

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLIV

MCMLXXI

Fasc. 2.º: julio-diciembre

SUMARIO

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA, <i>El perquè de la fe. Estudi de la doctrina d'Henri Vignon</i>	209
SALVADOR PIÉ NINOT, <i>A la recerca del Jesús històric</i>	297
J. MARISTANY, <i>Lógica formal y normativa moral de Maurice Blondel</i>	329
J. M. MARQUÈS, <i>La mediació de Crist i les religions del món</i> . . .	345
ANTONI MATABOSCH, <i>La catolicitat de l'Església. Noves perspectives</i>	369
BIBLIOGRAFIA: <i>Reseñas bibliográficas</i>	383
<i>Noticiari</i> , por JOSEP PERARNAU	409

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXXII

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIASTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 300 pesetas
Para el extranjero: 380 pesetas

REDACCIÓN

Director de la revista:

R. Dr. D. José Vives, Director de la Biblioteca Balmes

Consejo de Redacción de la sección de Estudios teológicos

José Perarnau, prof. de Teología Dogmática

Andrés Rodríguez, prof. de Metafísica

José M.^a Rovira Belloso, prof. de Teología

Jorge Sánchez Bosch, prof. de Sagrada Escritura

Pedro Tena, prof. de Teología Dogmática

Mons. Ramón Torrella, prof. de Teología Pastoral

José M.^a Tubau, prof. de Teología Moral

Jefe: Juan Bada, prof. de Historia eclesiástica

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES

Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

EL PERQUÈ DE LA FE

ESTUDI DE LA DOCTRINA D'HENRI VIGNON

El problema del perquè de la fe és abans de tot un problema vital. El creient ha compromès tota la seva existència en la fe ¹. La pregunta: per què creus, *cur credis*? afecta la seva actitud més fonamental. Quines raons té per a creure? I les seves raons ¿són prou poderoses per a convèncer el no-creient, per a dur-lo a la fe?

L'anàlisi de la fe és un aspecte ben definit del problema més complex del perquè de la fe. L'anàlisi de la fe és una qüestió d'estricta reflexió teològica, que avui es pot formular així: Tenint en compte que l'Església ensenya que creiem per l'autoritat de Déu que revela, «propter auctoritatem Dei revelantis» ², ¿com s'explica que la fe dels creients recolzi en *últim terme únicament* en l'autoritat de Déu que revela?

Aquest estudi versarà sobre el problema ampli del perquè de la fe, però enfocat des de l'angle de l'anàlisi de la fe. No es pot negligir aquest aspecte del problema, on la reflexió de segles obliga a una precisió tècnica i a una disciplina del pensament, que, si bé en algun moment pot semblar que cohibeixen la llibertat d'esperit, són a fi de comptes enriquidores i aclaridores.

Fa poc vam estudiar el problema de la fe en una reflexió teològica sobre la fe a l'evangeli i a les cartes de sant Joan ³. Les conclusions de la nostra reflexió responien, en línies generals, a la visió del problema de la fe del nostre inoblidable mestre P. Henri Vignon, S. I. ⁴. Per això en aquest estudi voldríem exposar objecti-

¹ J. ALFARO, *Foi et existence*, a «Nouvelle Revue théologique» 90 (1968) 561-580.

² CONCILIIUM VATICANUM I, Sessio III, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. 3: *De fide*: D Sch 3.008; *ibidem*, can. 2: D Sch 3.032.

³ *Reflexió teològica sobre el problema de la fe a l'evangeli i a les cartes de sant Joan*, a «Analecta sacra Tarraconensia» 42 (1969) 5-79.

