

## BIBLIOGRAFIA

JOSEF RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1970, xv-512 págs.

1. Sabido es que el historiador aporta mucho de su subjetividad en la interpretación y valoración de los hechos. En la historia de los dogmas cristianos, el peligro de subjetividad es tanto más inminente cuanto más cerca se está del período originario del cristianismo. Los estudios sobre la teología de Orígenes acusan todavía una marcada influencia de factores subjetivos. Un sector de los historiadores del dogma se acercan al Alejandrino con predisposiciones filosófico-intelectualistas, prontos a descubrir en su sistema la presencia de robustas categorías del resurgimiento platónico alejandrino; tales quizás Harnack, De Faye, Jonas, Chadwick, Daniélou. Otros aportan sus preocupaciones teológicas, esforzándose en descubrir un Leitfaden dogmático que explique la complejidad del sistema origeniano (Voelker, Lieske, Crouzel). Con demasiada frecuencia, según observa E. von Ivanka, se tiende a minusvalorar los aspectos más atrevidos y originales del pensamiento origeniano. Y si pasamos a los procedimientos, hallamos un curioso plebiscito en conceder los primeros lugares al *De Principiis* y al *Contra Celso*, dejando para los grandes comentarios (Juan, Mateo, Romanos) el papel de corolarios.

El panorama no se aclara si consideramos el aspecto concreto de la doctrina del Espíritu Santo. La pneumatología es el pariente pobre de los estudios prenicénicos. Cunde la especie de que una verdadera teología del Espíritu Santo no la hubo hasta las especulaciones de los capadocios. Ha sido necesario el descubrimiento de las pneumatologías gnósticas (en especial la valentiniana; trabajos de A. Orbe) para llamar la atención sobre su contrapunto eclesiástico.

El mérito principal del libro de J. Rius estriba en dejar sentado, con una masiva aportación de testimonios, que la pneumatología forma parte integrante de la dinámica teológica origeniana. No basta la cristología para explicar a Orígenes: su concepción de la economía es esencialmente trinitaria.

El trabajo que reseñamos aborda el tema origeniano de la función propia del Espíritu Santo en la elevación de los seres racionales con un rigor metodológico que ya por sí solo constituye una adquisición.

El estudio se funda en un laborioso análisis filológico previo que versa sobre la raíz *τέλος* (trabajo no todavía publicado, pero cuyo manuscrito he podido consultar) y sobre la terminología origeniana para la esencia de Dios (publicado en *Orientalia Christiana Periodica*). La investigación procede luego centrando el análisis en torno a los testimonios escriturísticos aducidos y comentados por Orígenes, que era, ante todo, un exegeta. J. Rius muestra cómo la especulación trinitaria del Alejandrino se va urdiendo con la trama de algunos textos bíblicos privilegiados: Mt 12, 31; Rom 8, 15; I Cor 13, 12; II Cor 5, 16; Heb 6, 4-6, etc. El autor no olvida la crítica textual, y en muchas ocasiones sugiere nuevas lecturas (págs. 21, 42, 171, 200, etc.). Por todas estas razones, la obra se presenta con todas las garantías que es dable exigir a un trabajo de interpretación del pensamiento origeniano. Y tiene el acierto de no insistir en el «sistema» o en la «síntesis», sino que pone de relieve un cierto número de conceptos dinámicos que representan las constantes del pensamiento trinitario de Orígenes.

No aborda esta tesis en ningún momento el tema de la evolución del pensamiento de Orígenes, sino que asume la teología origeniana como un bloque compacto dado de una vez. Parece como si la biografía del Alejandrino no interfiriera por nada en su especulación. Me atrevería a sugerir una cierta conexión entre esta ausencia de dimensión historicista y la escasez de títulos anglosajones citados en la bibliografía: 4, sobre 136. — J. MONTSERRAT-TORRENTS.

2. La tesis del Dr. Rius-Camps se sitúa en la línea de estudios que en nuestro siglo y a partir de Völker van devolviéndonos al Orígenes auténtico, cristiano y místico, sin duda el mejor teólogo pre-niceno. Desde nuestro particular punto de vista — secundario en cuanto al sentido y valor intrínseco del trabajo —, la aportación más acusada de *El dinamismo Trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* estriba en que la cumplida demostración de la importancia, amplitud, sentido y entidad de la pneumatología origeniana mira por su base la posición demasiado extendida del Orígenes filósofo que no se sabe bien por qué incoherencia o hipocresía continuaba confesando y proclamando la regla de fé de la Gran Iglesia. En este aspecto, su tesis es un complemento indispensable del estudio más detallado pero también más exterior de H. Couzel, *Origène et la Philosophie* (Aubier, París, 1962).

Para Harnack, De Faye, Jonas y otros especialistas, en particular los que pretenden historiar la filosofía del platonismo medio, la figura de Orígenes se desdibuja en el alud de las influencias que ha recibido. Medioplatónico en general, estoico con frecuencia, pitagórico a veces y gnóstico casi siempre, su personalidad característica se diluye. Su obra, entonces, es violentada para poder justificar la posición preconcebida. Porfirio o Epifanio, san Jerónimo y Teófilo, sus primeros

grandes detractores conocidos, ofrecen el criterio hermenéutico a seguir, cuando se recurre a las tesis origenistas del siglo VI, menos fieles al pensamiento de Orígenes que no lo fue el de Plotino con relación al de Platón.

El interés del autor por no «sobreinterpretar» le lleva a pormenorizar hasta el agotamiento las líneas y matices de la polifacética obra de Orígenes en lo que se refiere al Espíritu. Este paciente análisis resulta provechoso para el filósofo en muchos aspectos. En esta reseña destacaremos únicamente tres. La primera es de orden formal-estructural y se refiere a los sentidos de la Sagrada Escritura: a la hermenéutica que subyace a la producción origeniana. Con frecuencia se olvida en la actualidad la diversidad de niveles de interpretación posible de un texto o se pretende que un texto sólo permite un único nivel interpretativo propio. La obra origeniana, a pesar de sus excesos y quizá mejor gracias a los mismos, cuando se le permite hablar por sí misma, evidencia un abanico de sentidos alegóricos más de una vez equipotentes mucho más rica que la «alegoría» plotiniana. Más todavía: el nivel de lo literal-histórico, necesario e imprescindible, dejado a sí mismo, no corresponde a la realidad no ya de vivencia, sino del mismo texto sagrado. La regla de fe restringe la posible ambigüedad, pero no por esto coarta la especulación dentro de unos márgenes muy amplios. Es, finalmente, el Espíritu de Dios quien conduce la interpretación en una dinámica ascendente, anagógica, hasta la contemplación de Cristo en su forma divina por los perfectos.

En segundo lugar y más en profundidad, esta tesis hace comprender, una vez más, que el teólogo, al usar de las categorías y esquemas de un tiempo y ambiente cultural determinados, no los deja casi nunca en su sentido primitivo, sino que los traduce — con frecuencia manteniendo hasta el límite la formulación estereotípica — en el ámbito de su fe. El lenguaje teológico de Orígenes pertenece a un momento histórico preciso con sus limitaciones y sus hallazgos — sobre todo porque pretende ser «económico» y pastoral —, pero no se diluye en él, sino que emerge con las afirmaciones básicas que permiten a la fe no reducirse a una ideología intramundana. La filosofía o las filosofías, útiles como pedagogos, deben ceder el paso al realismo de la fe. En este aspecto, parece, a pesar de las apariencias, mucho más filosófico Clemente de Alejandría que el mismo Orígenes.

Un último punto nos parece digno de mención especial. El conocimiento de la pneumatología de Orígenes cierra el camino a aquellos pensadores que de modo apresurado y excesivamente ecléctico desearían encontrar una prefiguración de la Filosofía del Espíritu del Idealismo alemán en los Prenicosos. «Πνεύμα» y «Geist» no responden a las mismas realidades ni en su estructura, ni en su dinámica, ni en su contenido. El ámbito del Πνεύμα origeniano no responde directa y primariamente a lo extático-subjetivo y menos todavía a lo lógico-racional,

sino a lo ontológico-mistérico, y radicalmente al misterio trascendente de un Dios Creador que se autoposee plenamente en Trinidad «ante totum tempus». El hiato infinito de la creaturalidad no es recuperable. neoplatónicos y gnósticos. La tesis que comentamos siguiendo de cerca los estudios del P. Orbe nos da muestras fehacientes de ello, por lo que se refiere a los últimos, en interesantes apéndices.

(Nuestras afirmaciones se justifican a lo largo de todo el libro y en particular en el cap. V [pp. 278-354; esp. pp. 278-299].)

Si el libro de Cruzel demostraba bien cuál era la postura de Orígenes con relación a los filósofos y a la filosofía de su tiempo, la obra de R.-C. verifica internamente cómo Orígenes fue esencialmente fiel en su construcción intelectual, no precisamente sistemática en sentido moderno, a los presupuestos que se había trazado. En definitiva, la Revelación posee en principio la fuerza suficiente para modificar los contenidos de pensamiento y de vida y aun los esquemas mentales con que la abordamos. Ciertamente, en más de un momento la interpretación de Orígenes se ve contaminada por excrescencias extrañas no asimiladas, pero esto no justifica la opinión de Daniélou según la cual, en Orígenes, al místico y al exegeta se yuxtapone un sistemático más griego que cristiano (cf. CROUZEL, o. c., p. 13, n.º 13). Al fin y al cabo no sería menos griego Aristóteles que Platón. Ambos, como cualquier filósofo espiritualista-teísta una vez corregido, puede proporcionar al teólogo un lenguaje y unos contenidos en los que la fe se encuentra con la comprensión del hombre. Éste, por su parte, no es para Orígenes pura potencia obedencial, sino germen incoado de vida divina otorgada por el Espíritu. Si muchas de sus posiciones concretas están hoy por completo superadas, su actitud ante este problema nos parece perennemente válida.

Si algún día aparece el texto griego del  $\eta\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\acute{\nu}$  en un monasterio perdido o en unas excavaciones afortunadas, quizá tenga que replantearse el problema del Orígenes filósofo. En el ínterin, casi todos los argumentos van en sentido contrario. Pero incluso entonces parece muy dudoso que pueda derribarse la íntima coherencia cristiana, aunque no siempre explicitada, de la obra de Orígenes como teólogo. De todo ello —y más valioso todavía porque no es pretendido expresamente— da razón cumplida la tesis del autor. —J. M. VIA.

**3.** El autor indica en la Introducción el propósito que le ha condecido a lo largo de su obra: desde Adolf von Harnack hasta los autores que con más profundidad han tratado recientemente el tema de la divinización del cristiano según Orígenes —W. Wölker, Lieske, Cruzel— no se había puesto suficientemente de manifiesto el papel del Espíritu Santo en el proceso de divinización de los seres racionales. Se tiende a decir —con Harnack— que Orígenes habla de la presencia y

de la actividad del Espíritu, más por razones dogmáticas (pues así lo pide la «regla de fe») que por necesidad intrínseca del sistema origeniano.

Ante esta situación de la crítica reciente, Rius plantea con nitidez su propósito: «Se trata de indagar si Orígenes posee una Pneumatología verdadera y propia o si se limita más bien a dejar constancia de la existencia del Espíritu Santo por razones puramente dogmáticas» (p. 14).

Para realizar su estudio, Rius no tiene necesidad de contrastar la doctrina origeniana con otra cualquier corriente cultural antigua (gnosticismo) o moderna (Hegel, p. ej.). Lo que mueve el estudio de Rius es una pregunta — «si el Espíritu Santo es o no imprescindible en la síntesis origeniana (p. 17) —, la cual pregunta debe contestarla el propio Orígenes con el conjunto de su obra. De ahí el carácter básico y totalmente objetivo-literal del estudio de Rius.

El método de Josep Rius no consiste en poner las categorías de Orígenes en relación con otros hechos culturales del pasado o del presente. Tan sólo su pensamiento se nos ofrece en los puntos decisivos en sinopsis con el de los valentinianos (pp. 95-102; 113-117) o con el pensamiento de los gnósticos, eclesiásticos o heterodoxos (vr páginas 161-163), y, finalmente, en relación con el del también alejandrino Filón (p. 250).

El autor se adentra, pues, hasta el centro mismo de la obra origeniana y, sin moverse de ella, realiza su labor de *exégesis* y de *sistemización*. Tampoco se detiene Rius en cuestiones textuales (p. 19), sino que su búsqueda genérica es la de hallar el significado que tiene *en sí misma* la síntesis origeniana; su búsqueda específica — lo hemos indicado ya — tratará de responder a esta pregunta central: «¿Se da en Orígenes una Pneumatología propia y original, no meramente por obediencia dogmática, sino por necesidad intrínseca del sistema teológico origeniano?» Dicho de otra manera: ¿Las funciones y el ser del Espíritu Santo quedan claramente diferenciados, con relieve propio, en la teología «económica» del alejandrino? (ver p. 27).

Una palabra previa en cuanto a la exégesis: Rius tiene el don de la interpretación segura y «plástica», por así decir, de los textos. Quiéramos sugerir con el adjetivo «plástico» que la exégesis de Rius no es nunca del tipo detallista-minucioso, sino que, yendo a la raíz o a la clave del texto, tiene la virtud de presentarlo en su unidad vertebrada y total, con tal forma y relieve que nos ha hecho pensar en una mayéutica llena de expresión y plasticidad, capaz de darnos la total esencia del texto examinado.

