio. Confidebamus

fieri posse versionem talem, quae veterum versionum incommoda vitaret ac tam singularum sententiarum quam totorum carminum in sua membra divisionem, qua in luce ponitur et decursus idearum et pulchritudo poematum sacrorum. — Efficere conabamur, ut versio latina existeret, quatenus sermonis latini proprietates id permittit, satis fidelis imago verborum originalium. Ex una parte hebraismi non facile intelligibiles vitandi erant, ex altera parte simplicitas ingenua dictionis hebraicae fuit retinenda... Commentarium in librum Psalmorum conscribere nolimus.”

Segueix un *Delectus bibliographiae*.

Auctorum potissimum recentium, praesertim eorum qui textum hebraicum interpretantur vel in commentario eius rationem habent.

A continuació: *Explicatio scriptiois*.

I ja ve pròpiament el treball de la traducció de la salmòdia.

Hom pot tenir-ne una idea pels salms publicats a *Verbum Domini* periòdicament.

Els estics de la poesia hebraica hi són conservats.

L'ordre, com és de veure pel primer salm, és el següent.

Liber primus (Ps. 1-41).

Ps. I. *De duabus hominum viis contrariis*.

A 1 *Beatus vir,*

qui non ambulavit in consilio impiorum

Et in via peccatorum non stetit

et in consessu desipientium non sedit,

2 *Sed in lege Dni. habet voluptatem suam*

et de eius lege meditatur die ac nocte.

B 3 *Erit velut arbor...*

C 4 *Non sic impii:*

sed sunt sicut palea quam dispellit ventus.

5 *Itaque non subsistent impii in iudicio,*

nec peccatores in coetu iustorum.

6 *Nam novit Dnus. viam iustorum,*

sed via impiorum peribit.

ARGUMENTUM. A) *Beatus est homo iustus; B) nam est, sicut bona arbor, floridus et fructuosus; C) impius vero est sicut palea...*

ADNOTANDA. *Psaltes non omnia de utroque, de homine iusto et de impio,...*
a Vox lés, ut in aliis locis...

Així, amb aquest ordre, va presentant tots els salms.

Els seus previs estudis de la mètrica hebraica i de la mateixa llengua li han permès oferir un treball preparat a consciència.

A la fi del llibre, pàgines 295-310: *Crisis textus hebraici*.

Vénen les lliçons proposades com a millors en nombre ben considerable.

L'obra del P. Zorell l'hem de considerar de consulta obligada per a tots aquells hebraistes, mestres ja en la llengua, que en endavant es proposin traduir els salms davídics i imprescindible per a qui cerqui poder introduir-se coratjosament en el coneixement íntim de la salmòdia i àdhuc en la seva traducció.

Durà també tota una satisfacció i fins espiritual conhort als qui desconeixent les llengües primigènies dels llibres bíblics vulguin assaonar l'esperit d'aquests divinals himnes que expressen tota la gama del cor des de l'afelúatic

Laudate Dominum omnes gentes... fins a la fervorosa compunció del *Miserere mei Deus...*

Si tota obra humanal és *opus perfectibile*, ho serà també la del P. Zorell, però direm que una perfecció relativa l'ha ben assolida.

JOSEP CASANELLES, Prev.

La evolución homogénea del Dogma católico, pel R. P. FR. F. MARÍN-SOLA, O. P. Mestre en Sgda. Teolog. i Prof. en la Universitat de Friburg. Vol. I de la Biblioteca de tomistas españoles. Madrid-Valencia, 1924, 600 pàgs.

La evolución homogénea del Dogma católico, pel P. Marín-Sola, O. P., és, sens dubte, una d'aquelles obres clàssiques de la Teologia escolàstica, a les quals avui dia no estem acostumats, i que bé podria catalogar-se entre les dels grans teòlegs dels segles XVI i XVII.

L'argument en ella desenrotllat no pertany pas a l'ordre dels que en podríem dir estantissos, sinó que és de vibrant actualitat, com ho és ço que tendeix a declarar la naturalesa del Dogma catòlic, sobretot per a posar en clar el seu desenvolupament, no en el sentit del transformisme modernista, però sí en el de vertader creixement, que, sense escúpul, es pot expressar per la paraula *evolució*.

La dificultat d'aquesta qüestió consisteix a conciliar el principi dogmàtic de la *immutabilitat* del Dogma, ço és a saber, que, malgrat el progrés de les ciències, mai no podran els misteris de la fe ésser demostrats per principis naturals, ni, degut al dit avenç científic, s'arribarà a descobrir en ells una accepció diferent d'aquella que sempre els ha donat l'Església; amb els dos fets innegables que la doctrina catòlica, àdhuc en la seva part estrictament dogmàtica, des del temps dels Apòstols ha crescut i s'ha desenrotllat en gran escala, com es palesa comparant els símbols primitius amb el *Syllabus* de Pius IX i amb l'encíclica *Pascendi* de Pius X; i que en l'esmentat creixement han exercit gran influència les diverses filosofies, en especial la grega en l'Edat Patrística, i l'Escolàstica en l'Edat Mitjana i en la Moderna. N'hi ha prou, per a capir-ho, amb comparar les definicions dels Concilis Nicè i Efesi amb les dels Tridentí i Vaticà.

* * *

Aquest problema, el P. Marín-Sola, tenint en compte la divisió que ha fet de tota la doctrina catòlica en a) dada revelada, b) dogmes, c) veritats infal·libles i d) conclusions teològiques, el proposa de la següent manera: Aquest progrés o creixement de la doctrina catòlica, és un progrés homogeni o heterogeni? Constitueix una simple evolució homogènia de ço que ja estava implícitament contingut en la dada primitiva, o és una addició extrínseca i heterogènia, una vertadera evolució transformista? Els tres últims graus que anomenem dogmes, veritats infal·libles i conclusions teològiques o almenys el segon grau, els dogmes de fe, són veritats revelades i cívines com les del primer grau, o són veritats humanes afegides al dipòsit diví?

A aquestes preguntes contesta el P. Marín-Sola en un volum de 600 pàgines en 8.º, ple de doctrina teològica, demostrant que, respecte al dogma, hi cap vertadera evolució homogènia, i que la dita evolució és tan ampla que s'estén a tots els graus de la doctrina catòlica, de guisa que no hi ha cap veritat que a ella pertanyi que no pugui arribar a ésser veritable dogma de fe dins de la més perfecta i substancial homogeneïtat amb el dipòsit de la divina revelació.

L'intent de l'illustre teòleg dominicà no és refutar la teoria modernista, segons la qual el desenrotllament del dogma no és una evolució homogènia, sinó un vertader transformisme de la dada primitiva, transformada, o millor dit, corrompuda sota la influència de diverses filosofies i civilitzacions successives; sinó exposar la doctrina ortodoxa, conforme a la tradició escolàstica, que va conservar-se fins que Suárez, introduint un nou concepte de *formal confús*, va ocasionar un cisma, els efectes del qual encara duren.