⁴ Henri Vignon nasqué el 5 de juliol de 1894 a Saint-Germain-au-Mont-d'Or. Entrà a la Companyia de Jesús l'any 1911. Va ser deixeble de filosofia dels Pares Descoqs i A. Valensin i de Maurice Blondel. Entre els professors de teologia

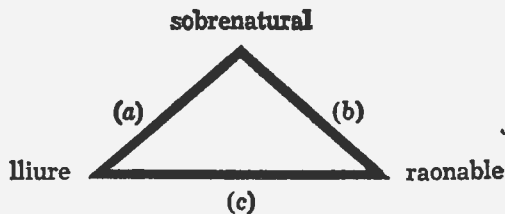
vament i glosar amb llibertat el pensament sobre l'anàlisi de la fe del P. Vignon, de qui ens confessem bàsicament tributaris.

Henri Vignon tracta de la fe en les *Adnotationes in tractatum de virtutibus infusis*, «ad usum auditorum» (Romae, 1943), i en la seva obra *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, vol. I (Romae, 1948-1953), completada per les lliçons multicopiades «ad usum privatum auditorum» *De interno Dei testimonio* (1952-1953) i *De analysi fidei* (Romae, 1955-1956) ⁵.

L'estudi *De analysi fidei* de Vignon té profunditat, però no és gens planer. El seu estil és diametralment oposat a l'estil francès, persuasiu i transparent, del cardenal Billot. El P. Vignon a classe captivava. Amb el gest i amb l'expressió del rostre donava vida a les seves paraules difícils. Atreïa, deixava convençut. Però els seus escrits — sobretot els esquemes — cansen. La munió d'anàlisis minucioses i la complicació de les síntesis exhaustives deixen sovint a la penombra les intuïcions genials de l'autor. Aquí no dubtarem de sacrificar la rigor del mètode a la claredat.

I. EL PROBLEMA

La teologia dogmàtica s'esforça a conciliar els diversos aspectes de l'acte de fe: sobrenatural, lliure, raonable. Són aspectes aparentment antinòmics ⁶:



tingué els Pares Condamín, Durand, Huby, Le Bachelet, Choupin. Des del 1929 ensenyà, primer Teologia fonamental i després el tractat *De Virtutibus Infusis*, a la Facultat de Lyon (Fourvière). El curs 1942-43 va començar la seva docència a la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma. Primer explicà el tractat *De Virtutibus Infusis* i més tard el *De Eucharistia*. Morí a Roma el 29 de desembre de 1963.

⁵ A l'Apèndix transcrivim les fòlies *De analysi fidei*. Són difícils de trobar. La numeració marginal, per tal de facilitar les referències, és nostra.

⁶ Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et*

L'acte de fe, com pot ser alhora sobrenatural i lluire? (a); lliure i raonable? (b); sobrenatural i raonable? (c).

a) El problema de la gratuïtat de la fe (del seu caràcter sobrenatural) enfront de la llibertat humana es va debatre decisivament, els segles vè i viè, en l'anomenada qüestió semipelagiana. Sant Agustí en les seves darreres obres polèmiques va accentuar l'eficàcia i la gratuïtat de la gràcia fins a deixar a la penombra la llibertat humana i la universalitat de la voluntat salvífica de Déu. La reacció va ser immediata. Si Déu vol que tots els homes es salvin, ha d'oferir en principi a tots els homes els mateixos mitjans de salvació, i el primer pas cap a la salvació (que inclou la fe, *initium fidei*) ha de dependre de la llibertat humana i no del do de Déu. El Concili II d'Orange, de l'any 529, confirmat pel papa Bonifaci II, va cloure la controvèrsia sancionant un agustinisme moderat: el primer esforç de l'home cap a la salvació ja és fruit de la gràcia ⁷.

b) Sant Tomàs, amb la concisió que li és familiar, planteja la dificultat de conciliar la llibertat i la raonabilitat de la fe, quan estudia el mèrit de la fe:

Ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei iam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere (...) et sic non videtur esse meritorium ⁸.

c) Però pròpiament el problema de l'anàlisi de la fe, tal com es planteja avui, radica en la dificultat de conciliar la supernatu-

résultats des controverses récentes, 4.º éd. (Louvain-Paris, 1969), pp. VII-IX, 758-781. Des d'un altre angle vegi's CH. MOELLER, *Littérature du XXº siècle et christianisme*, t. II: *La foi en Jésus-Christ*, 9.º éd. (1964), pp. 397-435.