La obra de Josep Rius está dividida en seis grandes capítulos muy bien estructurados, en tal forma que alguno de ellos equivale a algún tratado teológico clásico. Así, por ejemplo, el primero podría compararse a un tratado sobre la gracia desde el punto de vista de la con-

formación con Cristo y de la donación del Espíritu; el segundo es un verdadero tratado *De Trinitate*, mientras que el último se podría considerar como una Escatología, tanto en su aspecto individual como eclesial, tanto en su aspecto incoado como en su aspecto final.

Vamos a analizar algunos puntos de entre estos seis capítulos. Haremos este análisis en forma intencionada, tal vez unilateral, porque nos fijaremos, sobre todo, en aquellos puntos en que Orígenes puede llevar novedad y perspectiva original a nuestros puntos de vista y a nuestros contenidos occidentales( prácticamente: agustiniano-tomistas).

Hemos dicho que el capítulo primero contenía elementos para construir un tratado *De Gratia* con perspectivas muy distintas de nuestros tratados «occidentales». He aquí lo que podrían ser algunos de sus puntos más significativos y peculiares:

#### a) *Natural y sobrenatural*

Orígenes desconoce el uso de las categorías «natural» y «sobrenatural». Pero, en cambio, se sirve en la práctica de la distinción inadecuada entre «*physis*» (naturaleza histórica que procede del Padre) y «*jaris*» (gracia como elemento gratuito y advenedizo, procedente del Espíritu Santo). Y— en una escala ascendente de gratuidad— Orígenes afirma que el Padre confiere el *primum esse*; mientras Cristo confiere el *bene esse* de los seres racionales (la racionalidad propia del espíritu humano), y, finalmente, el Espíritu Santo confiere a los dignos el *sancte bene esse*. No hay, sin embargo, acepción de personas dentro de la Trinidad, porque el don del Espíritu Santo es *ministrado* por el Hijo y *actuado* por el Padre, en un verdadero sinergismo (ver pp. 20-24 y 27, con la consiguiente presentación de la exégesis origeniana de 1 Cor 2, 14): «No se trata de operaciones independientes, sino de facetas complementarias de una operación única de la Trinidad en la Economía» (p. 28).

#### b) *La Gracia*

Por «gracia» entiende Orígenes algo que no coincide exactamente con lo que, en teología occidental de raigambre escolástica, responde al concepto de «*gratia Dei*».

Orígenes entiende por *gracia* «cuanto nos viene de Dios de modo gratuito, sin exigencia alguna de nuestra parte, una vez constituidos ya seres racionales, y tras haber hecho buen uso del libre albedrío, mediante una opción personal y meritoria» (p. 23). Es curiosa esta acentuación del aspecto gratuito de la «cuasinaturaleza espiritual» con que el hombre es *agraciado*, la cual está más allá de las fuerzas del hombre (p. 37), y, simultáneamente, la acentuación del aspecto personal- opcional que el hombre tiene ante la gracia; tal es la acentuación de este aspecto opcional que se le llega a calificar de meritorio.

El autor sugiere hasta qué punto sería anacrónico tildar de semi-

pelagiana a esta perspectiva de Orígenes: mientras los semipelagianos trabajaban con el concepto sobreentendido de naturaleza pura («lo que pueden las *solas fuerzas* del hombre», Orígenes concibe al ser racional abierto históricamente a Dios mismo y dotado «naturaliter» de un principio de vida divina, como participación racional de Cristo en cuanto «Logos».

Al mismo resultado llega Rius más adelante, cuando enfoca un problema planteado por Orígenes: «El Espíritu Santo ¿se da desde un principio al hombre, o según los méritos de cada uno?»

No debe asustar como si fuera semipelagiana la preferencia origeniana por el segundo miembro de la disyuntiva. El Espíritu Santo se da «a partir de los méritos» porque —interpretando a Orígenes en lenguaje occidental— ello quiere decir que el hombre lo recibe cuando *trabajando bien unido a la acción agraciante de Dios* se hace digno de Él (p. 50).

La gracia sería, así, el connaturalizarse el Espíritu Santo con el hombre Cristo Jesús y, respectivamente, con la Iglesia y los cristianos (p. 59).

#### c) *El Espíritu Santo divinizador de la criatura*

Es importante insistir en las perspectivas «orientales» (naturaleza históricamente elevada, primacía de la gracia increada sobre la gracia creada) porque ellas vienen a ser los grandes principios de un tratado de Gracia pre-escolástico, reflejado en todo el primer capítulo de Rius.

En cuanto a la naturaleza históricamente elevada, podemos insistir todavía en la visión del hombre como participación «natural» del Logos, la cual comporta la *racionalidad* y, además, un principio remoto de vida espiritual, *un esbozo de la vida divina*. A esta primera participación (no demasiado lejana, como hemos visto ya al existencial sobrenatural de Rahner o al existencial crítico de Alfaro) sobreviene la participación del Espíritu Santo, quien no sólo «concede» la gracia sino que es creador, en el hombre, de lo que podríamos llamar una *espiral trinitaria*, por la cual el Espíritu nos capacita para una nueva y ulterior participación de Cristo, no ya como Logos que nos confiere la racionalidad, sino como Sabiduría que crea en nosotros una dimensión sapiencial supraracional (pp. 59 ss., en relación con pp. 25-26).

La gracia se concibe más como autodonación de Cristo y del Espíritu al hombre — en la línea de la gracia *increada* recibida por participación — que no como entidad creada elevadora del hombre.

#### d) *La trinidad «económica»*

Lo más audaz de la concepción origeniana es la visión en función de la Economía salvífica que él tiene de las divinas personas. El Espíritu Santo sería, según él, el mismo Espíritu de Dios, pero hipostasiado en orden a la divinización de la criatura (p. 25).

En realidad, Dios es trino *porque* ha querido revelarse *creando*; *porque* ha querido hacernos partícipe (como loguikoi) de su *racionalidad*; *porque* ha querido agradecer a la criatura con *su propia vida* (ver p. 60).

e) *La trinidad de Personas*

El tema trinitario aparece de lleno en el capítulo segundo. — Las novedades respecto a la Teología occidental pueden reducirse a tres:

1. El Hijo ciertamente procede del Padre, pero no por generación intelectual como en la construcción agustiniano-tomista (p. 86), sino que procede por vía volitiva: Es *Querer Segundo* substantivado a partir del *Querer Primero* o Querer Fontal del Padre (ver p. 90). Se trata de una generación a partir de la decisión «económica» del Padre ordenada a nuestra salvación de la cual el Hijo es Mediador. La fórmula origeniana es que el Hijo procede del Padre «tamquam a Mente Voluntas (pp. 88, 90...). Se trata de un proceso formalmente volitivo (y «económico», podríamos añadir). La Mente por sí sola no hubiera podido emitir su Logos si no hubiese terciado la voluntad divina profiriendo un germen capaz de actuarla. El Primer Querer se ha impreso por entero en la Mente (divina), individuando al Logos como nuncio de la futura Economía elegida por Dios (p. 95).

En este punto, Rius mantiene un discreto y elevado diálogo con Orbe, reconociendo con él la *voluntariedad* que los teólogos prenicenos — eclesiásticos y heterodoxos — asignan al proceso generador del Hijo. Rius, en cambio, no encuentra textos origenianos capaces de probar que el Télema o Querer divino realice un proceso volitivo de índole «*espirativa*», en la línea de la procesión «*secundum voluntatem*» de la Teología medieval (pp. 88, 99, 102 y 164-165).

2. La divinidad del Hijo es concebida como »divinidad-participada« substancialmente de la divinidad-fontal de Dios Padre. De ahí deriva la función «económica», diaconal o de mediación, que el Hijo ejerce entre el Padre y los hombres. El Hijo no es «constituido» Dios por ser Logos, sino por haber sido ungido (en un segundo momento *atemporal*) con el Espíritu divino. No hay subordinacionismo, pero hay distinción entre fontalidad y participación substancial (pp. 106-110). Sólo el Padre es autozeós.

3. La procesión del Espíritu Santo no es generación (lo mismo siente la teología occidental), ni ha sido hecho como las demás criaturas. Pero Orígenes verá muy claro que tan sólo el Hijo ha sido «engendrado por el Padre sin intermediarios» (p. 157), mientras que el Espíritu Santo ha sido «hecho» por (úpó) el Padre *mediante (diá) el Hijo*. «El Espíritu Santo ha sido "hecho" persona subsistente a partir del Padre por medio del Logos. Es el Espíritu mismo, procedente de la fuente de Dios, "formado" a su paso por el Hijo con todas y cada

una de las formas, epínoias o virtudes, que constituyen el pléroma filial» (p. 167).

Aquí lo característico — en la línea griega del «per Filium» — consiste en que no hay «espiración» en el proceso del Espíritu Santo, sino — tal como veíamos al tratar de la Gracia, la cual consistía en conaturalizarse el Espíritu con el Hijo y con los Hijos — lo que hay en la procesión del Espíritu es la «formación» de éste a través de Sabiduría, Logos, Vida y Luz del Hijo: «Mediante las formas o epínoias del Logos la Materia-substrato divino o Espíritu impersonal ha adquirido subsistencia propia e independiente en la Tercera Persona de la Trinidad» (p. 158).

A estas tres novedades origenianas hay que añadir la ya indicada, que consiste en la enérgica acentuación de lo «económico» en la construcción trinitaria origeniana. Es posible que el lector «occidental» se pregunte: La razón de que haya Logos ¿es *propter homines* o es debido a la alteridad y comunicación que existe en la misma vida divina? El Espíritu Santo ¿se constituye en orden a la divinización de la criatura o es el íntimo lazo de unión entre el Padre y el Hijo? Aquí aparece cada vez más la impasible objetividad del autor, atento solamente a transmitir en forma transparente el pensamiento origeniano y orillando la tentación de hacer teología especulativa *por su cuenta* o superficialmente *comparativa*. Rius ha dejado explícitamente toda posible tarea comparativa (¡no concordista!) a quienes quieran beneficiarse de su investigación profunda y desinteresada.

Todavía el magno «Tratado de Gracia» origeniano se prolonga en los capítulos cuarto y quinto, en los que se examina el dinamismo del Espíritu Santo que hace decir a los hombres «Abbá», Padre, y «Kyrios Jesus», Jesús es el Señor (cap. IV), mientras en el cap. V aparece la formación racional y la formación sapiencial que Cristo imparte a los creyentes y a los perfectos. El capítulo VI, finalmente, es una visión de la Escatología ya inaugurada aquí por los Perfectos y Espirituales que anticipan en esta vida las realidades futuras como miembros de la Iglesia-Esposa. La visión eclesiológica que connota este capítulo, en el que la tensión Iglesia-Escatología es constante, es, como todo el libro, un incentivo a descubrir en las fuentes los problemas de la Teología de hoy. El «ya» y el «todavía no» de nuestra eclesiología y de nuestra escatología aparecen en la contraposición origeniana entre la Iglesia terrena de este mundo y la Iglesia constituida por los Perfectos (p. 472) con todo su dramatismo claro-oscuro. — JOSEP M.<sup>a</sup> ROVIRA BELLOSO.

JOSEP M.<sup>a</sup> ROVIRA BELLOSO, *Estudis per a un tractat de Déu*. Barcelona, Ed. 62, 1970, 252 pàgs. (Col. «Blanquerna», 47).

Amb la intenció de mantenir-me fidel a la tasca de presentació, amb realisme i sense cedir a triomfalismes fàcils, començaré per recordar l'època en què apareix aquesta obra: època de desengany per part de molts, de pèrdua de fe, època en què el silenci de Déu sembla que es pugui tallar (com en totes, naturalment!). S'han divulgat entre nosaltres les teologies d'importació mal anomenades de la «mort de Déu». Penso, amb tot, que el moment traumàtic de la «mort de Déu» ja està passant. Potser el trauma ha deixat desplegar, amb un major respecte a les dades positives de l'Escriptura i amb el vigor fecund de la fe, una teologia sobre Déu més enrequidora. L'obra de mossèn Rovira cal situar-la en aquest moment: representa una reflexió que assimila aquella certa admiració que la tradició teològica més vàlida havia traçat. Admiració que sempre és novetat, malgrat que repensi un missatge perenne; novetat substancial que té la qualitat de no ser agressiva ni polèmica: l'obra de mossèn Rovira no és moderna ni antimoderna. Té la preocupació d'afirmar l'actualitat de la Paraula de Déu.

La primera part del llibre — estudis bíblics —, la més extensa sens dubte, deixa entendre el valor creador de la Paraula en el temps. Si massa sovint tenim la idea de parlar un llenguatge inintelligible quan parlem de Déu a l'home de la nostra societat urbana i industrial, no és solament perquè aquest home no es planteja el problema de la seva vida. És perquè sovint parlem com a propietaris d'una resposta. Mossèn Rovira es presenta com a testimoni vivent d'una interrogació, d'una crida. I tota paraula vivent que diu més del que diu i és capaç de crear silenci en l'home, sens dubte és el millor toc d'alarma per plantejar la qüestió d'una altra Paraula: la de Déu mateix. Per aquesta raó, crec que la part bíblica de l'obra sollicitarà el lector amb una sèrie de suggeriments ben vius, sempre en benefici de la pròpia vida de fe. Les diverses facetes del Déu que es revela al llarg de la història són presentades amb un equilibri serè.