La universalitat d'aital evolució homogènia té per contraris molts teòlegs del segle XVII i la generalitat dels moderns, els quals neguen que pugui haver-hi pròpia homogeneïtat entre un principi revelat i una conclusió deduïda mitjançant un raciocini pròpiament dit. Ço que afecta als dos graus últims de la doctrina catòlica: veritats infal·libles i conclusions teològiques. A aquesta opinió oposa, per de prompte, el P. Marín-Sola la dificultat gravíssima que la mateixa raó pot aplicar-se a les veritats del segon grau, ço és, als dogmes, puix que, conforme a un principi històric, que sembla innegable, el raciocini ha intervingut en llur formació, i llavors quedaria destruïda tota evolució dogmàtica.

El fonament de la diversitat d'opinions, segons el nostre autor, consisteix en la manera d'entendre la divisió del revelat en *formal* i *virtual*. Abans de Suárez la unanimitat entre els autors era absoluta, mes la *confusió* fou introduïda per l'illustre teòleg en subdividir el revelat formal en explícit i implícit o confús, incloent sota aquesta denominació el virtual dels contraris, ço que té connexió metafísica amb l'immediat revelat, a diferència del virtual que solament té connexió física. Segons aquesta sentència el revelat formal-confús pot ésser de fe divina abans de la definició de l'Església per al teòleg que el dedueix de la revelació mitjançant un raciocini evident. Per contra, el revelat virtual no és de fe divina sinó després de la definició, puix *quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur*.

La diferència, doncs, entre la doctrina del P. Marín-Sola i la del P. Suárez consisteix en el fet que, segons l'illustre teòleg dominicà, no hi ha més divisió del revelat que la de revelat formal i revelat virtual: el primer és ço que es conté immediatament en el dipòsit de la revelació, i el segon, ço que es dedueix d'aquest amb nexa metafísic i és la vertadera conclusió teològica, la qual no pot aplicar-se de cap manera a la conclusió que es desprèn de l'essència amb necessitat física. Així explicat, el virtual no és de fe divina abans d'ésser definit per l'Església, però sí després de la definició, passant llavors de la condició de conclusions teològiques a ésser objecte de la nostra fe, no solament catòlica, sinó àdhuc divina. Quant a la conclusió purament física, no pot, com a tal, ésser definida de fe per l'Església. El punt de convergència, doncs, entre ambdós autors es troba en l'afirmació que una proposició que abans de la definició de l'Església no és de fe immediatament divina i per tant ni formalment revelada, ho és després de la seva definició dogmàtica.

D'aquesta coincidència el P. Huarte, S. J., dedueix que la mateixa dificultat que urgeix el P. Marín contra Suárez, respecte al principi "quod Ecclesia

definit, Deus per Ecclesiam testificatur”, s’oposa a la seva, puix per a provar que les conclusions teològiques, després de la definició de l’Església, són de fe divina, diu: “El motiu formal de la fe amb la qual assentim a les definicions infal·libles no és realment l’autoritat de l’Església, ni *precisament* l’autoritat de Déu assistent, sinó que és realment i formalment l’autoritat de Déu revelador”.

Ço que es dedueix de l’anàlisi de l’obra del P. Marín-Sola, és que en la substància de la qüestió hi ha més coincidència entre les diverses opinions del que al primer cop d’ull sembla, i que la diferència es troba en la diferent manera d’explicar els conceptes, que són el fonament de la discussió; com sembla reconèixer-ho el mateix autor, en contestar les observacions que fa a la seva teoria el P. Schultes, O. P., quan diu: “L’il·lustre historiador dels dogmes admet en el fons, com nosaltres, l’evolució del dogma per via d’evolució teològica. Però, com que respecte a la conclusió teològica o virtualitat revelada, pròpiament dita, té una idea, o almenys una nomenclatura, quelcom diferent de la nostra...”; i més avall, referint-se als teòlegs que segueixen l’opinió de Molina: “Ens sembla que aquests teòlegs, com els antics conceptualistes, es fixen més en els enunciats i en els conceptes subjectius que en la realitat objectiva”.

Mes, com que l’objecte d’aquest article és exposar l’obra *Evolució homogènea del Dogma catòlic* de l’il·lustre professor de Teologia a la Universitat de Friburg, exposarem la manera com l’explica des del seu punt de vista.

* * *

L’objecte central de l’obra del P. Marín-Sola s’enclou en aquestes paraules del seu *epíleg*: “demostrar que, àdhuc després dels Apòstols, existeix i existirà vertadera evolució homogènia en el dogma catòlic per via de rigorosa conclusió metafísica-inclusiva, tant si eixa conclusió és apodícticament deduïble per la via especulativa del raciocini, com si solament ho és per la via intuïtiva del sentit de la fe, ha estat l’objecte central de la nostra obra; no sols perquè estem íntimament persuadits que aquesta és la doctrina tradicional, sinó també perquè, conforme a la nostra manera de veure, és l’única doctrina que pot explicar lleialment i sense tergiversacions violentes, els fets evidents de la història dels dogmes i resoldre victoriosament les objeccions que, fonamentades en aquests fets, presenta el modernisme contra l’homogeneïtat del dogma catòlic”.

No lluita, doncs, el nostre autor, almenys immediatament, contra els modernistes, sinó contra altres autors que, dins de l’ortodòxia, tenen una diferent manera d’entendre la qüestió del desenrotllament del dogma.

Veïam com ho exposa el P. Marín-Sola. Segueix un procediment rigorosament analític, extremat quant a la forma, puix en una obra com la present, que no va dirigida a neòfits, no crec que sigui necessari baixar a diluir tant els conceptes amb tantes divisions i subdivisions, capítols, seccions i paràgrafs amb grossos titulars. Comença per explicar els conceptes d’evolució i homogeneïtat en general, per a concretar-los a les doctrines, deixant ben separades l’evolució homogènea i l’evolució transformista. Ara bé: evolució és increment per l’adquisició de quelcom nou de ço que ja existia; i com que el nou element ha d’ésser *distint* de la perfecció que posseeix el subjecte que evoluciona, els graus d’evolució coincidiran amb els de distinció, que són tres: real, de raó estricta, que també es diu virtual o conceptual, i purament lògica o nominal. Correlativament a aquestes tres classes de distinció hi haurà tres classes de conclusions i de ra-

ciocinis, ço és a saber: reals, conceptuals i nominals; dels quals els dos primers són propis i el darrer impropí.