⁷ Cànon 3-8 i professió de fe, D Sch 373-378, 396-397. Cf. l'aprovació de Bonifaci II, D Sch 398-400. La controvèrsia «de auxiliis» que va apassionar els teòlegs en el pas del segle XVIº al XVIIº està emparentada amb la qüestió semipelagiana, en tant que és una lluita—en el camp més ampli de l'acte saludable—entre els qui accentuen la iniciativa de Déu (bañecians, de tendència agustiniana) i els qui accentuen la responsabilitat del lliure albir humà (molinistes, de tendència semipelagiana).

⁸ *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 9, arg. 3. Per a les cites de sant Tomàs, quan no s'indica l'edició, s'ha utilitzat l'«editio Leonina» (S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P. M.* edita [Romae, 1892 sqq.] i, per a les obres que hi manquen, l'«editio manualis Taurinensis» (Marietti).

ralitat i la raonabilitat de la fe. El fidel creu per l'autoritat de Déu que revela. Però, com coneix el testimoni de Déu? Amb la raó? Per la fe? Si el coneix per la raó, sembla que la fe no pot ser essencialment sobrenatural. I a més la fe no seria més ferma que el coneixement racional del testimoni de Déu⁹. Si el coneix per la fe, sembla que es cau en un cercle viciós. El fidel creu per l'autoritat de Déu que revela, però per altra part també creu l'autoritat de Déu. La fe sembla que deixa de ser raonable.

En l'anàlisi de la fe es cerca l'últim resolutiu de l'acte de fe, l'última raó de creure. Però aquí els autors han subtilitzat, i distingeixen l'últim resolutiu de la fe considerada: *formalment*, com a acte intel·lectual; *afectivament*, com a acte imperat per la voluntat; i *dispositivament*, atenent al judici de credibilitat.

L'últim resolutiu de la fe, *formalment* considerada, és l'última raó objectiva que mou l'assentiment intel·lectual.

L'últim resolutiu de la fe, *afectivament* considerada, és la bondat objectiva que en últim terme atreu la voluntat al consentiment de la fe.

L'últim resolutiu de la fe, *dispositivament* considerada, és l'argument on recolza, a fi de comptes, el judici de credibilitat¹⁰.

Els teòlegs ordinàriament limiten l'anàlisi de la fe a la seva consideració formal¹¹. Però Henri Vignon, convençut de la unitat profunda de l'acte de fe, arribarà a sintetitzar les solucions als diferents aspectes del problema de la resolució de la fe responent a un sol interrogant:

⁹ L'home — dirà el racionalisme — no pot acceptar cap autoritat intel·lectual, si no la reconeix com a autoritat digna de crèdit. L'últim motiu de submissió a l'autoritat — en la fe, a l'autoritat de Déu — és el *reconeixement* de l'autoritat, és a dir, un acte de la raó. La raó resta sempre principi suprem dels actes intel·lectuals. El creient no creu últimament per l'autoritat de Déu, sinó pel propi judici favorable a l'acceptació de l'autoritat de Déu. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, lib. I, sect. IV, prol., 4.^a ed. (Romae, 1945), vol. I, pàgines 397-399.

¹⁰ En aquest sentit, L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, thesis XVI, 4.^a ed. (Romae, 1928), p. 294, on cita els Wiceburgenses, *De virtutibus*, n. 159. Beraza (*De virtutibus infusis*, nn. 568, 572 [Bilbao, 1929], pp. 306, 308-309) parla a més de l'últim resolutiu de la fe, considerada *directivament*: per què el fidel creu aquesta veritat concreta com a revelada per Déu?