És possible que aquesta part hagués hagut d'estar precedida d'unes consideracions metodològiques que assenyalessin les intencions bàsiques i els criteris seguits en la interpretació bíblica; és possible que els especialistes de l'Escriptura puguin discutir algun punt concret, que voldrien més precisat segons l'última paraula de l'exegesi actual, sempre apta per a il·luminar amb més claredat els passatges adduïts. Però el punt de partida del teòleg, l'intentat per mossèn Rovira, és recollir el testimoniatge de l'Escriptura llegida i interrogada en relació als problemes de l'home d'avui. La perspectiva del teòleg quan tracta l'Escriptura és diferent de la d'una interpretació bíblica preocupada només per la crítica històrica. Aquesta li és necessària per a discernir les

intencions i la finalitat del testimoniatge bíblic i per evitar una exegesi il·legítima; però allò que dirigeix el seu treball són les qüestions que planteja l'Església d'avui i les qüestions que són plantejades a l'Església d'avui. Això està modestament aconseguit, segons el meu judici: una prova és que l'exposició del llibre engendra un sa apetit d'endinsament. La presentació dels temes, en el llenguatge i en l'articulació, esdevé molt humana, com escau a un professor de teologia que és conscient de la seva tasca; perquè s'ha de dir que aquests *Estudis* són el resultat d'unes classes destinades a ensenyar a «pensar teològicament». Potser aquest origen de l'obra — apunts de classe — explica l'excessiu esquematisme del text, que algunes vegades només esdevé intel·ligible del tot als qui han seguit les lliçons de l'autor. Malgrat això, en general la dificultat queda superada, perquè mossèn Rovira deixa parlar respectuosament els textos bíblics sense estalviar als lectors d'assimilar-ne la viva i, diria gairebé, d'identificar-se amb els herois (Abraham, Isaac, Jacob...) que han viscut les seves aventures de fe.

La segona part del llibre està constituïda per uns breus apunts sobre Déu en la teologia «negativa» d'alguns Pares grecs. Donada la importància del tema, seran molts els qui trobaran insuficients les pautes esbossades. Malgrat les aparences de simplificació, no es pot dir el mateix respecte a la tercera part, que tracta de l'anomenat coneixement natural de Déu. A més de l'anàlisi bíblica de Saviesa 13, 1-9, i Romans 1, 18 ss., mossèn Rovira presenta el tema en el Vaticà I, tot relacionant-lo amb la teologia dialèctica de Barth i de Bultmann, amb el concepte d'analogia en el Pseudo-Dionís i sant Tomàs i amb l'apellació de Déu segons Brunner. Amb una notòria modèstia en l'exposició, mossèn Rovira pren part en el debat: el caracteritza una exposició sincera, plena de fe, ecumènica sense exhibicionisme. Tot i la complexitat del tema, respecte al qual crec que hauria pogut beneficiar-se de l'aportació d l'obra de H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, París, 1969 (vegeu «Qüestions de vida cristiana», 53, pàg. 116), aquesta part manifesta una elaboració pausada, dialogada, finament reflexionada.

«Estudis sobre l'ateisme» constitueix la darrera part. Resulta un esbós, en el qual es descobreixen unes línies-clau, traçades ja pel pare De Lubac en *Le drame de l'humanisme athée*. Es poden considerar molt orientadores, perquè expliquen moltes de les actituds, a voltes poc reflexionades, en què viu molta de la nostra gent, aquí i avui.

El balanç seria fàcil de fer: una obra que té gust de poc. Aquesta expressió, al marge del que té d'elogiós, vol ser una crítica a aquell excessiu esquematisme dels temes, del qual ja he parlat i que és el tribut que l'obra paga al seu origen. Amb tot, em sembla clar que la teologia que presenta mossèn Rovira és un testimoniatge d'una fe que es recolza en la història constant de la comunicació de Déu. És simplement teologia, que no crec que hàgim d'etiquetar amb el qualificatiu

de «rovírica», com fa Jaume Lorés en el pròleg: en el moment de desmitificar tantes teologies no veig que sigui oportú de mitificar d'altres, i encara menys mitificar persones concretes. El gest modest que revela tota l'obra, que es presenta com una aproximació al coneixement de Déu, és prou significatiu per a evitar exageracions provincianes. El mateix títol *Estudis* demostra que mossèn Rovira, conscient de totes les limitacions del seu treball, no ha volgut presentar un tractat sintètic sobre Déu, ben difícil en el nostre temps, sinó més aviat punts analítics que provoquin noves col·laboracions i estimulin els estudiosos del nostre país a aclarir molts dels aspectes suggerits amb simplicitat i amb nervi. En resum, es tracta d'una obra de fort valor desvetllador i, en conseqüència, de valor dialogant amb tots els qui creuen o volen creure.

EVANGELISTA VILANOVA

CLAUDE TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*. París, Éditions du Seuil, 1971, 220 págs.

C. T. aborda de manera temàtica en su último libro el problema metafísico y religioso del «alma» al que ya había dedicado incidentalmente muchas páginas en su amplia producción anterior. En la primera parte — la más extensa (pp. 13-147) — traza un bosquejo histórico de la problemática filosófica desde los Upenishads hasta Bergson. En la segunda analiza los temas de la substancialidad (pp. 151-182) y de la inmortalidad del alma (pp. 187-201) y el de la resurrección (pp. 202-220). La orientación general del texto pretende ser de «filosofía cristiana» fecundada por el pensamiento de Aristóteles y el evolucionismo finalista. Su antiplatonismo es muy marcado. La atención a los mejores biólogos actuales es considerable y se comprende dado el talante «físico» de su especulación.

Tresmontant reconoce que «la historia del problema» de la primera parte parecerá «a unos excesivamente larga», mientras que otros la juzgarán «breve en exceso» (p. 9). Por nuestra parte la creemos demasiado desigual. Sobresale, sin duda, en la exposición de la doctrina de Aristóteles, así como en el resumen del período gnóstico y neoplatónico, aunque los especialistas puedan encontrar aquí y allá algunos juicios demasiado externos y aun precipitados. También está bien desarrollada la antropología de Descartes. Olvidar, en cambio, todos los autores que median entre Malebranche y Bergson es un salto muy grave, no justificable. La excesiva esquematización de los Upenishads y del platonismo no recoge, ni en un caso ni en otro, muchos matices que atenuarían cuando no variarían el sentido y contenido de sus afirmaciones.

La segunda parte se abre con el tema de la substancialidad del alma. El a. aporta un elenco abundante de textos de científicos actuales de todas las tendencias — en general biólogos, como ya indicábamos —

que suponen, según él, una filosofía implícita aristotélica a propósito del alma como principio de información y como estructura estable en la variación constante de la materia. El alma es una «función» relativamente independiente por lo que el viviente es y se manifiesta como tal. La conciencia de nuestra permanencia a través de los años como unidad de sujeto le sirve de manera rápida para pasar de lo estrictamente biológico al psiquismo propiamente dicho.

Más aristotélico que Aristóteles, T. tropieza con serias dificultades cuando se enfrenta con el problema de «la inmortalidad del alma». Si hemos comprendido bien estas páginas — en las que de modo acusado el pensamiento filosófico, el científico y el cristiano se mezclan sin sintetizarse —, parece que podríamos resumir su pensamiento así: 1) Nadie tiene derecho a hacer equivalentes muerte y aniquilación (193-196); 2) es filosóficamente posible que el «alma» siga existiendo después de la muerte (p. 196); 3) algunos argumentos-análisis del acto de conocer, deseo natural de vivir siempre, supuesta la no absurdidad de la naturaleza, etc., la hacen probable (id.); 4) no hay argumento decisivo de la inmortalidad «si nos apoyamos solamente en lo que somos» (ya que «para la metafísica cristiana la existencia es un don») (198); 5) pero hay una «esperanza razonable» de inmortalidad dado que Dios es providente y nos prepara un futuro (199); 6) en efecto: «la existencia de un Ser que sea la fuente de información creadora se establece por análisis objetivo y racional» y de tal manera que «el ateísmo es impensable y jamás ha sido pensado realmente» (198). Dejando aparte el optimismo de esta última afirmación, cuya valoración nos llevaría demasiado lejos, bástenos ahora con indicar una doble serie de ambigüedades que sufre el texto de T.: ¿Qué alma es posible que sobreviva a la muerte? ¿La de todo viviente o sólo la humana? ¿Con qué derecho se pasa de la relativa independencia del alma en relación a la materia en el compuesto o del principio estructural en relación a sus componentes, a una permanencia de la estructura cuando los posibles componentes no son verificables? Por otra parte, ¿qué relación intrínseca religa la tesis según la cual para la metafísica cristiana la existencia es un don del Creador con la imposibilidad de establecer una prueba racional de la inmortalidad? No es preciso recurrir a ningún «argumento ontológico del alma» (197), sino a un análisis objetivo y racional» de la misma índole y con análogas dificultades críticas del que establece la existencia del Creador. Las reales dificultades son gnoseológicas, sin que se vea qué utilidad puede reportar aquí el recurso a la Sagrada Escritura. ¿No es, en definitiva, también una constante bíblica que Dios es fiel en sus dones?

El capítulo acerca de la resurrección es estrictamente teológico. El «filósofo cristiano» sólo puede constatar su extrañeza en tres puntos: En primer lugar ante lo que le parece excesiva ingenuidad crítica por parte del autor, que no parece querer percatarse de las claras influencias griegas en el pensamiento bíblico de los últimos libros del Antiguo

Testamento y en la mayoría de los del Nuevo, por lo que a expresión y esquematización conceptual se refiere. No es preciso caer en la Teología liberal para admitir estas evidencias. En segundo término, le extraña lo que le parece mala semántica cuando se vacía de todo contenido propio el término resurrección y se lo hace equivalente al de vida eterna. Finalmente se sorprende ante la frase «aun si se hubiese encontrado el esqueleto de Jeshua (= Jesús) en la tumba, esto no cambiaría en nada *el hecho de la resurrección*» (213), (el subrayado es nuestro). Aunque sea inmiscuirnos en campo ajeno, deseamos notar que si bien el «theologumenon» del «sepulcro vacío» es muy probable que sea relativamente tardío en la redacción evangélica, parece imprescindible en el seno del kerigma primitivo para señalar, precisamente, el carácter único, primordial y paradigmático de la resurrección real del Señor, garantía y causa de nuestra fe.

El ensayo de Tresmontant contiene sin duda elementos valiosos. Su insistencia, por ejemplo, en la unidad estructural del hombre, así como la «desacralización» de la idea del alma y la demostración de los cartesianismos inconscientes a partir de los cuales pensamos en caminos realmente sin salida ni antropológica ni cristiana. Son de agradecer también las largas citas textuales de grandes autores que ponen en presencia del no iniciado la problemática de manera apropiada, etcétera. Sus análisis filosóficos, en cambio, quedan muy por debajo de otros filósofos — p. e., Zubiri — que también han enfocado el mismo problema con este estilo metafísico *φυσικός* que todavía no ha dicho su última palabra.

J. M. Via

LUIS VIA BOADA, *Crustáceos Decápodos del Eoceno español*. Jaca, 1969, 479 pp., 39 láms., múltiples dibujos y cuadros (n.ºs 91-94 de «Pireneos», revista del Instituto de Estudios Pirenaicos).

Esta voluminosa y extraordinaria monografía paleontológica, cuya única pega consiste en el hecho de que se hayan tardado más de diez años en publicarla por razones completamente ajenas a su intrínseco valor, viene a representar posiblemente la mejor monografía de este tipo publicada en España en muchos años.

Se trata, como su título indica claramente, de un estudio de los crustáceos decápodos (vulgarmente cangrejos) fósiles que se han encontrado hasta el presente en los sedimentos españoles pertenecientes a la serie eocena (Terciario inferior).

El trabajo se desarrolla dentro de dos capítulos generales. El primero es la descripción, determinación y estudio del material español. El segundo trata de la comparación del material español con el material estudiado por los diversos autores fuera de España, dentro del mismo lapso de tiempo geológico.

La extensión y riqueza del texto hacen imposible una breve recensión, pero quizá podamos dar idea de su contenido y de su valor a través de un resumen rápido de cada uno de estos dos capítulos.

La primera parte o capítulo se inicia, aparte de una introducción metodológica, con una reseña de las determinaciones anteriores, es decir, con el resumen de cuanto era conocido en esta materia al iniciarse este exhaustivo trabajo.

Sigue a esto un catálogo de los materiales estudiados que suponen una búsqueda casi detectivesca del material extraordinariamente disperso. Se ha estudiado material de diversas colecciones de Barcelona y Cataluña, así como de Madrid, Oviedo, Pamplona y Alicante dentro de España y también material guardado en colecciones extranjeras (París, Nantes, Toulouse, Argel).

La descripción y determinación del material estudiado constituye la parte básica de la monografía y es un modelo de rigor, precisión y método. El resultado de esta investigación ha sido el estudio paleontológico de 42 especies, de las cuales 23 son nuevas. Estas especies están encuadradas dentro de 27 géneros, tres de los cuales son nuevos, y muchos de ellos estudiados profundamente con aportaciones nuevas de gran valor. En conjunto, el estudio paleontológico comprende más de 300 páginas.

Finaliza esta parte el análisis de la repartición geográfica y estratigráfica de las formas estudiadas. En este punto es muy importante el establecimiento de unas biocenosis carcínicas (de Gurb, de Collbàs, de Sarrià de Ter, de San Vicente de la Barquera) que sirven para la biostratigrafía del Eoceno. Profusión de mapas y tablas ayudan a la comprensión del valor y significado de los hallazgos.

La segunda parte tiene otro tipo de interés más universal en cuanto a los aspectos estratigráficos y paleogeográficos, por cuanto se establecen relaciones con las faunas de otros países, y se logran puestas al día de interés universal para los especialistas de este tipo de fauna.