Cal anotar que en ordre a l'evolució s'han de distingir no solament els raociinis propis de l'impropí, sinó, entre els propis, l'un de l'altre. Perquè, el qui confon el discurs propi conceptual amb el propi real, confon el subjecte amb l'objecte i l'evolució subjectiva amb l'objectiva; puix la distinció conceptual, per bé que fonamentada en l'objecte, és formalment subjectiva, mentre que la real és completament objectiva. En canvi, tant la distinció conceptual com la nominal són purament subjectives amb la sola diferència de tenir o no fonament en l'objecte.

Seguint l'anàlisi d'aquests conceptes, veurem que a les distintes classes de raociini corresponen tres virtualitats, una impròpia per al raociini nominal i dues pròpies per als raociinis real i conceptual.

Suposats aquests principis podem ja establir l'escala del progrés doctrinal, que consta d'un punt de sortida i de tres graus. El punt de sortida el constitueixen aquelles veritats que la nostra intel·ligència posseeix abans de començar a discórrer, per simple intuïció en l'ordre natural o per revelació en el sobrenatural, i se li donen els noms d'*immediat-explicit* o de *formal-explicit* o simplement d'*explicit*. El primer grau de l'escala el constitueixen aquelles fórmules noves que han sortit d'aquell punt original del qual solament es distingeixen nominalment; i s'anomena: a) *immediat-implicít* o *formal-implicít*, b) *virtual-impropí* o *mediat-impropí*. El segon grau comprèn aquelles fórmules que es distingeixen de les primitives amb distinció conceptual, *virtual-implicít* o *mediat-implicít*, i virtual *idèntic-real*. El tercer, el formen les fórmules sortides de les primitives, de les quals es distingeixen *realment*; *virtual no implicít* o *mediat no implicít* i *purament virtual*, *mediat* o *connex*.

* * *

Exposats aquests preliminars, entra de ple el P. Marín en l'*exposició de l'evolució del dogma i la virtualitat implícita de la dada revelada*. Comença per exposar, amb gran claredat i precisió de concepte, l'element formal de la revelació divina, el qual consisteix, no en les fórmules revelades, sinó en llur sentit revelat. Les primeres són una pura visió, per exemple, els somnis de Faraó o el *Mane, Thecel, Phares* de Baltasar, sense la interpretació de Josep i de Daniel, i serien inútils en ordre a la fe divina. És, doncs, indispensable, perquè hi hagi vertadera revelació, que Déu doni *algun* sentit explícit a les fórmules; que els Profetes o els Apòstols entenguin explícitament *quelcom* d'aquest sentit, i que els oients comprenguin, almenys, *part* d'aquest sentit d'una manera explícita. Conseqüentment el punt de partida del progrés dogmàtic té d'ésser *un sentit explícitament revelat*. Mes aquest sentit de les fórmules revelades no és el que aquestes tenen en l'enteniment diví; puix en ell no tenen un sentit en part formal, en part virtual; en part explícit i en part implícit, sinó perfectíssimament explícit, contenint d'una manera formal, immediata i actual tota llur implicitud i virtualitat. Una cosa semblant, salvada la proporció, s'ha de dir de la intel·ligència apostòlica; car els Apòstols, no per ésser el subjecte immediat de la revelació, sinó pel seu caràcter de mestres suprems de la revelació plena i definitiva i com a fonaments de l'Església fins a la fi dels segles, posseïen, com ho reconeix la teologia tradicional, el *privilegi* especial d'haver rebut per

llum infusa un coneixement *explícit* de la divina revelació, major que el que tots els teòlegs o l'Església universal tenen i tindran fins a la final consumació. Per tant, respecte a la intel·ligència divina o a la dels Apòstols, no hi cap progrés en el coneixement dels dogmes, sinó retrocés. La qüestió, doncs, del progrés dogmàtic té com a punt d'origen el sentit de les fórmules com sortiren de la ploma o de la boca dels Apòstols i foren lliurades a l'Església primitiva. En aquestes fórmules, com en tota fórmula de contextura humana, hi ha un sentit formalment contingut i un altre virtualment comprès. Ara bé: aquest contingut *virtual* és revelat i per consegüent definible de fe divina, com ho afirmen del *formal* tots els teòlegs catòlics? Si no ho és, no és possible l'evolució dogmàtica. El problema, doncs, està en si existeix o no vertadera *virtualitat revelada*; i la dificultat de la seva solució consisteix en el fet que no tots els teòlegs donen el mateix sentit a l'esmentada expressió.

A escatir aquesta diversitat de papers i en la defensa aferrissada de la sentència generalment admesa pels teòlegs abans de Suàrez, contra la *confusió* introduïda per l'Eximí Doctor, consisteix la característica de l'obra del P. Marín-Sola. Empresa àrdua; puix, com confessa l'il·lustre dominic, té per contraris la generalitat dels teòlegs, de diferents escoles, des del segle XVII fins als nostres temps, els quals, per un fenomen un xic estrany, han estat víctimes d'una mateixa *confusió*, no advertint l'*ensopegada* del P. Suàrez. No obstant, malgrat el natural entusiasme que posa el P. Marín en la defensa de la seva tesi, és molt de lloar el respecte que guarda sempre als seus adversaris, en particular als grans teòlegs que tingué la Companyia de Jesús en el segle XVII, dels quals arriba a dir que foren superiors als dominicans de la mateixa època. A tanta noblesa no hi estem avesats.

Què s'entén, doncs, per *virtualitat revelada*, segons la tradició, i segons la teoria suareziana i els seus seguidors? El P. Marín seguint, diu, la doctrina de Sant Tomàs, estableix una proporció entre la *simple intel·ligència (intellectus)* i el *raonament (ratio)*, en l'ordre natural, i la *fe* i la *teologia* en el sobrenatural; puix que la *revelació* és en l'ordre sobrenatural ço que l'*evidència* intrínseca és en el natural. Tota la doctrina del Doctor Angèlic, sobre la distinció entre la fe i la teologia o entre el revelat immediat o formal i el mediat o virtual, en l'ordre sobrenatural, radica en la distinció entre simple intel·ligència i raó, o entre l'immediat i formal i mediat o virtual, en l'ordre natural. D'aquí es dedueixen dos corollaris: a) és per a nosaltres revelació virtual o mediata, i no formal o immediata, tota veritat que no podem deduir de la dada revelada sinó mitjançant un raonament propi; b) és per a nosaltres raonament propi, i per tant revelació virtual o mediata, tot raonament en el qual la nova fórmula o conclusió deduïda expressi un concepte distint, per bé que no expressi una realitat distinta de la dada revelada d'on es dedueix. En això, diu el nostre autor, hi havia absoluta unanimitat fins que Suàrez, admetent la divisió general del revelat en formal i virtual, introduí la subdivisió de formal *confús*, comprenent sota aquesta denominació el virtual dels contraris, ço és, les conclusions realment idèntiques amb la premissa revelada, encara que conceptualment distintes d'ella; i solament admet amb el nom de virtual propi o de conclusions teològiques, pròpiament dites, les conclusions que expressen quelcom *realment distint* i en absolut *separable* de la premissa revelada de la qual provenen.