¹¹ En aquest sentit, els autors citats a la nota precedent. J. de Lugo (*De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. II, n. 6: ed. Vivès, t. I [Parisis, 1868], p. 4) s'havia limitat a distingir la resolució de la fe en les seves causes objectives o motives i en les seves causes subjectives o eficients, centrant el problema de l'anàlisi de la fe en les seves causes objectives o motives.

In quandam tandem rationem obiectivam credendi fides supernaturalis ultimam resolvatur, tanquam scilicet in ultimum fidei motivum ¹².

A voltes, donant per suposat que l'últim motiu de la fe és l'autoritat de Déu que revela, no es pregunta quina és l'última raó objectiva de creure, sinó de quina manera la fe es resol en aquesta última raó objectiva, que és el testimoni diví increat:

Quomodo fides supernaturalis soli increato suo Motivo ultimam innitatur ¹³.

Quomodo fides supernaturalis et theologica in solo Testimonio Dei innitatur, tanquam in motivo pure divino et increato ¹⁴.

Però el temperament analític d'Henri Vignon el mena a desintegrar aquest únic interrogant en petites qüestions que, a mida que resol, duen progressivament a la solució integral del problema.

Les set qüestions (*dubia*) que es planteja giren entorn de punts que separen les diverses escoles teològiques. Per això, abans del planteig dels interrogants ha seguit les diverses solucions teològiques al problema de l'anàlisi de la fe ¹⁵ i les ha ordenades sistemàticament ¹⁶.

I per tal d'enfocar unitàriament les diverses qüestions, les separa en dos grups ben diferenciats. En el primer es pregunta si la fe sobrenatural inclou el coneixement específicament sobrenatural del testimoni diví. I en el segon — suposada la resposta afirmativa a la qüestió anterior — es demana de quina manera la fe sobrenatural inclou intrínsecament el coneixement específicament sobrenatural del seu motiu:

Unicum illud problema, historice et theoretice, ex duplici quaestione complementaria dependet (quae scholas theologicas inter se opponit): *utrum* scilicet (I), et *quomodo* (II), fides ipsa supernaturalis qua talis intrinsece comprehendat *cognitionem supernaturalem Motivi specificice supernaturalis?* ¹⁷.

¹² *De analysi fidei*, fol. 3, n. 27.

¹³ *Ibidem*, fol. 1, n. 1.

¹⁴ *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, p. 177.

¹⁵ *De analysi fidei*, fols. 1-2, nn. 5-12.

¹⁶ *Ibidem*, fols. 2-3, nn. 13-26.

¹⁷ *Ibidem*, fol. 3, n. 29.

El primer grup de dubtes versa sobre la validesa de la «fides simplicis auctoritatis»¹⁸ i sobre la validesa de l'especificació de l'acte sobrenatural per la simple elevació de la potència¹⁹.

L'altre, sobre la coordinació dels diversos factors del testimoni diví (testimoni increat i testimoni creat, revelació externa i gràcia interna)²⁰ i sobre la naturalesa específica de l'adhesió al testimoni (com a bo i veritable, com a creïble i cregut)²¹.

En les respostes al primer grup de dubtes Henri Vignon pren posició clara enfront de dos corrents teològics: la «fides auctoritatis» i la supernaturalitat purament ontològica de la fe. No es tracta del pensament específic d'Henri Vignon, sinó d'una posició teològica — comuna a molts autors —, que està a la base del seu pensament. És el punt de partença insubstituïble de la seva posició.

El pensament propi d'Henri Vignon s'exposa en les respostes al segon grup de dubtes. Allí completa la síntesi dels elements positius de distintes sentències teològiques sobre l'anàlisi de la fe («solutio synthetica»)²².