Así, por ejemplo, se incluye en la Memoria un suplemento y puesta al día del Fossilium Catalogus (Catálogo informativo de todas las especies de crustáceos decápodos) desde el año 1929 al 1959.

También se ordenan las especies según las principales cuencas oceánicas mundiales y se estudia el desarrollo en el espacio y en el tiempo de los 104 géneros representados en el Eoceno mundial.

Finalmente se compara la fauna española con las correspondientes faunas extranjeras, y en este punto se obtienen resultados muy importantes. En efecto, se observa la existencia en España de dos tipos de faunas desde el punto de vista paleogeográfico, a saber, fauna mediterránea y fauna atlántica. La situación de estas faunas varía a lo largo del tiempo y es un instrumento que permite restablecer la evolución paleogeográfica del Eoceno del Norte de España.

En realidad, estos resultados, junto con los citados más arriba refe-

rentes a la caracterización de biocenosis diversas, son las aportaciones más originales de estos últimos tiempos a la caracterización bioestratigráfica del Eoceno español.

Es en este orden de cosas que debe valorarse la aportación de esta tesis dentro del panorama geológico español. En realidad, esta Memoria, aun siendo fundamentalmente paleontológica, es una aportación decisiva a la historia geológica del Terciario inferior de España.

SALVADOR REGUANT

MANUEL USEROS, *Cristianos en comunidad*. Salamanca, Editorial Sígueme, 1970, 227 págs.

Como tantos otros aspectos de la vida cristiana, la dimensión comunitaria es un valor que, sin haber desaparecido nunca de la conciencia de los cristianos, en los últimos años ha experimentado un aumento de cotización tanto en la teoría como en la práctica. A pesar de ello, es muy posible que se hable mucho de comunidad cristiana sin tener ideas claras acerca de lo que en realidad es ni de cómo puede y debe funcionar. Clarificar ideas y disipar equívocos es una tarea enormemente necesaria en este terreno, ya que, según el sentir de muchos teólogos y pastores, el futuro de la Iglesia depende en gran manera de la existencia y vitalidad de auténticas comunidades. El P. Congar, en el Congreso Mundial de Teología celebrado en Bruselas en septiembre de 1970, afirmaba que «el fenómeno de los pequeños grupos tomará mucho incremento en el futuro, ya que — sea cual sea el nombre que adopten — estas comunidades responden al sentimiento de que la Iglesia, como grupo global de masa y como institución, no satisface las necesidades que se sienten y se muestra como alienante».

El libro de Useros es un magnífico instrumento para poner un poco de orden en el confuso mundo de ideas y vivencias que caracteriza el fenómeno de las llamadas «comunidades de base», tanto en nuestro país como en toda la Iglesia. Su principal objetivo es determinar con la mayor precisión posible la íntima esencia y las notas características de la verdadera comunidad eclesial, considerada no como una abstracción sino en su realización concreta y visible. La originalidad del estudio reside en que, en lugar de tener en cuenta únicamente los grandes principios teológicos sobre la naturaleza de la Iglesia, se basa sobre todo en el análisis de las comunidades primitivas y en la observación de los fenómenos actuales. Ello confiere al libro una vivacidad y un interés nada habituales en estudios de este tipo.

Cada capítulo parte de una nota característica de la comunidad primitiva y aterriza en consideraciones muy oportunas sobre la problemática más actual. Creo que este entronque entre lo antiguo y lo moderno constituye lo más original del estudio, ya que, tanto lo que se refiere a los análisis como lo que representa observación sociológica

actual, es fruto de un hábil manejo de publicaciones de otros autores.

Bajo el lema de la frase del libro de los Hechos: «Comenzaron los discípulos a llamarse cristianos», trata el autor el tema de la originalidad y configuración de la comunidad cristiana y su relación con la comunidad humana. A partir de otro pasaje del mismo libro: «Recibieron la gracia y se bautizaron», estudia la formación y el desarrollo de la comunidad, insistiendo en los aspectos litúrgicos. Basándose en la afirmación de que «todos los que creían vivían unidos», analiza las diversas formas cristianas de vida en comunidad, y a partir de que los cristianos primitivos vivían «en medio del general favor del pueblo», muestra cuál debe ser el testimonio de la comunidad cristiana, con unas consideraciones muy interesantes acerca de su situación de «diáspora» y de su relación con la sociedad del bienestar. Por último, teniendo en cuenta lo que dice san Pablo sobre su relación con Pedro («Le resistí, porque se había hecho reprehensible»), estudia uno de los puntos más delicados del funcionamiento interno de la comunidad: el equilibrio entre obediencia y responsabilidad.

Buen servicio el que ha prestado Useros a la reflexión y a la praxis de los cristianos que desean vivir su cristianismo en su verdadero nivel comunitario. No es que haya tratado todos los temas ni que haya dado solución a todos los problemas. Pero sí ha ofrecido una poderosa síntesis de todo lo que hay que tener en cuenta para que se haga posible la creación de comunidades que, en frase del P. Congar, sean «lugares donde el hombre se recomponga, vuelva a encontrar el sentido de las cosas y de sí mismo, critique lúcidamente sus alienaciones, se exprese libremente, se comunique con los demás, sienta la fuerza del amor».

JOAN LLOPIS

JUAN MARÍA VELASCO, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*. Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1970, 206 págs.

La obra de Juan Martín Velasco es la primera aproximación en lengua castellana seria, coherente y matizada al pensamiento de H. Duméry. Se trata de un tesis de doctorado en filosofía defendida en la Universidad Católica de Lovaina en 1960, a la que ahora el autor — además de actualizar la bibliografía y de hacer algunas correcciones de menor momento — ha añadido un apéndice (pp. 165-193) en el que estudia y valora los trabajos que acerca de Duméry han visto la luz en el último decenio. Esto le permite demostrar lo ajustado de su interpretación y la actualidad de la misma. También se insinúan los caminos de investigación por lo que prosigue actualmente el autor.

J. M. V. cumple fielmente en su libro la intención manifestada en el prólogo (pp. 5-8): «nos ha movido a escribir este trabajo el interés

por esclarecer la cuestión de si es posible, y bajo qué condiciones, un análisis crítico a nivel filosófico de la religión cristiana... Pero el trabajo mismo está centrado más concretamente en el estudio de los problemas del método en filosofía de la religión tal como Duméry lo ha establecido. Este estudio constituye la segunda parte de nuestra obra (pp. 97-163). Dado que los problemas metodológicos están indisolublemente ligados en nuestro autor con la elaboración de su síntesis filosófica, en la primera parte (pp. 23-96) hemos expuesto las grandes líneas de la misma y las reflexiones críticas que ha suscitado en nosotros. Hemos creído oportuno introducir esta parte con unas páginas (páginas 9-22) dedicadas a los primeros trabajos filosóficos de Duméry» (pp. 7 s.).

La filosofía de H. Duméry se inscribe en el marco del espiritualismo francés de tradición blondeliana. Duméry mismo es uno de los especialistas más perspicaces de Blondel. Pero supera este marco por el conocimiento y el uso de la fenomenología husserliana como lenguaje —sobre todo en *Crítica y religión*— y en particular por su sustitución de una concepción de la ontología de índole «participacionista» —una metafísica del ser— por otra de carácter marcadamente «procecionista» —una metafísica del Uno— en la que los términos superiores, y de modo radical el Absoluto, están tan por encima de los niveles inferiores de realidad que propiamente debe afirmarse que éstos son por lo que el superior no es. Duméry debe esta concepción a Plotino a través de las conocidas obras del P. Trouillard.

Quienes deseen familiarizarse con este tipo de pensamiento, tan contrario a la «cosificación» del Absoluto y de la conciencia, encontrarán en el libro que comentamos una exposición breve, honesta, precisa y, sobre todo, de extraordinaria claridad. En esta concepción —en la que evidentemente tendrá la primacía la teología negativa— «no se plantea el problema de saber en virtud de qué principio afirma el filósofo la existencia del Absoluto. Su afirmación no se funda en principio alguno, sino en la presencia del mismo Absoluto que se manifiesta en la intención transdeterminante que traspasa al espíritu» (p. 89). Una concepción así tiene sus graves dificultades gnoseológicas y metafísicas, pero es mérito del autor el haber sabido, en general, situarlas en su verdadero contexto, así como haber sabido mostrar el «humanismo de la dignidad humana» que posibilita. La afirmación repetida de Duméry «Dios nos ha creado creadores» aparece entonces con nitidez. Creadores de ideas y valores y no sólo de artilugios y de técnicas, pero en el seno de una dualidad interior que hace imposible pensar que nuestro espíritu sea el Absoluto. Con ello creemos que se facilita la demostración de la inanidad de la mayoría de críticas del ateísmo contemporáneo a una auténtica concepción religiosa de la vida.

La segunda parte aborda propiamente la filosofía de la religión. En realidad, toda la obra de Duméry puede ser concebida como el intento

de mayor envergadura, en los últimos 50 años, para establecer una filosofía de la religión que sea al mismo tiempo respetuosa de los datos de la fe cristiana y de las exigencias del filosofar. Después de un análisis de los métodos de otros autores, llamados respectivamente de «confrontación» (el clásico de la Edad Media) y «de explicación y de anticipación formal» o constitutivos *a priori* (racionalismo, Kant y, finalmente, Hegel, entre otros), que, según Duméry, o bien no respetan suficientemente las exigencias de la razón o de la fe, el autor presenta cómo concibe Duméry la posibilidad y las tareas de la filosofía de la religión. La fenomenología descriptiva es necesaria pero insuficiente. Debe completarse por un «método de discriminación» o sea un «análisis reflexivo y crítico de los aspectos formales — categorías, esquemas... — de la religión. El contenido revelado como tal, por su parte, pertenece a la teología por ser ésta todavía — quiéralo o no — una actividad prospectiva y viva del sujeto creyente y por tanto homogénea a sus propios contenidos.

Las críticas que esta concepción mereció, en particular de los teólogos, son examinadas y valoradas en el último capítulo. Para J. M. V., el ideal filosófico propuesto por Duméry es válido en principio y no atenta — bien comprendido — a ninguno de los principios de la fe. Con todo, señala sus debilidades y peligros, entre los que sobresale el que consistiría en creer que la relación del espíritu con el Absoluto es la fe verdadera, de la que las diversas fes positivas sólo serían expresiones en los niveles inferiores del hombre y por ende totalmente relativas. A pesar de los textos claros de Duméry, que apuntan en esta dirección, creemos que el autor consigue convencernos de que el verdadero pensamiento de Duméry se refiere a una dimensión originaria y radical religiosa del hombre que no es todavía la fe, sino el ámbito desde el cual toda religión es posible. En este caso, el cristianismo puede conservar su propia especificidad religiosa, ser «la verdad de la religión», sin peligro de relativismo. Por nuestra parte, opinamos que las ambigüedades de Duméry en este punto reflejan la ambigüedad fundamental de toda antología henológica cuando ha de enfrentarse con una revelación positiva o, si se prefiere, con un Dios que establece un diálogo interpersonal con Él.

Cuantos están interesados en el viejo y siempre renacido problema de la relación entre filosofía y teología, entre fe y razón, deberían leer esta obra aun prescindiendo del interés real que los trabajos de Duméry merecen. También en este sentido la desapasionada tesis de J. M. V. significa una contribución importante tanto por lo que dice como por lo que sugiere.

J. M. VIA

YVES CONGAR, *La fe y la teología*. Barcelona, Editorial Herder, 1970, 370 págs.

La obra del padre Congar que ahora aparece en castellano, dentro de la colección de Editorial Herder «El misterio cristiano» — colección que es la traducción de su homónima francesa, publicada por Desclée —, es acaso de las que más ha ayudado a la renovación, en cuanto a método y también en cuanto a contenido, de la teología fundamental. La obra fue redactada — como el autor mismo manifiesta en el prólogo — en los años 1958-59. Más de diez años han pasado desde entonces. Años decisivos en este terreno, sobre todo por el impacto del Concilio, y, más concretamente, de la «*Dei Verbum*». El libro aparece entre nosotros en plena época posconciliar — aunque ya antes el original francés fue aquí usado abundantemente por los profesores de teología —. Ha habido que hacer algunas correcciones de la propia mano del autor; éstas, sin embargo, han sido escasas, lo que puede dar idea de la validez del enfoque abierto y actual que el libro tenía ya en su primera redacción.

La obra, dividida en tres partes, ofrece un estudio profundo y documentado acerca de la fe, la teología y su historia. La misma estructura de los temas indica ya su actualidad. Cada día, en efecto, se tiende más a programar la teología fundamental a través de estos momentos: la revelación de Dios en la historia de la salvación, la plenitud de esta revelación en Cristo y su transmisión en la Iglesia; la fe, como respuesta a la palabra; y, por último, la teología, como la reflexión sistemática y científica sobre la fe. Obsérvese el detalle de que a la parte denominada «Introducción a la teología» le sigue una «Breve historia de la Teología», desde los Padres de la Iglesia hasta la teología del siglo xx.

La exposición resulta una combinación armoniosa de teología positiva y especulativa, con una dosificación precisa de dato concreto y sistematización y con aquella claridad expositiva a la que nos tiene acostumbrados el gran maestro en teología que es el padre Congar.