Amb aquesta divisió està enllaçada la cèlebre qüestió de si el virtual pot ésser de fe divina, almenys després de la definició de l'Església. Deixant a part

l'opinió de Molina, qui defensa que ni abans, ni després de la definició és de fe divina, les dues sentències contràries són la de Vázquez i la de Vega, que sostenen que el virtual revelat o conclusió teològica és de fe divina abans de la definició de l'Església i que pot donar-li assentiment de fe divina el qui ho dedueixi per mitjà d'un raonament evident; i la dels tomistes, en general, que sostenen que el virtual o conclusió teològica no és de fe divina sinó després de la definició. Entre aquestes dues opinions ocupa el P. Suárez un terme mitjà per raó de la subdivisió que fa del formal en propi i *confús* (que és el veritable virtual de la tradició ante-suareziana). Segons ell, doncs, si per virtual s'entén el formal confús, és de fe abans de la definició de l'Església, per a aquell que ho veu amb evidència; però si per virtual s'entén el virtual no inclusiu i físic-connex, no ho és sinó després de sa definició.

Al cap i a la fi, com ho nota amb molta exactitud el mateix P. Marín-Solà, Suárez convé amb la tradició tomista anterior al segle XVII, en tot menys en el sentit donat al virtual propi; car, a) admet la divisió del revelat en immediat o formal i mediat o virtual, que són els dos objectes específics de la fe i de la teologia; b) nega que el revelat virtual sigui de fe *per se*, sense la definició de l'Església; i c) afirma que ho és després d'ésser definit. És més, defensa l'evolució del dogma per via de vertadera conclusió teològica, que és ço que intenta provar el savi dominic en l'obra que estem examinant. D'on dedueix el nostre autor que la definibilitat de fe de les conclusions inclusives o conceptuals, i per tant l'evolució del dogma per via de virtualitat implícita, és doctrina corrent entre els teòlegs, àdhuc els dels nostres temps, per bé que molts manuals semblen dir el contrari.

És clar que ell no està satisfet amb aquesta coincidència de parers, que podríem dir *nominal*, sinó que vol provar que el vertader *virtual*, que és el que Suárez anomena *formal-confús*, i de cap manera el *virtual-connex*, no és de fe abans de la definició de l'Església, i és l'únic que explica el desenrotllament dogmàtic homogeni; i que el virtual de connexió-física no és definible de fe divina, ni és vertadera conclusió teològica. I no es pot negar que en l'exposició de la seva tesi es mostra un teòleg sumament expert i un dialèctic formidable. Però en aquestes discussions en les quals lluiten per una i altra banda teòlegs de gran altura, no se sol arribar mai a una conclusió enterament convincent, com ho confirma, en aquest cas particular, que eminents teòlegs de la mateixa escola dominicana, entre ells el P. Schultes, professor del Col·legi Angèlic de Roma, han sostingut en aquests darrers temps una interessant controvèrsia, sense que cap d'ells hagi convençut a l'altre.

* * *

Sense que tingui la pretensió de pendre part en aquestes discussions, em serà permès exposar el meu modest parer sobre algunes de les proposicions del P. Marín-Sola, l'obra del qual és l'objecte d'aquest senzill estudi.

Quant a la qüestió de si una proposició *virtualment* (in sensu thomistico) continguda en una veritat explícitament revelada, pot ésser de fe divina abans de la definició de l'Església, no trobo que addueixi cap prova convincent en favor de la sentència negativa; puix no hi ha repugnància en el fet que la proposició deduïda de la veritat revelada, per bé que mitjançant un raonament, sigui creguda, no per l'evidència en virtut de la qual és deduïda dels principis,

de guisa que l'evidència *consequentiae* sigui parcialment objecte formal de l'assentiment de fe; sinó en quant l'evidència de la illació és solament un mitjà pel qual venim en coneixement de l'objecte de fe, de manera que sigui l'objecte formal del judici que és revelada aquella conclusió, a la qual després assentim per la sola autoritat de Déu que ho ha revelat. Ço que sembla evident si la conclusió es desprèn de dues premisses revelades; puix, com diu de Lugo, "tota conclusió, en tant es dedueix de les seves premisses, en quant l'objecte d'aquelles s'identifica amb l'objecte d'aquestes; car tota la força sillogística es fonamenta en aquells dos principis *dici de omni, dici de nullo*, ço que suposo conegut per la Lògica, i per consegüent l'enteniment, després de l'assentiment a les premisses, ha d'assentir a la conclusió, perquè l'objecte d'aquesta és el mateix que ja ha estat admès en les premisses, i solament negant una d'aquestes, pot aquell ésser rebutjat". I si bé la dificultat és major si es tracta d'una veritat implícitament continguda en una altra explícitament revelada, no obstant, no es veu cap dificultat insoluble que s'oposi a la sentència qui afirma que també en aquest cas la conclusió és revelada. Perquè, com diu el P. Mazella, l'objecte així contingut en una veritat explícitament revelada, vertaderament és dit per Déu, amb la qual és *realment* però no *formalment* idèntica. En aquest cas, la premissa no revelada serveix *ad intelligendam significationem* de la divina locució, mes no per a deduir quelcom que amb ella sigui connex.

Passem ara a examinar el virtual de connexió física, en el qual consisteix *la confusió* introduïda per l'Eximi Doctor en aquesta matèria, i que, segons el P. Marín-Sola, de cap manera no conté la virtualitat revelada, ni teològica. En primer lloc, haig de dir sincerament que mai no m'ha convençut la refutació d'una sentència defensada per autors eminents, mitjançant unes raons evidèntíssimes que ells han hagut de tenir en compte. Per tant, l'opinió de Suàrez i de Lugo i de tants autors com després l'han seguida fins als nostres dies, no deu consistir, com suposa l'illustre dominic, en l'afirmació que de l'essència *pura*, en abstracte, sense altre supost, es dedueixin teològicament les propietats físiques *in actu*; car és massa clar que les propietats que, en absolut, poden ésser separades de l'essència, no poden ésser deduïdes incondicionalment de l'afirmació d'aquesta. Vejam, doncs, si podem conèixer, almenys indirectament, quin és el sentit de la conclusió teològica segons Suàrez.