¹⁸ Ibidem, fol. 4, n. 31: «*Dubium I.* — Utrum fides ipsa supernaturalis, qua talis (i. e. ut credens veritatem obiecti fidei), intrinsece comprehendat, annon, affirmationem veritatis absolutae ipsius fidei motivi, i. e. increatae auctoritatis increati testimonii?»; Ibidem, fol. 4, n. 34: «*Dubium II.* — Utrum affirmatio Motivi in fide comprehensa, ex parte saltem a cognitione motivi procedat, tanquam ab intrinseca ipsius fidei causa; annon?».

¹⁹ Ibidem, fol. 4, n. 37: «*Dubium III.* — Utrum cognitio supernaturalis motivi fidei in ipsa fide comprehensa, non solum ontologicè supernaturalis dicenda sit, ex parte scilicet solius principii cognoscentis ontologicè elevati, sed etiam obiective supernaturalis, i. e. ex parte ipsius motivi obiectivi specificè supernaturalis?».

²⁰ Ibidem, fol. 5, n. 48: «I. — De diversis elementis testimonium divinum constituentibus, ut internum et externum, creatum et increatum»; fol. 5, n. 51: «*Dubium IV.* — Utrum fidei Motivum supernaturale, in ipsa fide, imprimis seu principaliter, ab externo Christi in Ecclesia testimonio proponatur et agnoscat; an ab interno gratiae fidei testimonio?»; fol. 6, n. 60: «*Dubium V.* — Utrum supernaturale fidei Motivum, in ipsa fide, per testimonium suum creatum, externum et internum, (mediate) proponatur et agnoscat; an per seipsum solum (immediate) ut Testimonium increatum?».

²¹ Ibidem, fol. 5, n. 49: «II. — De specifica natura adhaesionis eidem divino testimonio praestitae, ut bono et vero, credibili et credito»; fol. 7, n. 64: «*Dubium VI.* — Utrum testimonium (externum et internum, creatum et increatum) in ipsa fide supernaturali ultimatim proponatur et amplectatur per viam intellectus; an per viam voluntatis; — videlicet tanquam testimonium (sub illuminatione supernaturali) intellectu cognitum ut verum, an testimonium (sub inspiratione supernaturali) voluntate amatum ut bonum?»; fol. 8, n. 70: «*Dubium VII.* — (Omnium principale et ceteris omnibus connerum). Utrum testimonium divinum (creatum et increatum, externum et internum), per modum finis veri, ultimatim proponatur et agnoscat, tanquam seipsum rationi supernaturali manifestans ideoque perceptum ut credibile, an tanquam seipsum fidei supernaturali revelans ideoque creditum tanquam verum?»

²² Ibidem, fol. 1, n. 1; cf. fol. 3, n. 22; fol. 9, n. 86.

Per això en aquesta exposició s'estudiaran com a punt de partença els tres primers dubtes que resol Henri Vignon, i com a sentència seva s'estudiaran els altres quatre dubtes.

II. EL PUNT DE PARTENÇA D'HENRI VIGNON

Es tractarà separadament la posició d'Henri Vignon sobre la sentència de la «fides auctoritatis» i la seva posició entorn de l'especificació de l'acte de fe pel seu objecte.

A. «FIDES AUCTORITATIS»

La sentència de la «fides auctoritatis» va tenir bona acollida al primer quart del nostre segle, gràcies a l'exposició clara i a l'argumentació vigorosa del cardenal Lluís Billot, S. I. (1846-1931). Essent professor de la Universitat Gregoriana (1885-86, 1887-1910), començà ensenyant-la a classe i després l'exposà per escrit en el tractat *De Ecclesia* (1898) i més àmpliament en el *De virtutibus infusis* (1901). Un seguidor seu, S. Harent, creu trobar antecedents d'aquesta posició en els Salmanticenses, en Elizalde i en Tirs González²³. Aubert, en la seva obra històrico-teològica sobre *Le problème de l'acte de foi*, dubta de la veritable interpretació dels Salmanticenses i destaca un article de C. Pesch (1884), que estaria a l'origen de la nova orientació²⁴. El mateix P. Vignon, a classe, en una digressió plena de bon humor, excusava el «pecat» de Billot, eximint-lo de la responsabilitat d'autor i deixant-li la de simple divulgador dels ensenyaments que havia rebut d'un professor seu de teologia. Però sigui quina sigui la gènesi del pensament de Billot, ell el presentà amb una coherència interna i el marcà amb l'empremta de la seva personalitat, de tal manera que la sentència es va difondre ràpidament i va ser acceptada en línies generals fins pel mateix P. Pesch²⁵.