Una dimensión del libro sorprende al lector, en razón precisamente de su notable «actualidad». Es bien sabido que la teología actual — sobre todo a partir del Congreso Internacional de Teología celebrado en Bruselas por la Fundación «*Concilium*» — vive una creciente preocupación de apertura al hombre. Son bien conocidas también las significativas palabras que en tal ocasión publicó el padre Congar y que ponen en evidencia la «juventud» — en el sentido de apertura al futuro — de este pensador. Pues bien, este «tratado» refleja precisamente una teología viva, concebida como forma de servicio a Dios y a los hombres y como compromiso cristiano en el mundo, y por eso no olvida al hombre y sus problemas actuales. El autor, constantemente

atento a la revelación, conocida en sus fuentes, y contemplador de la realidad en su acontecer, aborda los problemas de la fe y la teología a la luz de la Escritura y de la tradición, con el realismo de sólidos principios.

Estamos, pues, llamados — dice el padre Congar — a estudiar y a trabajar la teología de siempre, procurando, más que en otros tiempos y en las condiciones nuevas del mundo, desarrollar los aspectos del misterio de Dios que son *para el hombre*. Lo cual — añade — no ha de redundar, de ningún modo, en disolver la teología en una antropología, sino en desarrollar mejor el vínculo que Dios mismo ha puesto entre nosotros y él, creándonos a su imagen y tomando partido por nosotros y por nuestro mundo, de tal modo que, por la encarnación de su Verbo, se ha unido definitivamente a ellos.

Por estas y otras valiosas cualidades, el libro de Congar puede muy bien servir como libro de texto para teología fundamental. Sobre todo para los llamados «cursos institucionales» resulta especialmente adecuado. Estamos seguros de que, en este tiempo de escasez de libros de texto, podrá todavía realizar un gran servicio entre nosotros en este sentido.

JORDI PIQUER

*De doctrina Concilii Vaticani Primi*. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato Concilio. Libreria editrice Vaticana, 1969, 584 págs.

L'aparició d'aquesta obra té una finalitat molt concreta: la de commemorar el centenari de l'obertura del Concilio Vaticà I. És un oportú recull d'articles sobre les dues Constitucions dogmàtiques «*Dei Filius*» i «*Pastor aeternus*» que allí es promulgaren. Articles que, apareguts en diverses obres o revistes, es troben agrupats en aquest volum per facilitar l'estudi de l'esforç teològic que representà el Vaticà I i per il·lustrar alguns aspectes que han preparat el Vaticà II. L'encuny històric que es retroba en tots els treballs ajuda a precisar els contorns de les doctrines elaborades fa cent anys i que no sempre han estat interpretades segons uns criteris hermenèutics prou seriosos.

Amb els estudis d'A. Kerrigan, R. Schlund, R. Aubert, M. Caudron, P. Nau i G. Paradis, la *Constitutio De Fide catholica* «*Dei Filius*» queda prou emmarcada, així com els treballs de L. Beauduin, U. Betti, W. F. Dewan, W. Kasper, G. Colombo, J. Hamer, U. Domínguez del Val, J. P. Torrell, G. Dejaifve, G. Thils i A. Chavasse, representen una aportació important per a la comprensió de la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* «*Pastor aeternus*», amb tota la temàtica de la infal·libilitat que conté.

L'obra pot qualificar-se com un instrument de treball, beneficiós per a tots els qui no tenen a l'abast una biblioteca que reculli l'enorme

bibliografía, exponent d'un interès teològic creixent, que va multiplicar-se en relació a la problemàtica de les dues Constitucions dogmàtiques del Vaticà I. Cal una paraula d'agraïment als promulgadors que han projectat aquest volum i a la Biblioteca Vaticana que ha permès de dur-lo a terme.

EVANGELISTA VILANOVA

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 221 págs.

El presente volumen recoge seis artículos del autor, publicados ya en diversos lugares y más o menos unificados por una misma intención básica: replantear problemas fundamentales de la reflexión cristiana en el contexto de una cultura secularizada. El que aparece como epílogo del libro, tal como advierte el mismo Schillebeeckx, no sólo proporciona el título general de la obra, sino que ofrece la adecuada perspectiva para comprender todos los demás. Se trata de una reflexión acerca de «la nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra». Partiendo de la comprobación sociológica de que el cambio cultural moderno consiste en que «el hombre, en vez de confesar la primacía del pasado (y, por tanto, de la tradición), confiesa ahora resueltamente la primacía del futuro», llega a la conclusión de que, presupuesta la realidad de la verdadera fe en la realidad invisible de Dios, este Dios de los creyentes debe manifestarse sobre todo como «aquel que viene», como el Dios que es *nuestro* futuro. De esta forma surge un cambio decisivo: aquel a quien, antes, desde una concepción anticuada del hombre y del mundo, se designaba como el «enteramente otro», se muestra ahora como el «enteramente nuevo». Este «nuevo» concepto escatológico de Dios debe transformar los tratados teológicos y también toda la praxis cristiana, de tal modo que el compromiso en favor del mundo, un compromiso que brote de la solicitud por el hombre, sea la exégesis del nuevo concepto de Dios, en el que se haga ver efectivamente que Dios es el «enteramente nuevo».

Las intuiciones del epílogo son desarrolladas más ampliamente en los artículos que forman el cuerpo del volumen. Así, el problema de la reinterpretación de la fe es tratado en el capítulo 1: «Hacia una utilización católica de la hermenéutica»; la cuestión del nuevo concepto de Dios se analiza en el capítulo 2: «La secularización y la fe cristiana en Dios»; y las principales preguntas acerca del papel de la Iglesia, como comunidad de creyentes que vive y actúa en el seno de la sociedad moderna, reciben respuesta en los tres capítulos restantes: «El culto secular y la liturgia eclesial», «La Iglesia como sacramento del diálogo» y «La Iglesia, el magisterio eclesiástico y la política».

Digamos algo solamente acerca del capítulo 3, dedicado a los problemas del culto y de la oración en un mundo secularizado. Partiendo

de la duda sobre el sentido de la liturgia eclesial, cree encontrar un camino de solución en la sospecha de que el compromiso cristiano en favor de un mundo que sea digna mansión para todos (es decir, la vida secular como culto), exige internamente la glorificación del nombre de Dios con un acto que no sea directamente útil al mundo (es decir, con la liturgia de la Iglesia). La sospecha va adquiriendo consistencia al analizar, primero, el genuino concepto cristiano del culto «espiritual», que radica en el hecho de que no fuimos redimidos por medio de un servicio específicamente cultural y litúrgico, sino por un acto de la vida humana de Jesús, por un acto situado en la historia y en el mundo, por un acto ubicado secularmente. Y al comprobar, en segundo lugar, que desde el instante en que uno acepta como cristiano el «culto secular», entonces hay que hacer justicia a la plenitud de esa realidad (realidad que es, precisamete, un regalo, un don de Dios), y expresarla también en alabanza y acción de gracias: la autenticidad de la fe exige su expresión gratuita, del mismo modo que la persona que, en el curso cotidiano de la vida ama realmente y recibe amor, desea expresarse en determinados momentos con un gesto que no tiene más significación qu la de ser precisamente una muestra de amor, alabanza y gratitud. Sin embargo, subsiste un problema, que el autor no analiza con suficiente claridad: ¿cuáles deben ser, en concreto, las formas de expresión gratuita de la fe y del amor que más y mejor se acomoden hoy a la peculiar manera de ser del hombre moderno? El problema exige toda la atención, puesto que la mayor parte del «malestar litúrgico» que sufre la comunidad cristiana procede de las soluciones insuficientes que se le han venido dando.

JOAN LLOPIS

*Liturgia, problema de hoy*, «Liturgia» 25 (1970) 101-301.

Con motivo de sus 25 años de existencia, la revista «Liturgia», de la abadía benedictina de Silos, ha publicado un número extraordinario dedicado al tema general: «Liturgia, problema de hoy». La planificación del número se hizo, de modo marginal y sugestivo, a base de diversos cuestionarios sobre temas candentes, remitidos a gran número de especialistas. Sus respuestas, debidamente clasificadas, son las que constituyen el grueso volumen publicado. Los temas elegidos son de indudable interés y, en general, las preguntas del cuestionario presentan perspectivas sugerentes. Entre las respuestas hay de todo: algunas dan la impresión de pretender salir del paso, simplemente; otras, en cambio, son fruto de madura reflexión y ofrecen caminos nuevos a la investigación teórica y a la actuación práctica. Ello da como resultado que las páginas del volumen presenten un valor muy desigual, aunque en todas sea dado adivinar una preocupación real por los problemas abordados.

En primer lugar aparecen las cuestiones más directamente teológicas, centradas en la problemática del «signo sacramental» (E. Vilanova, J. Espeja, M. Palacios), y en las relaciones entre «liturgia y secularización» (A. Álvarez Bolado, L. Maldonado, P. Tena, N. Fernández Marcos). Vienen después problemas concretos sobre el «bautismo y catecumenado» (C. Floristán, C. Monreal, J. Massana), y acerca de la «penitencia» (A. Hortelano, R. Rincón, P. Trevijano). Después de una incursión en el «año litúrgico» (J. A. Gracia, M. Palacios), se tratan asuntos de mucha actualidad, como son los de «liturgia y juventud» (I. C. C. E., J. Carreras, D. A. Santamaría), los de las «liturgias familiares» (J. Llopis, M. Alcalá, P. Gaeta), y los de la «oración y el ritmo de vida» (A. Pascual, J. A. Goenaga). Técnicos en música (G. Estrada, O. Martorell, D. Cols, A. Taulé) y en arte (J. M. de Aguilar, P. M. Busquets, C. M. López) ofrecen sus puntos de vista acerca de las incidencias litúrgicas en sus respectivas materias. Finalmente, algunos directores de revistas litúrgicas (*La Maison-Dieu*, *Liturgisches Jahrbuch*, *Gottesdienst*, *Paroisse et Liturgie*, *Phase*) nos hablan del papel que tales publicaciones deben desempeñar en el momento actual; varios profesores de liturgia (seminarios de Ávila, Ciudad Real, Logroño, Orense y Pamplona, Instituto Superior de Pastoral, Teologado claretiano de Salamanca) nos manifiestan las dificultades con que tropiezan en el desempeño de su labor docente, y una religiosa (Begoña de Isusi) nos habla de las luces y de las sombras existentes en la vida litúrgica de las congregaciones femeninas.

A mi entender, las aportaciones más originales son las de Álvarez Bolado (sobre la actualidad de los signos litúrgicos de base bíblica), de Casiano Floristán (acerca de los requisitos previos en España a la existencia de verdaderas comunidades de fe), de Pedro Tena (al hablar de la función pedagógica de las revistas de liturgia) y de Vicente M. Pindado (por su ejemplar realismo al presentar las verdaderas dificultades de la enseñanza de la liturgia). Creo que sería muy interesante que, partiendo de las intuiciones básicas formuladas en sus respuestas, elaboraran con mayor amplitud y sosiego todo lo que piensan acerca de los problemas apuntados. Aunque sólo fuera por el estímulo que ha supuesto en orden al replanteamiento de muchos problemas relacionados con la situación actual de la liturgia (no siempre definida, como afirma el director de la revista, Ismael F. de la Cuesta), hay que agradecer a los promotores del número su inteligente y eficaz iniciativa.

JOAN LLOPIS

UMBERTO DEGL'INNOCENTI, O. P., *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967, XLIX-249 págs.

El libro es una recopilación de diversos estudios — diecisiete —, ya publicados por el autor en diversas revistas, que no cita. Ello explica las repeticiones frecuentes de los conceptos fundamentales a lo largo de densas páginas. Repeticiones que, si por una parte pueden dar la sensación de fastidio, por otra tienen la ventaja pedagógica de una creciente asimilación por parte del lector. Repeticiones útiles, porque, al ofrecer distintas facetas de nociones fundamentales, permiten captar éstas en un marco más amplio de repercusiones filosóficas y teológicas.

La introducción es una defensa documentada, vigorosa, coherente, luminosa y reconfortante de la perenne actualidad de la doctrina de santo Tomás de Aquino. La novedad no puede confundirse con la verdad, ni lo antiguo con la falsedad. Sería el más absurdo relativismo.

La ortodoxia de la fe no es un sistema ideológico, que surja de la dialéctica de contrarios como síntesis equilibrista de errores. La ortodoxia es la verdad en la fecundidad misma de la vida de fe. Y por ella debemos estar dispuestos al martirio. El dubitativismo no es fuente ni de testimonio cristiano, ni de fecundidad apostólica. La teología es la reflexión humana y respetuosa de la fe. La sistematización filosófica del Doctor Angélico es un instrumento coherente para la penetración y defensa de la fe. Por ello es *ortodoxa*.

Concebir el tomismo como un sistema estático y cerrado es falsificar la fuerza dinámica de los principios perennes de la doctrina del Angélico. Tan occisiva de la vida es la cerrazón como el truncamiento de las raíces. Un sistema filosófico sólo puede desarrollarse en una línea homogénea si, enraizado en principios incommovibles, es manifestación progresiva de la luminosidad de los mismos.

De ahí que el autor considere una contribución a esta perennidad el presentar desde su raíz ontológica el constitutivo de la persona, cuestión viva en la temática actual del quehacer filosófico y teológico.

Partiendo de la definición de persona como ente completo de orden intelectual o como ente inteligente autónomo (pp. 3-9, 201-211), plantea una distinción básica a lo largo de todos sus estudios: el *estado* de ser del *acto* de ser. Y éste es el constitutivo formal e intrínseco de la persona existencial o fenoménica, sino de la raíz ontológica de la misma. Desde las primeras páginas, Capreolo es presentado como el fiel intérprete del pensamiento del Angélico.