De Lugo diu: "*stando simplici revelationi de natura humana Christi, illum qui negaret risibilitatem in actu secundo, praesumi haereticum, quia non praesumitur negare principium evidens naturale (omnis homo est actu risibilis), sed principium obscurum revelatum*". I la raó és, no perquè això estigui contingut en la revelació de la naturalesa humana de Crist, en abstracte, sinó tenint en compte les circumstàncies en què és feta la revelació o en virtut d'altres revelacions, per exemple, en quant Crist es diu home "nobis per omnia similis absque peccato". Això no és pas deduir la risibilitat *in actu*, de la sola revelació que Crist és home. El valor teològic de la conclusió l'explica el mateix Cardenal amb les següents paraules: "Negari non potest quod motivum fidei, seu testificatio Dei sit motivum formale partiale credendi risibilitatem; non tamen est motivum formale totale, cum non possit resolvi assensus risibilitatis adaequate et ultimo in solum testimoniam Dei, sed illud etiam alterum principium, quod omnis homo sit risibilis: quare, licet risibilitas credatur partialiter propter testimonium Dei, non tamen creditur de fide: quia illa sola dicuntur credi de fide, quae credimus Deo ea testificant; risibilitatem autem non ita credimus, cum

Deus illam non testatur, sed quia Deus testatur Christum esse hominem (nobis similem) et quia omnis homo est risibilis: quare assensus ille est mixtus ex motivo fidei, et alio motivo naturali, quod non sufficit ad faciendum assensum fidei, sed alium, qui nec sit fidei, nec scientificum quod obiectum materiale, sed alterius speciei mixtae, qui appellatur theologicus, qui quidem est obscurus et inevidens propter inevidentiam unius praemissae revelatae; sed aliunde non habet firmitatem propriam fidei respectu eiusdem conclusionis propter alterum principium naturale, quod non credimus ex auctoritate divina, sed lumine solo rationis naturalis, quod non credimus ita firmiter sicut res fidei”.

Quant a l'explicació de la definibilitat per l'Església, com de fe divina, del virtual físic, s'ha de reconèixer que ni Suárez, ni Lugo estigueren encertats; mes no per això s'ha de negar la seva definibilitat com ho fa el P. Marín. El Cardenal Mazella s'estranya que aquells il·lustres teòlegs compliquessin aquesta qüestió amb explicacions inadmissibles, essent la cosa prou clara. “Etenim, diu, Ecclesia infallibilis divini verbi interpres sub assistentia Spiritus Sancti, potest cognoscere et authentice declarare, inspectis non modo locutionis signis in se, sed aliis etiam locutionis divinae circumstantiis, Dei intentionem ferri etiam in manifestationem veritatis virtualiter contentae in illa quam explicitè Deus revelat; quae in casu, ea etiam quae virtualiter continentur in explicitè revelatis, per accidens sunt dicta a Deo. Etiam fieri etiam possit, ut privati Doctores per errorem putaverint aliquid virtualiter solum contineri in revelatione divina: cum tamen formaliter in ea sit, idque per Ecclesiae testimonium constet” (*De Virt. inf.*, Disp. II, a. VII, p. 207).

El P. Marín no admet la definibilitat del virtual físic-connex, perquè segons intenta provar, no és vertader virtual, ni vertadera conclusió teològica. Per assolir-ho hauria de demostrar que els seus defensors volen deduir de la pura i exclusiva revelació de l'essència d'una cosa, les seves propietats actuals, realment separables. Mes els exemples que proposa no em semblen convincents. Analtzem-ne sinó alguns.

Per la revelació sabem que el cos de Jesucrist en l'Eucaristia és veritable cos. Però tot cos, de fet, ocupa lloc. Per tant el cos de Jesucrist en l'Eucaristia ocupa lloc.

No sé veure que la *major* contingui purament la revelació de l'essència del cos de Crist en l'Eucaristia; puix en revelar-se que el cos de Jesucrist era un cos veritable, conjuntament fou revelat que no estava allí en estat connatural, màximament quant a la quantitat. La conclusió, doncs, de l'anterior sillogisme és falsa. Quan en el sermó de Cafarnaüm digué el Messias que la seva carn era una vertadera menja i la seva sang una vertadera beguda, ja donà a comprendre que no devia entendre's segons la interpretació cafarnaítica; i, quan en el fet de la institució, agafant un pa, afirmà que sota les seves espècies hi havia el seu cos, clarament expressà que no hi era amb la quantitat que naturalment li corresponia. No és, doncs, el dit raciocini de virtualitat físico-connexa, sinó que és una argumentació falsa.

El mateix podríem dir del segon exemple, respecte els accidents eucarístics; car, ensems que ens fou revelada llur realitat, ho va ésser la manera sobrenatural de subsistir en el Sagrament.

El foc de l'infern és veritable cos. Mes, res corporal no pot turmentar un esperit. Per tant, el foc de l'infern no turmenta els esperits.

A la major contestarem que al mateix temps que se'ns revela la corporeïtat

del foc de l'infern, se'ns diu que *fou destinat per a turment del diable i dels seus àngels*, i per consegüent que no obra conforme a la virtut *connatural* d'un foc corpori.

Aquests racionis, doncs, i els altres que segueixen, són falsos, no perquè *sabem per la revelació* que llurs *conclusions* són falses; sinó perquè *sabem per la revelació* que la major no expressa l'essència *pura*, sinó també l'excepció quant a l'existència actual d'alguna de les seves propietats físiques.

Tampoc em sembla molt sòlida l'argumentació del nostre teòleg en impugnar la teoria que el *formal confús* de Suárez o el virtual metafísic-inclusiu, sigui de fe per al teòleg que el dedueix d'una faisó evident, abans de la definició de l'Església. Perquè, si bé aquestes veritats són deduïdes per racionis, no obstant, tantost són descobertes com a incloses en la veritat revelada, se'ls pot prestar adhesió de fe, en la qual no entra per a res el racioni. Quina contradicció hi ha entre l'assentiment teològic a la proposició considerada com a conclusió, ço és, a la conclusió *formaliter* i l'assentiment de fe a la mateixa proposició considerada com a consegüent, ço és, a la conclusió *especificativa*? Si aquesta mateixa proposició és declarada de fe per l'Església, la seva declaració no la fa revelada, sinó que testifica que ho és com a inclosa metafísicament en altra formalment revelada, el mateix que ho fa el racioni natural. La diferència està en el fet que en el primer cas el procediment pel qual arribem al coneixement de la veritat de fe divina, és infalible; i en el segon, absolutament és falible. Mes major o menor grau de seguretat no afecta gens l'objecte formal del nostre acte de fe, si no el considerem com a consegüent, ço és, com a dependent del valor del racioni. Que una veritat és de fe divina pot constar-nos d'una manera *probable* o d'una manera certa, atenent al raonament natural; o infaliblement, si el procediment és seguit sota l'assistència de l'Esperit Sant; o, finalment, essent *de fe divina* que és de fe divina.