De aquí que, ante la dificultad que presenta el *Quodl.* 1, II, q. 2, a. 2 ad 2m: «Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi», el autor, extrayendo del propio Capreolo la distinción entre supósito *denomi-*

*native* y supósito *formaliter*, pueda explicar: «Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae» (III, q. 19, a. 1 ad 4 m).

«A quien preguntase: el acto de ser es o no es un constitutivo intrínseco de la persona, claramente se le puede responder: «El acto de ser no constituye la persona *denominative*, sino sólo *formaliter*, la cual a su vez tendrá sus propios constitutivos intrínsecos, la naturaleza singular inteligente y libre, como elemento material, y el propio *actus essendi* como elemento constitutivo formal. Lo cual quiere decir que el constitutivo *total* de la persona viene dado por los mismos principios que entran en la composición del ente predicamental, esencia y acto de ser; o sea que la persona no es otra cosa, según el Aquinate, que el ente completo de orden intelectual» (p. 18).

La definición de persona de santo Tomás (pp. 19-25) se apoya en la de Boecio, que al presentar ciertas dificultades de aplicación a la Trinidad de personas en Dios y al misterio de la Unión Hipostática, exige aclaraciones y concisiones. El Angélico ofrece su propia definición: «Opertet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana» (*De pot.*, q. 9, a. 4). Definición que se halla en distintas formulaciones en III, q. 16, a. 12 ad 2 m; *Comp. Theol.*, c. 211; *Contra Gentes*, IV, 38. Lástima que el autor no aduce aquí el texto de *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2 ad 4 m, citado en la p. 4: «Personam nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali». Sería, además, interesante estudiar la influencia de san Alberto Magno en la formulación de esta definición, pues parece que de él recibe la formulación de relación subsistente.

Capreolo, respondiendo a Escoto y Aureolo, quienes fundamentaron la personalidad en algo negativo, afirma su posición (pp. 26-42). El elemento personante es el *actus actualis existentiae* o *actus essendi*, como acto de la esencia singular *ut quo* y como acto del supuesto *ut quod*. Y no resulta por ello afectada la naturaleza en sus elementos esenciales, pues el «*actus essendi*» no es elemento esencial ni como formal. Es sólo constitutivo del ente completo.

El autor, citando a Capreolo, objeta a Cayetano que si la personalidad fuera algo de la naturaleza, Cristo no hubiese asumido íntegramente la naturaleza humana. Para confirmar la posición de Capreolo debe tenerse en cuenta la noción metafísica del ente predicamental, su composición real de esencia y acto de ser, del que deriva el estado de ser.

Frente a posibles objeciones es importante recordar: a) la distinción entre supuesto *denominative* y *formaliter*; b) la distinción entre esencia, subsistencia y existencia; c) que existir es hallarse en la realidad de cualquier modo, mientras que subsistir es existir *in se et per se*; d) la distinción entre la persona *formaliter* y el elemento o constitutivo formal de la persona.

Si en Dios se da un solo *actus essendi*, ¿cómo puede explicarse la Trinidad de Personas? El *actus essendi* constitutivo de la personalidad no es un acto cualquiera, sino propio de una determinada esencia; y este acto en Dios tiene lugar por las relaciones, ya que las Personas divinas no se constituyen por el acto de ser absoluto, sino por el acto de ser relativo.

A partir del capítulo quinto se va acentuando el carácter comparativo y polémico.

Estudia el autor (pp. 43-57) la identidad de doctrina entre Capreolo y Cayetano en sus comentarios al *De ente et essentia* (1493-4) e *In I partem Summae Theol.* (1507). Insiste en la distinción entre el supuesto *denominativo* y *formaliter*. ¿Cómo cambió Cayetano en su explicación de *Verbo Incarnato* (III P.)? El autor no halla respuesta lógica ni fundamento tomista a tal cambio.

Para justificar el fundamento tomista de la explicación capreolana (pp. 58-87), se aduce la distinción del constitutivo formal en *total* y *parcial*. Según los textos de Capreolo, el constitutivo formal-total de la persona es el «*actus essendi*», intrínseco al compuesto, pero distinto de la esencia individual. En sentido formal-parcial importa el «*actus essendi*» in obliquo, «*ut quod habet esse*». Por ello son irreconciliables las posiciones de Capreolo y Cayetano, pues mientras para aquél el término que hace a la naturaleza formalmente persona es *extrínseco* a la misma y es el acto de ser, para éste es *intrínseco* y no es el acto de ser. Cayetano considera que el actuar y completar es potencial, mientras para el Angélico el concepto de persona «*maximam completionem importat*» (*III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 3). Un conjunto de citas del Doctor Común corroboran que el «*actus essendi*» se incluye en la persona como completa y terminada, «*in ratione termini*» de la naturaleza en sus elementos no esenciales, sino en la línea entitativa (cf. III, q. 19, a. 1).

Rechaza la nueva interpretación de Capreolo, propuesta por el Padre Francisco Muñiz, O. P. (pp. 88-118), en la que se sustituye el constitutivo formal de «*actus essendi*» por el orden trascendental de la naturaleza individual al «*esse*». ¿Se fundamenta en los textos de Capreolo? El P. Degl'Innocenti no pretende desmentir todas las afirmaciones de Muñiz. Se centra en dos puntos: la base textual aducida por éste y el desprecio de una distinción fundamental, la del supuesto denominativo y formal.

Las dificultades que presenta la teoría de Muñiz para explicar la carencia de personalidad de la naturaleza humana de Cristo derivan de que la ordenación trascendental, no distinta de la naturaleza, no se puede multiplicar en aptitudinal y actual y de la consubstancialidad de nuestra naturaleza humana ordenada al *esse* humano, y no al divino, como en la de Cristo.

La distinción de supuesto denominativo y formal es esgrimida de

nuevo en el artículo en el que se critica a D. Quarello (pp. 122-154), quien intenta presentar a Capreolo como un precedente inmaduro del Cayetano de la III parte.

Siendo el «actus essendi» el constitutivo formal de la persona, puede explicar el autor cómodamente — en lo que cabe — el dogma de la Unión hipostática, por la que la naturaleza humana de Cristo subsiste y existe por el «esse» increado de la persona del Verbo (pp. 159-167, 168-172), en unidad ontológica y distinción de ambas naturalezas.

Seguidamente rechaza la posición de Othmar Schweizer (pp. 172-180). Su trabajo, *Person und die Hypostatische Union bei Thomas von Aquin* (Friburgo-Suiza), es laudable por la erudición, pero adolece de múltiples puntos inadmisibles desde una posición tomista. Su exposición es un presentar con carácter aparentemente positivo la teoría de Escoto: la persona se constituye por la no asunción de la naturaleza por otra persona superior.

Es una actitud teológicamente agnóstica, «umbegreiflich und unbeschreiblich», y no fundada en los textos de santo Tomás. Confunde la existencia — actualidad — con el *esse*, como acto de ser, y niega que el Angélico afirmara jamás que la Unión hipostática fuese una participación de la naturaleza humana de Cristo en el *esse* del Verbo. Degl'Innocenti aduce unas citas irrefutables. Schweizer se limita a la afirmación de la unión renunciando a buscar una explicación, «fides quaerens intellectum».

Siguiendo en el contexto polémico y comparativo, el autor demuestra con textos fehacientes que el Ferrariense (pp. 187-193) no sólo no se opone a la doctrina de Capreolo, sino que tiene coincidencias, incluso terminológicas. Es cierto que no precisa — no es su intención — una doctrina propia; únicamente se opone a la teoría de Escoto. Es claro asimismo que el Ferrariense desconoce la doctrina de Cayetano.

En el penúltimo capítulo estudia el cambio de posición del padre Gredt (pp. 194-200), que en la primera edición de su curso de filosofía, sin lectura directa del texto original — falta de citas e imprecisión terminológica — sigue a Capreolo. A partir de la segunda edición sigue a Cayetano. ¿Es necesaria la mediación del «terminus purus naturae substantialis»? No, porque la esencia singular es por naturaleza sujeto inmediato del acto de ser, por lo mismo capaz de recibirlo sin intermediario alguno.

El autor pone fin a sus estudios (pp. 212-249) con la distinción del *esse* en su acepción fenoménica, existencial, *status*, frente al *esse* como «actus essendi», entendido como la íntima perfección poseída por un sujeto al que constituye en *ente* en sentido propio y completo, y lo hace al mismo tiempo actual, existente, presente en la realidad. Dicha distinción no es una distinción real y menos adecuada. Éste es el olvido del ser en el que ha caído el propio Heidegger (p. 223). El acto es razón y causa formal del estado.

En Cristo hay un solo *esse*, el «*ipsum esse subsistens filiale*», que termina la naturaleza humana en la subsistencia del Verbo. No hay multiplicidad del *esse* en Cristo, porque hay un solo *ens*. Sólo es posible en Él la multiplicación de las cualificaciones accidentales de la naturaleza humana.

\* \* \*

Me he limitado a recensionar los puntos capitales de la obra. No puedo criticar una doctrina con la que estoy plenamente de acuerdo. Da gusto leer un autor que une el conocimiento directo de las fuentes con la agudeza de un ingenio penetrante y batallador. Es objetivo, sin apasionamiento, pero tampoco sin afecto a sus maestros.

Hubiese sido de desear: 1) que al publicar sus artículos dispersos, hubiera procurado sintetizar, evitar las excesivas repeticiones y buscar un nervio más unificante en la variedad; 2) que hubiese indicado el lugar de su primera publicación.

La lectura de la obra recensionada del P. Degl'Innocenti consigue introducir al lector plenamente en el centro de la cuestión ontológica de la persona. Los amantes de la teología, la especulativa, encontrarán en su lectura luz y un modelo de teologar.

PEDRO RIBES MONTANÉ

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Déu i l'home* («*Tempteigs teològics*», 2). Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 220 pp.

El capítol més important d'aquest llibre el constitueix el diàleg de l'autor amb el Dr. Robinson entorn a la coneguda obra d'aquest. *Honest to God*. El P. Schillebeeckx mostra una gran agilitat intel·lectual en l'intent de considerar el veritable sentit de l'obra de Robinson. Lluny de menysprear el seu interlocutor, dóna beligerància a totes les seves objeccions, les condueix cap una rigorosa formulació, recull amb interès tots els aspectes positius que contenen, sense por de denunciar les equivocacions. Però el valor d'aquest capítol no cal buscar-lo simplement aquí; el retard de la traducció li treuria molt d'interès. A partir del moment que descriu, a la seva manera, la interioritat de Déu en la seva creatura i la intimitat de la relació interpersonal a la qual aquesta és invitada, el P. Schillebeeckx se supera. Aquí encara, dóna la seva plena consistència al desig de la veritat humana que caracteritza l'espiritualitat de la nostra època, i mostra que la denominada comunió «horitzontal» no és plenament ella mateixa si la comunió «vertical» amb Déu no l'explicita i li dóna densitat. La inquietud d'autenticitat humana, que resta la pedra de toc de la veritat de l'obrar cristià, no pot realitzar-se independentment de la inquietud per una puresa evangèlica. Hom podria citar un bon nombre de pàgines en què aquests

principis són aplicats ben al concret. Sens dubte, el recull, per la problemàtica que hi és tractada, bé mereixeria una àmplia difusió.

EVANGELISTA VILANOVA

E. SCHILLEBEECKX, *El món i l'Església*. Barcelona, Ed. Nova Terra, 1970, 264 pàgs. (= «Tempteigs teològics», 3).

Aquest tercer volum dels «tempteigs teològics» reuneix els articles consagrats a la tensió entre la religió i la vida al si del món contemporani, a partir dels anys que segueixen immediatament la segona guerra mundial fins al 1955, i després del 1955 al 1965: dos períodes que presenten una problemàtica diferent.

Durant el primer període (1945-1955) es dibuixen, sobretot a França, tres menes d'humanisme: l'un existencialista, l'altre marxista i el tercer cristià (amb el cas típic, a França, del progressisme). La religió s'esforça per renovar la faç de la terra per mitjà d'un humanisme redemptor fonamentat en una visió bíblico-còsmica o en altres formes d'humanisme que l'autor anomena «humanisme humil». L'apostolat de l'Església s'explicita aleshores en un apostolat sacerdotal que a la vegada és servei de la paraula i apostolat sacramental, i pastoral de cara al món obrer, i també per la resurrecció de l'apostolat laic en el món (experiències de l'Acció catòlica, dels sacerdots obrers...).

Ben diferent és la problemàtica que sorgeix entre el 1955 i el 1965: davant l'experiència dolorosa d'un Déu amagat, l'Església s'obre a la humanitat en la perspectiva que serà la de la Constitució pastoral del Vaticà II: la d'una tensió dialèctica entre l'Església i món, amb l'afebliment de les fronteres que els separaven, l'eclesialitat de l'home religiós, les esperances cristianes i no cristianes dirigides vers el futur.

Avui s'ha obert el diàleg amb el món dels qui s'anomenen incrèduls amb una forma nova de tolerància, especialment en el domini de les estructures socials (treball social i caritat). A més, cal afegir el descobriment de la corporeïtat humana, de l'*homo animalis*, que esdevé objecte d'un repensament cristià; la presa de consciència, per part de l'intel·lectual cristià, de la seva responsabilitat de cara al món i l'Església, sobretot per enfocar el futur, i en el camp concret de la universitat.

En la lectura d'aquest llibre ric per a la història, un s'adona de la rapidesa de judici de l'autor, de la seva habitud a classificar per distincions, de la seva passió per l'obertura i el diàleg.

Defectes i qualitats es retroben, transfigurats pel sentit de la responsabilitat, especialment en els escrits més tardans. Les coses corren de pressa. L'obertura al món, la llibertat religiosa, l'acceptació de la secularització, la possibilitat dels «cristians anònims» ens són ara molt familiars. I al fons de tot queda excessivament subratllat el dualisme

Església-món. Els detalls concrets se'n ressenten: sorprèn veure alguna vegada com la «problemàtica nova» acaba en resultats ben clàssics (per exemple, els dos escrits sobre el treball social i els hospitals catòlics, en les pp. 196-212). Amb tot, no convé oblidar el gènere literari de l'obra, el gènere d'un recull d'articles de data i de procedència diversa. L'obra queda definida com un tempteig teològic que només pretén explotar el terreny infinitament més vast d'una problemàtica d'Església en el món contemporani. Considerada aquesta finalitat, les reflexions sobre certs punts del problema són una aportació molt positiva vers un nou món en el qual l'Església, renovada, té el seu paper a jugar i la seva responsabilitat.

EVANGELISTA VILANOVA

TEÓFILO CABESTRERO, *Adviento para hombres de hoy*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 300 pàgs.

La reforma del leccionario bíblico de la misa ha llevado consigo una proliferación de comentarios, que intentan ayudar al predicador o al simple fiel en orden a una más profunda comprensión de los textos y a una más estrecha vinculación con la oración y la vida. Evidentemente, no todos logran colocarse a la altura de sus buenas intenciones. Entre los que alcanzan un nivel francamente aceptable están los que ha venido publicando Cabestrero, el último de ellos dedicado exclusivamente al tiempo de Adviento.

Trae comentarios de las lecturas dominicales correspondientes a los tres ciclos, y de las lecturas feriales. Una de las preocupaciones mayores del autor es establecer la conexión entre el mensaje bíblico y el talante del hombre de hoy. Por ello, los comentarios bíblicos aparecen completados por textos procedentes de «testigos modernos de la Palabra». En general, las frases escogidas son de gran valor humano y cristiano, y constituyen uno de los mejores atractivos del libro.

Las notas exegéticas que preceden a cada una de las lecturas se inspiran en los resultados de la hermenéutica actual, y acostumbran a centrar muy bien el contenido esencial de cada una de ellas. Sin embargo, a veces da la impresión de aceptar como adquisiciones definitivas lo que no pasa de ser meras hipótesis de trabajo de la investigación bíblica moderna. Los aspectos más flojos del volumen son, a mi entender, los epígrafes que figuran bajo los títulos de «Esta Palabra nos juzga» y «Vivir hoy en Cristo a la luz de su Palabra». Excepto en contadas ocasiones, se quedan en vaguedades y tópicos que no llegan a interpelar de veras al lector. Pienso que quizá se trata de un defecto inevitable, ya que parece inalcanzable la pretensión de que todos y cada uno de los lectores encuentren aplicaciones válidas para su vida concreta en unas orientaciones que necesariamente se sitúan en un nivel general.

A pesar de la limitación indicada — que difícilmente se puede esquivar —, el libro de Cabestrero, por su estilo, su densidad, e incluso su buena presentación, resulta un inapreciable instrumento para la predicación y la plegaria personal, y también puede interesar a todas aquellas personas, incluso no creyentes, que quieren ponerse en contacto con los mejores textos antiguos y modernos que contienen un mensaje de esperanza.

J. LLOPIS

JOSEP MARIA ROVIRA BELLOSO, *Fe i llibertat creadora. 12 lliçons sobre Teologia de l'acció temporal*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1971, 142 pàgs. (Col·lecció «L'Home Nou», n. 36).

Mossèn Josep Maria Rovira Belloso, professor de Teologia a la Secció de Sant Pacià de la Facultat de Teologia de Barcelona, recull en aquest llibre unes lliçons donades a l'Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona i revisades per a la publicació. Però el llibre conserva l'estil viu i directe d'un lliçoner. Sembla que s'hi trobi subjacent el diàleg. En una frase us semblarà descobrir-hi la resposta segura a una dificultat; en una altra, hi veureu la insistència del professor en subratllar la idea base que han de captar els alumnes. El llibre pren el caire d'una conversa, i d'una conversa amb l'home d'avui. Els destinataris no són els especialistes en teologia. I, amb tot, un teòleg que el llegeixi hi descobrirà un pensament clar i definit, ple d'intuïcions valuoses.

En aquestes línies voldríem destacar i fins glosar alguns punts del pensament de J. M. Rovira. Ho farem esquemàticament. I de bon començament renunciem a ser exhaustius per dues raons. Primera, perquè — repetim-ho — el llibre és d'un estil ple de vida, i la vida es resisteix a reduir-se a esquemes. Segona, perquè expressament volem deixar de banda aspectes que pertanyen més aviat al camp de la sociologia religiosa o de l'hermenèutica del Magisteri.

\* \* \*

J. M. Rovira parteix d'una visió antropocèntrica de la teologia, subratlla l'autonomia (caràcter secular) de l'acció temporal i conclou que entre les tasques intra-mundanes i el Regne hi ha certa continuïtat.

El punt de partença de l'estudi de J. M. Rovira és l'home i la seva acció temporal. Però sempre en tant que l'acció temporal de l'home té relació amb Déu: com a lloc on Déu es manifesta, i com a camí de l'home cap a Déu. Aquesta visió és *materialment* antropocèntrica, *materialment* intra-mundana, però resta *formalment* teològica. Estem davant la *Teologia de l'acció temporal* (cf. pp. 7-8).

Qui vulgui considerar teològicament l'acció temporal no pot eludir

el greu problema de la valoració d'un humanisme al marge de Crist. J. M. Rovira, d'un cap a l'altre del seu estudi, mostra en aquest punt una posició ben definida, que dista tant del pessimisme agustinianà com d'un optimisme evolucionista que no distingís entre naturalesa i gràcia. En efecte, per J. M. Rovira, el món en el qual vivim té una bondat o una malícia que li han conferit els seus constructors al marge de llurs intencions sobrenaturals. L'home és la mesura d'aquest món. I la norma primària de l'ètica de l'acció temporal és l'eficàcia de cara a un món més humà (cf. p. 35). Aquesta posició dista molt de l'expressió del bisbe d'Hipona: «L'home no té de la seva part sinó mentida i pecat» (*In Ioannis Evangelium*, tract. 5, n. 1). Però a la vegada la visió de J. M. Rovira es situa lluny d'un evolucionisme optimista que no veu solució de continuïtat entre la naturalesa i la gràcia. La fe, per J. M. Rovira, «és una possibilitat que ha estat oferta [per Déu] a l'home de realitzar-se fonamentalment, és a dir, d'ordenar el seu projecte de vida, fent-la tendir a través de la ciutat «que es veu», cap a l'esperança i la possessió de la «ciutat que no es veu» i que té Déu per Arquitecte i per Constructor» (p. 39). Aquesta via mèdia entre el pessimisme agustinianà i l'optimisme teilhardià reflecteix el pensament clar de sant Tomàs: l'home sense la gràcia no pot ser moralment bo, perquè no pot estimar Déu sobre totes les coses (*Sum. theol.*, I-II, q. 109, a. 3 et 8); però l'home sense la gràcia pot fer obres bones, com «edificar cases, plantar vinyes i coses per l'estil» (*ibidem*, a. 2). Altrament dit, des del punt de vista de la realització personal plena, l'home necessita la fe, però des del punt de vista de la construcció de la ciutat temporal, la fe no és necessària.

Però amb això no n'hi ha prou. Cal que considerem —suposada l'autonomia de l'acció temporal— si la fe té una funció específica en l'acció temporal, i quina.

La fe, en primer lloc, té una funció sapiencial davant l'acció temporal. Entre fe i acció temporal hi ha la mateixa relació que l'Aquinès establí entre la Teologia i la Ciència. La Ciència té uns principis propis; és autònoma davant la Teologia. Però la Teologia judicaria la falsedat d'una ciència que contradís la Veritat Primera (*Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 2). De manera semblant, l'acció temporal és autònoma, té les seves lleis i motivacions pròpies. Però la fe, en una funció *profètica* criticarà l'acció temporal sempre que l'home sigui oblidat, negat, violentat, oprimat, instrumentalitzat. I la fe pot fer aquest judici negatiu amb avantatge, perquè ningú no pot comprendre qui és l'home més bé que el creient en l'home Crist Jesús (cf. pp. 35, 37, 82).

A més la fe impulsa a l'acció temporal, al compromís temporal. Llegim a la Constitució *Gaudium et Spes*: «L'espera d'una nova terra no ha d'afeblir, sinó més aviat revifar en nosaltres la preocupació de perfeccionar aquesta terra on creix el cos de la família humana»; «El divorci entre la fe i la vida diària cal que sigui considerat de molt com un dels errors més greus de la nostra època. A l'Antic Testament

els profetes ja blasraven aquest escàndol (cf. Is 58, 1-2), però molt més en el Nou Testament, el mateix Jesucrist l'amenaçava amb penes terribles (cf. Mt 23, 3-23; Mc 7, 10-13). No siguin creades, doncs, oposicions artificials entre les ocupacions professionals i socials i la vida religiosa. El cristià que manca a les seves obligacions temporals, manca als seus deures envers el proïsme, manca sobretot als seus deures envers Déu i arrisca la seva salvació eterna» (nn. 39 i 43, citats per J. M. Rovira a les pp. 37 i 137, respectivament). Observi's, però, que aquest impuls al compromís temporal, fruit de la fe: 1) no redueix la fe a la simple motivació de l'acció temporal; 2) ni exclou les motivacions de caràcter temporal, intra-mundà, que han d'animar el compromís temporal (cf. pp. 39 i 81); 3) no dóna al creient avantatges en la construcció del món present (cf. p. 39); 4) únicament dóna al creient la *contemplació en l'acció*. Amb aquesta expressió volem dir que el creient no és necessari que realitzi la tasca mundana amb intencions desvinculades de l'obra que realitza (oferint-la a Déu, per exemple, per les missions). Pot fer-ho. Però serà molt més convenient que realitzi aquella tasca descobrint-ne el sentit cristià intern (per exemple, m'esforço a netejar bé l'escala en servei del proïsme, seguint les petjades del Senyor que va venir a servir). J. M. Rovira escriu: «En la mística existencial de la visió de fe immersida en el món, l'home comprèn que la seva vida és Crist (Gal 2, 20)» (p. 106).

Finalment la fe portarà un enriquiment del món present. I això per dues raons. Primera: perquè la fe és un correctiu constant de l'acció temporal per mitjà de la revisió de vida individual o en grup (cf. pp. 82-85). Segona: perquè, a la llarga, un món sense fe — sense una fe profètica que l'acusés — correria el risc de l'auto-destrucció (cf. p. 87).

Si l'acció temporal és autònoma en les seves motivacions i en les seves lleis, ¿quina relació pot haver-hi entre la construcció del món profà i el Regne?

a) El món profà i el Regne vénen del mateix Principi i tendeixen al mateix Fi. En primer lloc cal tenir en compte que «les realitats profanes, igual que les realitats de la fe, tenen llur origen en un mateix Déu» (*Gaudium et Spes*, n. 36, citat per J. M. Rovira a la p. 57). Però, a més, les realitats profanes són *cridades* per Déu a orientar-se cap al Regne, transcendent els seus propis límits. D'aquesta manera, Déu, que és el Principi i el Fi del Regne, és també el Principi i el Fi del món profà. Escriu J. M. Rovira: «No neguem pas la distinció entre l'amor de Déu i les coses de la terra. Només neguem que aquestes coses formin "un ordre", ja que estan en l'"ordre" de l'amor de Déu» (p. 62).

b) La construcció d'un món profà bo és una preparació per al Regne. La *praeparatio evangelica* que l'Església demana avui és l'esforç per aconseguir un home lliure, just, conscient, obert als altres; és la construcció d'una societat que s'acosti cada vegada més a la realització de l'amor fratern. L'home complet i autònom i la societat per-

sonalista i comunitària és la preparació evangèlica d'avui en el pla existencial (cf. pp. 93-94, 138-139). Observeu que aquest home lliure, just, conscient, obert als altres i que aquesta societat personalista i comunitària són «entitats seculars» que en principi (*physice*) estan a l'abast de l'home, però que en l'estat actual de naturalesa caiguda esdevenen moralment impossibles sense l'acció de la gràcia (*gratia ut sanans*). Sobre aquesta observació (que creiem present en l'esperit de J. M. Rovira), tres consideracions:

1.<sup>a</sup> El fet que l'«entitat secular» d'un home lliure i just i d'una societat personalista i comunitària estiguin en principi (*physice*) a l'abast de l'home, possibilita el diàleg entre l'Església i el món. (No es tracta de l'esforç natural cap a la gràcia, condemnat a Orange, sinó de l'esforç natural cap al que és humanament honest.)

2.<sup>a</sup> L'entitat secular d'un home lliure i just, obert als altres, i d'una societat personalista i comunitària resten sempre en el camp d'allò a què l'home ha de tendir, sense que de fet ho aconsegueixi plenament, perquè pròpiament «aquest món bo, que Déu ha estimat, està subjecte al drama de la història» i ara serà sempre el «camp en el qual intervenen Déu, l'home i el Maligne» (Mt 13, 24-30).