Es doncs cosa palesa que el motiu pel qual creiem una veritat com de fe divina és independent del motiu en virtut del qual hem vingut en coneixement de la veritat revelada, ço que es verifica en els motius de credibilitat que precedeixen l'acte de fe. Per tant, si bé el racioni, que ens explica el sentit implícit de la veritat ja revelada, és absolutament falible, no obstant, podem prestar-li assentiment de fe divina. Pregunto si no: podien els sacerdots de l'Antiga Llei creure com de fe divina aquelles veritats, que, escorcollant el sentit de les Sagrades Escripures, reconeixien com a manifestament incloses en la revelació d'una manera implícita? Això sembla indicar clarament Jesucrist, quan els argüia que investigant el Sagrat Text com ho feien, "scrutamini Scripturas" no hi sabia veure la seva Messianitat. Si creguéssiu a Moisès, els diu, també creurieu ço que jo us predico: car ell tracta de mi; mes, com m'heu de creure, si no creieu en ell?

Deixada a part aquesta qüestió de si les dites veritats poden ésser de fe divina abans de la definició de l'Església, i prescindint de la diversa terminologia de formal-confús o de virtual metafísic. *de fet*, es verifica ço que el P. Marin Sola en diu evolució homogènea.

Aquesta evolució, diu l'il·lustre teòleg dominicà contestant les objeccions dels seus contraris, ens dóna conceptes *nous*, no quant a la *substància*, sinó quant a llur *explicació*. Ço que condemna l'Església, afegeix, no és l'evolució del dogma *en el mateix sentit*, sinó en sentit *diferent*, i, *a fortiori*, en sentit *contrari*, com en l'evolució transformista. "Prorsus revitio haereticum commentum *evolutionis*

dogmatum ab uno in alium sensum transeuntium *diversum* ab eo quem prius habuit Ecclesia". (Fórmula del jurament antimodernista prescrit pel Motu Proprio *Sacrorum Antistitum* de Pius X, 1 Sept. 1910. Denzinger, n. 2145). L'evolució del dogma en el mateix sentit, lluny d'ésser condemnada, l'ensenya l'Església. "*Crescat igitur... sed in eodem sensu*" (Conc. Vat.). O, com ja havien dit Sant Tomàs i Sant Bonaventura: "Est apponere duplex: vel aliquid quod est *contrarium* vel *diversum*, et hoc est erroneum vel praesumptuosum; vel quod continentur *impliciti exponendo*, et hoc est laudabile" (Sant Tomàs). "Est additio in quo additum est *contrarium*, et in qua additum est *diversum*, et in qua est *consonum*. Prima additio est erroris; secunda praesumptionis; tertia fidelis instructionis, quia quod *implicitum* est *explicitat* (Sant Bonaventura). Per tant, conforme a aquesta explicació, els anomenats dogmes nous, mentre no siguin realment, sinó conceptualment diferents dels primitius, no fan variar en res la dada primitiva o revelada. És novetat conceptual o subjectiva, no real, *secundum quid*, no substancial, com diu molt bé el *Lirinese*: "Ut cum dicas *nove*, non dicas *nova*".

El progrés dogmàtic així explicat, prossegueix el nostre autor, no és ni purament subjectiu, ni purament objectiu, sinó subjectiu-objectiu; i, parlant en termes rigorosament escolàstics, és formalment o *simpliciter* subjectiu, però *secundum quid* objectiu. És *simpliciter* subjectiu, perquè la distinció, i per tant, la novetat d'aital progrés, no està en l'objecte en ell mateix considerat, independentment del subjecte, sinó que és feta pel subjecte, com succeeix en tota distinció virtual o conceptual. És *secundum quid* objectiva, perquè el fonament de la distinció no està solament en el subjecte, com succeeix en la distinció lògica o de pures fórmules, sinó que es troba en el mateix objecte, ço és, en la riquesa d'aspectes objectius, ja implícitament enclosos des d'un principi en la dada primitiva.

L'il·lustre professor de Friburg, després d'exposar la intervenció de l'Església en el desenrotllament dogmàtic mitjançant les definicions del virtual revelat, passa a refutar l'anomenada *fe eclesiàstica*, que admeten molts autors moderns com a distinta de la *fe divina*. El primer que va usar aquesta expressió de *fe eclesiàstica* fou l'arquebisbe de París Mons. Péréfixe en una Pastoral contra el Jansenisme de 7 de juny de 1664. Quant a sor. contingut, podria dir-se que el primer precursor fou Molina en afirmar que el virtual o revelat medial no podia ésser definit per l'Església com de fe civil, sinó amb definició a la qual se li deu solament assentiment *teològic*, per estar fonamentat en raciocini impropï. Ara bé, com que aquest assentiment és més bé de fe que de ciència, no essent de fe divina, ni tampoc de fe humana, perquè és infal·lible, ocuparà un lloc intermedi i serà semblant al que avui s'anomena de fe eclesiàstica. Amb algunes diferències defensaren la teoria d'una fe diferent de la divina i de la pròpiament humana, Granados i Becano.

El P. Marín-Sola, en la refutació de la teoria de la *fe eclesiàstica*, hi dedica tot un capítol de la seva obra, i no hi plany els arguments; i conclou que àdhuc la definició dels *fets dogmàtics* i la canonització dels sants pertanyen a la *fe divina*.

Els dos darrers capítols els dedica: l'un a contestar quatre sèries d'objeccions que li foren fetes per quatre il·lustres teòlegs, quan va publicar en *La Ciencia Tomista* una sèrie d'articles sobre *l'homogeneïtat de la doctrina catòlica*; i l'altre a provar que la doctrina de *la evolució dogmàtica*, com ell l'ha exposada,

està del tot conforme amb la teoria tradicional antesuareziana. I acaba amb la resposta a les observacions contingudes en l'obra del P. Reginald Maria Schultes, O. P., professor del Col·legi Angèlic de Roma.

* * *

Qualsevulla que sigui l'opinió que es tingui en aquesta matèria difícilíssima de l'evolució dogmàtica, no definida, i per tant objecte lliure per a la controvèrsia, s'ha de reconèixer la importància que té l'obra *La evolució homogènea del Dogma Catòlic* de l'il·lustre teòleg dominicà i professor de la Universitat de Friburg, P. Marín-Sola.

ALFONS M.^a RIBÓ

Einstein y Santo Tomás. Estudio crítico de las Teorías Relativistas. Fasc. I: Espacio - Tiempo - Movimiento, por el R. P. FR. LUIS URBANO, O. P. 1926. Madrid, La Ciencia Tomista.

Aquest és el segon volum publicat per la Biblioteca de "Tomistas Españoles" dirigida pel P. Urbano. L'aparició forçosament tardana d'ANALECTA fa que sigui la nostra, de les darreres recensions fetes d'aquesta obra tan discutida i tractada amb tanta diversitat de criteri. I es comprèn que així hagi estat. La teoria de la Relativitat com diu Ortega i Gasset (*El tema de nuestro tiempo*, pàg. 215), és el fet intel·lectual de més categoria que poden ostentar els temps presents; és però, una teoria: per tant cap discutir si és vertadera o falsa. D'altra banda, una pila de belles perspectives s'albiren des de les primeres planes del volum: Armonia de la mecànica clàssica amb les doctrines relativistes (Introd. XI-II); exploració amb la llum de la filosofia perenne de les noves conquestes de la ciència (íd. XIII); confrontació de les conclusions relativistes amb les de l'Angèlic, etc. Això ha fet que intel·lectuals de diversa orientació doctrinal es precipitessin amb daler a la lectura i meditació d'aquest extens tractat. I hom sap que l'avinença entre els savis és cosa difícil.

No ens creiem pas autoritzats —mancats de preparació— per a resoldre el plet, ni per a seguir pas per pas l'exposició de les teories relativistes que l'autor intenta conciliar amb les del Patró de les Escoles. Tampoc no en veiem la necessitat, ja que "no es demostren les teories" (p. XIV). Ni han mancat en nostres revistes veus autoritzades que han procurat fer-ho (*Criterion*. Any 1926, núm. X). La nostra missió serà —presuposant que el P. Urbano intenta la concòrdia entre les especulacions tomistes i les deduccions relatives— fer qualche consideració de caràcter filosòfic sobre alguna de les perspectives que s'ofereixen a la pública consideració.

El volum està dividit en una introducció i tres capítols que responen al triptic-dinàmic: Espai - Temps - Moviment. El mètode és eminentment tomista: en cada capítol; exposició de les dificultats (sed contra): cos del capítol que comprèn l'exposició de les doctrines relativistes i de les tomistes i una doble sèrie paral·lela de conclusions harmòniques i finalment la resolució dels arguments en contra. El caire epistemològic ens sembla resumit en les primeres línies de la

plana XXIII: "podria succeir que malgrat no ésser vertaderes les hipòtesis (de les ciències matemàtiques i físiques) siguin admissibles com explicacions transi-tòries de les *aparències* dels fenòmens", per bé que *fenomen* no es pren etimo-lògicament, en qual cas fóra un pleonasma o millor un contrasentit, sinó en el sentit de quelcom real extra-subjectiu. Ara bé — i passem a formular les nostres reserves — ens sembla impossible intentar la concòrdia entre dues doctrines, sense palesar identitat de punt de mira epistemològic. Ni val a dir: "les modificacions introduïdes per les fórmules relativistes són senzillament quantitatives, de caràcter mètric... Quan, doncs, hom diu que l'espai no té la valor absoluta que li atribuí la ciència clàssica... no s'alludeix a la metafísica, la qual doctrina de l'espai subsisteix la mateixa sota les fórmules" clàssiques o relativistes (p. 20) o bé: "sota els símbols algebraics... vesllumbrarem sempre la *mateixa realitat*, representada per l'invariància de les funcions" (p. 16). Caldria aclarir el sentit de la paraula *realitat*. De quina realitat es tracta? Què s'enten per espai? Aquí rau tota la dificultat que ha de superar una concòrdia ben feta.

El paral·lisme de les conclusions, tal com està exposat per l'autor (p. 44-47; 107-111; 198-208) serveix més per a despistar que per a provar. Hauria valgut més, cotejar les afirmacions idèntiques o semblants, traduint les relativistes en un llenguatge clar i valorant els termes. El concepte d'*objectivitat*, que hom, intencionadament, prodiga, es presta a confusions. Suposant que Einstein fos can-tià empraria el mot en sentit ben diferent del de Sant Tomàs. Demés, no n'hi ha prou que s'identifiquin les fórmules — reveladores de l'*aparència*, per a inferir l'identitat de concepció. Tothom sap que realistes i idealistes, escèptics i dogmàtics s'expressen de la mateixa manera en la constatació dels fenòmens; altra cosa succeeix en llur valoració.

Si Einstein només hagués intentat la reforma de la mecànica de Galileu, procurant fer invariants les expressions dels fenòmens naturals, realment no podria oposar-se a les conclusions *metafísiques* de Sant Tomàs. Fóra un estudi exclusivament quantitatiu, mètric. No ens sembla que sigui tan ingènua la posi-ció del Relativisme en l'ordre filosòfic que pugui enquadrar amb la de profund sentit comú de Sant Tomàs, ni que la matemàtica d'aquest sigui tan perfecta que pugui comparar-se amb les complicades síntesis modernes.

Sant Tomàs, era partidari de la *relativitat relativa* si se'ns permet l'expres-sió, ço és, la natura creada en contraposició amb l'Absolut és relativa. Einstein, en canvi, ens presenta la relativitat absoluta: *Tot és relatiu*: veus aquí l'únic absolut. (Ortega i Gasset, ob. cit.).

No podem detenir-nos en la comprovació de nostra apreciació, seguint totes les planes del volum: i si hem gosat exterioritzar una suggestió personal, és per-què creiem servirà d'estímul per a la lectura d'aquesta obra plena de sanes doc-trines i que revela una dèria nobilíssima per palesar la fecunditat d'una doctrina que no necessita pas — d'altra banda — que les probables o *dubtoses* conquestes modernes li injectin vitalitat.

R. ROQUER

P. KEHR. *Die aeltesten Papsturkunden Spaniens*. Berlin, 1926.

Una vida llarga dedicada només a estudis de diplomàtica papal han fet del professor Kehr un especialista d'aquestes matèries. Les seves investigacions a tots els arxius d'Itàlia i el seu càrrec de Director dels arxius de Prússia i de *Monumenta Germaniae Historica* li han donat una familiaritat extraordinària amb els documents papals, sobretot amb els més antics. Recordem que quan va veure l'original de Tarragona del papa Urbà II va conèixer de seguida la mà de l'escriptor.

Així i tot té una preferència per la diplomàtica més antiga per tal d'escartir-ne les seves característiques. I així en venir a Espanya, de la primera cosa que es preocupà fou d'un bon fotògraf per fotografiar els *papyrus* catalans i poc temps després ja els tenia estudiats i publicats en el llibre que comentem.

No és sols el text, un text acurat i fidel, amb lletres diferents quan en l'original també ho són, i 12 fotografies en un tamany fàcilment llegible el que fa interessant aquest llibre per nosaltres, sinó que l'avalora demés l'estudi que fa de la part diplomàtica; no limitada als seu *papyrus* que es conserven a Catalunya, sinó comparant-la amb altres existents a Itàlia i França o amb notícies que se'n saben per descripcions antigues.

De les tres parts de què es compon, diplomàticament, el document papal, estudia primer el protocol: una creu romana, el nom i títol del papa escrits en lletres més grans que el context, la direcció i les paraules *in perpetuum*.