3.<sup>a</sup> Desconeixem els límits de la presència de la gràcia de Déu en l'actuació dels homes. Però creiem que on hi ha justícia i amor es pot pensar que hi ha l'actuació de la gràcia (cf. 1 Io 2, 29; 4, 7). Explícitament diu la Constitució *Lumen Gentium*, n. 16: «La divina providència no nega mai els auxilis necessaris per a la salvació a aquells qui sense culpa pròpia no han arribat encara a un coneixement clar de Déu, i, això no obstant, s'esforcen, *ajudats per la gràcia divina*, a aconseguir una vida recta. L'Església aprecia tot el que hi ha de bo i de veritable en ells com a preparació evangèlica, i *donat per Aquell que illumina tothom* perquè a la fi tingui vida» (citat per J. M. Rovira a la p. 94; els subratllats són nostres). És en aquesta mateixa línia d'idees que cal entendre el següent paràgraf de la p. 94: «No hem de pensar que l'anomenada «fe implícita» ha perdut tot valor i que es dóna a qualsevol preu, ni tampoc que tothom sigui un cristià anònim, o, encara pitjor, un cristià contra la seva voluntat. Però sí que és cert que on hi ha una acció justa i fraterna, allà hi ha, ontològicament, construcció del «que manca al Cos del Senyor» i, per tant, hi ha una direcció o encaminament cap a la salvació». Seria erroni interpretar aquest text en la línia del pensament de G. Thils, distingint entre «actes cristians» que poden fer-se sense la gràcia però que cooperen a l'obra de Crist i de l'Esperit, i «actes plenament cristians», que són fets amb la gràcia. J. M. Rovira afirma d'una banda que on hi ha una acció veritablement justa i fraterna hi ha construcció del que manca al Cos de Crist, perquè hi ha la presència de la gràcia, sense la qual ningú no pot encaminar-se cap a la salvació (cf. Io 15, 5). I d'altra banda, amb expressions assequibles a tothom, subratlla el desconeixement que nosaltres tenim de l'extensió de la gràcia de Déu:

la fe implícita no es dóna a qualsevol preu (perquè la dóna l'Esperit gratuïtament a qui vol i com vol); no tothom és un cristià anònim o un cristià contra la seva voluntat. Cal descartar de pla l'optimisme de Vázquez o de Ripalda.

c) El món profà, en la mida que és bo i just, és una expressió del Regne futur. Escriu J. M. Rovira: «El creat és sagrament del Déu invisible. El temporal pot ésser senyal i expressió de la gràcia i de la veritat. La ciutat terrestre marcada per l'Esperit de l'Evangelí es converteix en expressió i tast de la ciutat celestial (...). Hi ha un text molt significatiu, en aquesta línia, a la Constitució *Lumen Gentium*: «Els laics es *mostren* com a fills de la promesa, quan — forts en la fe i en l'esperança — aprofiten el temps present i esperen amb paciència la glòria futura. Però *que no amaguin aquesta esperança en la interioritat de l'ànima*, ans la manifestin en un diàleg continu . . . , fins i tot en les estructures de la vida secular» (n. 35) (pp. 140-141). Observeu que aquí J. M. Rovira parla explícitament de l'acció dels creients en les tasques que no deixen de ser enterament humanes, perquè «allò que és natural està finalitzat per l'amor de Déu, i allò que és sobrenatural és humà o, potser millor, es fa humà» (p. 62).

J. M. Rovira arriba en aquest punt de les relacions entre el món profà i el Regne a una conclusió precisa: «Hi ha una continuïtat dins la discontinuïtat, entre la casa terrena i la casa del Pare» (p. 63). J. M. Rovira posa de relleu la «teologia negativa» que apareix en el n. 39 de *Gaudium et Spes* i que «és una confessió de no-saber». Un no-saber que és ben saludable per a no caure en la ingenuïtat o en la presumpció: «Ignorem el temps en què s'acabarà la terra i la humanitat. Tampoc no sabem de quina manera es transformarà l'univers. Certament *ha de passar* la figura d'aquest món, deformada pel pecat; però Déu ens ensenya que ens prepara una nova mansió i una nova terra on habita la justícia» (p. 71). Però al costat del no-saber hi ha un saber positiu que recolza en la fe i en la confiança en Déu: «Els béns de la dignitat humana, de la comunió fraterna i de la llibertat, és a dir, tots aquells béns que són fruit de la naturalesa i del nostre treball, després que, en l'Esperit del Senyor i segons el seu manament, els hàgim propagat per la terra, els tornarem a trobar, nets de qualsevol màcula i de qualsevol fallada, il·luminats i transfigurats, quan el Crist lliure al Pare el Regne» (*Gaudium et Spes*, n. 39) (cf. p. 24). És així com el Regne definitiu serà alhora «el resultat de la iniciativa de Déu, que — *a través de l'acció de l'home* — realitza la «figura d'aquest món» com a tendència a la plena fraternitat dels homes-en-comunió-amb-Déu» (p. 70) i el do inesperat, que l'ull no ha vist mai, ni l'orella ha sentit, ni ha entrat mai en un cor d'home, i que Déu ha preparat per als qui l'estimen (cf. 1 Cor 2, 9).

\* \* \*

Al costat d'aquest punt sobre les relacions entre el món i el Regne voldríem destacar-ne un altre, que creiem que té molt d'interès. Quan J. M. Rovira parla de l'acció individual i col·lectiva explica en un anècdota, «segons Sant Mateu, la paraula de Salvació de Jesús es converteix en regla generadora de comunitat» (p. 49). I considera en cada una de les *logia* del Sermó de la Muntanya quatre moments lògics:

1.<sup>er</sup> La denúncia profètica d'una situació que no és segons el pla de Déu (la situació d'odi, en Mt 5, 43; la justícia imperfecta, en Mt 5, 20).

2.<sup>on</sup> L'anunci profètic d'una salvació que s'ha d'acomplir en un futur messiànic, escatològic (l'amor als enemics, en Mt 5, 44; la justícia perfecta, en Mt 5, 20).

3.<sup>er</sup> Un imperatiu per als deixebles (cal que el deixeble de Jesús estimi els seus enemics, segons Mt 5, 44; cal que la seva justícia sobrepassi la dels escribes i fariseus, segons Mt 5, 20).

4.<sup>rt</sup> La presència de la salvació, quan els deixebles realitzen la tasca encomanada per l'imperatiu evangèlic (quan estimen els enemics, d'acord amb Mt 5, 44; quan la seva justícia sobrepassa la dels escribes i fariseus, com demana Mt 5, 20).

Aquesta reflexió de J. M. Rovira té més abast del que ell li dona. Ell la considera com un element generador de la comunitat en l'eclesiologia de sant Mateu. Certament ho és. Però la reflexió pot estendre's a uns horitzons molt més amplis. De bon grat l'entroncaríem amb el problema que es planteja J. Jeremias (*Die Bergpredigt*, Stuttgart, 1959) sobre el valor de les normes del Sermó de la Muntanya (i del paral·lel de Lluç, del Sermó del Pla). Segons Jeremias, el Sermó de la Muntanya no és ni una llei en la línia del judaisme tardívol, ni un precepte impossible perquè, convençuts de la nostra incapacitat, confiïm plenament en Jesús, ni una moral d'emergència davant del fi imminent. És una catequesi que assenyalava les exigències d'un Evangeli, presuposat en cada una de les sentències. Creiem que la reflexió de J. M. Rovira és en la línia d'aquesta visió i la completa. Cada sentència didàctica és una acusació i una promesa; és una exigència i — en tant que es practica — és ja la mateixa realització del Regne messiànic.

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA

MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 490 pàgs. (Col. «Verdad e imagen», 21).

Després de la important aportació que ha suposat la *Teología de la esperanza* (trad. cast. a ed. «Sígueme») i les discussions que provocà *Reflexion über die «Theologie der Hoffnung»*. Chr. Kaiser Verlag,

München, 1967), el professor Moltmann publicà el 1968 *Perspektiven der Theologie*, destinades a completar el seu pensament. Avui la mateixa editorial «Sígueme» ens ofereix la traducció castellana d'aquesta darrera obra amb el títol *Esperanza y planificación del futuro*.

El terme «perspectives» evoca una recerca que se sap lligada a una actualitat i indica una relació a una praxi, busca unes directives per a l'acció. «Perspectiva» indica a la vegada la consciència d'uns límits, suggereix un sentit de provisionalitat: les «perspectives» estan orientades a la transformació del que tenim i per naturalesa han de restar obertes a una contínua revisió.

Amb tot, aquesta obra de Moltmann sembla revelar una certa inquietud de síntesi. El primer dels articles, «la revelació divina i el problema de la seva veritat», és molt significatiu en aquest sentit: planteja el problema de la relació establerta per la revelació concreta a la qual es refereix la fe i la veritat universal considerada per la raó. L'autor considera els principals camins de solució que han estat proposats: 1) el que vol mostrar que la revelació acomplida en Jesucrist és la clau de volta de l'edifici que permet de restituir a l'univers i a la història del món el seu sentit i la seva unitat (cf. escolàstica d'inspiració aristotèlica); 2) el que mostra que la revelació permet a l'home de realitzar el seu ésser autèntic i la plenitud d'existència a la qual aspira (cf. Bultmann); 3) el que, per una espècie d'argument onto-teològic, busca de manifestar com, a l'interior de la mateixa revelació, trobem la comprensió del seu sentit (cf. Barth); 4) el que accentua el caràcter escatològic de la revelació. És aquest darrer el camí escollit per Moltmann. S'hi renuncia a identificar la revelació amb una veritat que en seria independent. Aquesta identificació queda reservada al futur. De moment, la revelació, amb força de contestació, anuncia la glòria de Déu cridada un dia a manifestar-se esclatant en totes les coses. Així Moltmann no és en relació a una veritat abstracta que busca de manifestar la universalitat a la qual es refereix la fe cristiana, sinó en relació a la condició comuna, laboriosa i dolorosa, de tota criatura i a la vegada a l'obertura activa realitzada per la revelació, respecte a una realitat nova, perfectament reconciliada amb ella mateixa en el Déu de la resurrecció. Moltmann insisteix encara en la necessitat d'una certa justificació racional de la fe (cf., per ex., p. 362).

Caldria subratllar encara el valor de les observacions sobre la història (pp. 101-156), sobre el llenguatge de la redicació, amb les ambigüitats entre paraula i realitat (pp. 157-190), però els límits de la recensió imposen una simple enumeració. Crec més oportú insistir en el que considero més característic d'aquesta obra: la teologia de Moltmann està ordenada a l'acció. La reacció que representa de cara el corrent existencialista no és provocada per una desconfiança respecte a les idees de compromís, de decisió, àmpliament explotades per aquest corrent. Procedeix sobretot de l'interès de conferir a l'acció un camp d'aplicació menys individualista. El lligam entre l'aspecte especulatiu

i l'aspecte pràctic de la tasca té lloc en la realitat on hom viu: la història. D'aquí l'intent d'una «hermenèutica política de l'Evangelí» (pàgines 215-244).

En el primer article de la segona part, consagrat a «la funció de la història en l'ètica social cristiana», Moltmann assaja «una ètica històrica de l'esperança». Aquesta ètica, atenta a la realitat concreta, s'haurà de moure per la inquietud realista de transformació; això no suposa una relativització motivada per les circumstàncies, seguida de decisions discontinües o fins arbitràries: pot comportar la continuïtat d'un moviment. En aquest cas, escapa a la resignació i també al furor revolucionari que idolatra els seus projectes immediats i sovint sacrifica els homes concrets.

Com pot notar-se per aquestes observacions, aquesta obra de Moltmann representa un aprofundiment important respecte a la seva teologia de l'esperança. Les seves «perspectives» podran ser discutides, matisades y prolongades encara. No totes tenen el mateix valor, però el seu conjunt mereix una atenció molt especial.

EVANGELISTA VILANOVA

BERNHARD HÄRING, *Shalom: Paz. El sacramento de la reconciliación*. Barcelona, Editorial Herder, 1970, 360 págs.

Este libro es un esfuerzo de reflexión sobre el sacramento de la penitencia y una revisión de su práctica tradicional en la Iglesia católica. El autor nos quiere presentar este sacramento como portador de la paz de Dios a los hombres y alejar el aspecto de tristeza y temor que acompaña demasiado a menudo la práctica de la penitencia. Lo presenta como fuente de reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos mismos, como el único camino para llegar verdaderamente a esta reconciliación. Se extiende ampliamente en la función del confesor y dedica varios capítulos a la formación de la conciencia y a la reflexión actualizada, pero no profundamente renovada según la problemática de nuestro tiempo, de los pecados contra los diez mandamientos. Su mejor capítulo es el que describe el sacramento de la penitencia como encuentro personal con el Señor en la Iglesia. El autor es un buen moralista, pero quizá su moralismo le hace pasar al margen de la problemática actual de este sacramento, que es más pastoral y eclesiológica que moral. Problemática que, a nuestro parecer, es la base fundamental para que los hombres de hoy comprendan la necesidad de un signo sacramental que exprese y realice la conversión del cristiano dentro de la Iglesia.

M. M.

O. COTINAUD, *Elementos de psicología para enfermeras y asistentes sociales*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 254 págs.

Breve prontuario de psicología científica de orientación personalista, se dirige primordialmente a las estudiante de enfermera (nuestros A. T. S.) y demás personal subalterno de los hospitales y clínicas que deben mantener un contacto humano y profesional con el enfermo. Escrito en lenguaje claro y en general preciso. Supone únicamente una formación básica de índole general. Extracto del índice: I. La personalidad; II. Las etapas de la evolución individual; III. El enfermo, y IV. La enfermera y el servicio en el hospital.

J. M. V.