La segona part és el context que comença amb una altra ratlla, el *scriptum* i el *Benevalete* enquadrat entre dues creus i en dues ratlles. No és escrit pel papa com s'havia cregut, sinó pel notari. Ve després la data que posava sempre el datari, segons fórmules que es conservaren durant molt de temps. En un altre capítol estudia Kehr els documents papals des del s. x fins a Joan XIX, fent notar les variants que radiquen principalment en la lletra, més petita i rodona, menys ampla, introduint-se en aquesta lletra curial elements de la minúscula. Les altres diferències són substituir les grans lletres curials per capitals, com en el començament del context i en el *Benevalete*. En temps de Gregori V i de Silvestre II podria ésser el *Benevalete* autògraf. Joan XVIII ja sembla que no firmava.

En temps de Joan XVIII la majoria són sens datar i la lletra emprada és la minúscula. Sembla que Joan XIX introduí de nou el costum de firmar.

Aquest llibre ens porta a parlar del treball similar de Millares (*Documentos pontificios en papiro de Archivos Catalanes. Estudio Paleográfico y diplomático*). Així ho féu el P. García Villada en fer la recensió del llibre de Kehr en *Revista de Filología Española* (Madrid, 1927) citant una sèrie llarga de paraules que falten en la transcripció de Millares, una altra sèrie de paraules mal llegides i la poca cura posada en la transcripció gràfica.

Nosaltres, quan l'any passat, es parlà de la restauració d'aquests papirs, escrivirem un article sobre els papirs de Vich (*Ausetania*, 26 de març de 1927) i allà també feiem al·lusió a aquestes dues obres i deïem de la de Millares: *Su edición, aparte de que solamente publicó el texto sin láminas que lo ilustrasen, está hecha con un desconocimiento completo de las más elementales reglas de la técnica de edición de textos y tan incorrecta es la lectura que hizo de estos papiros que alcanzan algunos centenares las erratas que tenemos anotadas*. Ens seria per

això molt senzill reproduir aquí les línies que s'ha saltat sense lectura, etc., però en part ja poden veure's en el sobredit treball del P. Villada.

Referent a la manca de tècnica només volem fer observar que a desgrat de publicar textos originals ho fa amb un aparell de notes i variants de lectura que han fet copistes posteriors que no sabien llegir la lletra curial.

I no val la pena parlar més d'aquestes coses.

J. RIUS, Prev.

FRANCESC MARTORELL I TRABAL. *Manuscrits dels PP. Caresmar, Pasqual i Martí a la Biblioteca del Convent de Franciscans de Balaguer*. Estudis Universitaris Catalans, Vol. XII, 1927, n. 1, pàg. 178-240.

L'erudit investigador Sr. Martorell, a qui devem les primeres notícies sobre els principals arxius catalans abans que els visitéssim personalment per *Hispania Pontificia*, publica un interessant treball sobre els manuscrits d'aquests tres premonstratenses que es troben ara a Balaguer.

Mai no serà prou ponderada l'empenta que donà el P. Caresmar i els seus deixebles a l'obra de la publicació de les nostres fonts històriques, com mai no serà prou execrada l'obra de la desamortització que tallà de soca i arrel aquesta obra, deturant l'acabar-la i fent-la impossible en moltes coses per la desorganització i pèrdues que portà als nostres arxius.

Sortosament pot suplir en moltes coses aquesta arrebrega sortida de Bellpuig de les Avellanes i encara que escampada (jo crec que sortirà algun altre volum), utilíssima per a l'investigador.

Dels volums que es troben a Barcelona, per ser de fàcil consulta, no és tan urgent la publicació dels índexs d'aquest corpus documental; però Balaguer ja és una mica separat per provar de fer-hi recerques, tal vegada infructuoses per l'objecte que hom persegueix. Per això és d'una utilitat extraordinària la publicació del Sr. Martorell. Del P. Caresmar hi ha: I. *Estudis sobre Santa Eulalia* (també són en l'Arxiu Capitular de Barcelona). II. *Miscel·lània* (episcopologis catalans, calendaris, escriptors catalans, etc.). III. *Dissertacions sobre Sant Sever, Sant Cugat*. — *Documents de Sant Cugat*. IV. *Copies i extractes de documents diversos* (regularment extretes dels Arxius de La Portella, de Barbastre i Roda, de la Catedral de Barcelona, de Sant Llorenç de Munt, de Serrateix i de Fluvià i Galligans). V. *Extrets de 566 documents de l'Arxiu de la Catedral de Barcelona*. VI. *Instrumenta varia*. (Còpies i extrets de diferents arxius: Banyoles, Avinyanç, Les Avellanes, Roda i Barbastre, de la Catedral i Reial de Barcelona, de Sant Llorenç de Munt, d'Ager, de Cardona, de Montserrat, i de la Catedral de Lleida). VII. *Correspondència rebuda pel P. Caresmar*. XV. *Catàleg dels manuscrits i impresos de la Catedral de Barcelona*. XVII. *Recull de notes diverses* (apuntaments trets del Mabillon, muratori, abaciologis de Sant Cugat i Campardon, etc.). El P. Pasqual hi té els volums VIII, que és el primer dels *Sacrae antiquitatis Cataloniae Monumenta*. XVI. (Estudis del bisbe Taberner de Girona i un compendi de la cronologia dels comtes d'Urgell del P. Pasqual).

El P. Martí hi té: IX. *Biblioteca d'escriptors catalans*. X. *Historia dels canonges regulars de Catalunya*. XI. *Notes i extrets de l'arxiu de Mur*. XII. Cò-

pies i extrets de l'Arxiu de Santa Ana. XIII. Història de la collegiata de Santa Ana. XIV. Notes i extrets de l'Arxiu de Santa Ana.

Després ve la publicació de l'índex de cada un d'aquests volums. Alguna vegada potser és massa general. Per exemple el vol. VI (tom. 14 d'*Instrumenta Varia*) copià en Martorell, fol. 112 i fol. 18-39, *documents d'Ager*. I entre aquests hi hem trobat nosaltres una butlla d'Urbà II, de novembre de 1063, inèdita. Si al final de cada anàlisi hi hagués una nota fent constar on s'ha publicat, en el cas que no fossin inèdits, la utilitat seria molt més gran.

Una paraula només per justificar que el Dr. P. Kehr no doni notícia només que de sis d'aquests reculls. En primer lloc les investigacions nostres eren principalment sobre documents papals, i no tots aquests volums ressenyats tenen materials d'aquesta classe. I després s'ha de tenir en compte que el desembre de 1925, en què vaig fer el primer viatge a Balaguer, no vaig poder veure tots els volums. El P. Sanahuja, absent aleshores, estava treballant sobre alguns i els tenia a la seva cella. Quan hi vaig tornar en el juliol del 26, el P. Sanahuja em va deixar treballar en els que no havia vist, però el llibre de Kehr ja era publicat.

J. RIUS, Prev.