Aquí s'exposarà en primer lloc la sentència del cardenal Billot,

²³ S. HARENT, *Foi*, a DTC (= Dict. Théologie catholique), VI (Paris, 1920), col. 55-514, especialment, 491-495.

²⁴ R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, pp. 236-237.

²⁵ CH. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. VIII: *De virtutibus in genere, de virtutibus theologicis*, ed. 4.^a et 5.^a, n. 332 (Friburgi Brisgoviae, 1922), pp. 159-160.

Després s'assenyalarà una posició lleugerament divergent. S'acabarà amb la crítica d'aquestes posicions.

1. *La sentència del cardenal Billot*

El cardenal Lluís Billot ensenya que el motiu de creure és l'autoritat de Déu *en si mateixa* i no el *coneixement* que el creient en té. La fórmula de l'acte de fe no és: «Crec en la trinitat perquè sé que Déu és infalible i l'ha revelada», sinó: «Crec en la trinitat perquè Déu és infalible i l'ha revelada». El motiu de creure és *objectiu*, és l'autoritat de Déu. No és *subjectiu*, no és el coneixement que el creient té de l'autoritat de Déu que revela. Aquest coneixement és previ a la fe. Forma part dels *praeambula fidei*²⁶.

2. *L'afirmació del motiu de la fe pel consentiment de la voluntat*

En la sentència de la «fides auctoritatis», el motiu de la fe és conegut i afirmat intel·lectualment en un judici previ a la fe (en els *praeambula fidei*), però no en el mateix acte de fe. En el mateix acte de fe l'autoritat de Déu que revela no és *id quod*, sinó simplement *id propter quod creditur*.

Però entre els autors que mantenen aquesta posició n'hi ha de tendència menys rígida que el cardenal Billot. Han vist clar que, entre el motiu objectiu de creure (l'autoritat de Déu en si mateixa) i l'acte subjectiu de fe, és necessari un vincle que d'alguna manera subjectivitzi el motiu. Aquest vincle no és l'assentiment intel·lectual (que resta previ a la fe), sinó que és l'acceptació voluntària del motiu objectiu. Sota l'influx de la gràcia l'home voluntàriament accepta l'autoritat de Déu que revela. Així en el mateix acte de fe l'autoritat objectiva de Déu és afirmada *ut quod*, no per la intel·ligència, sinó per la voluntat que accepta el motiu objectiu en si mateix com a raó (*ut propter quod*) de l'acte intel·lectual d'assentiment a l'objecte de la fe. En aquest sentit Vignon cita B. Beraza²⁷.

²⁶ L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, thesis XVI, 4.^a ed. (Romae, 1928), pp. 281-294; IDEM, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. I, Introductio, § 2, nn. 2-3, 5.^a ed. (Romae, 1927), pp. 35-42.

²⁷ VIGNON, *De analysi fidei*, fol. 2, n. 15; IDEM, *Adnotationes in tractatum de virtutibus infusis*, p. 212. Cf. B. BERAZA, *Tractatus de virtutibus infusis*, nn. 535-566, pp. 285-305. La tesi de Beraza és: «In actu fidei divinae obiectum formale affirmatur non prout est exercite revelatum in revelatione obiecti materialis, nec prout est ex ipsis terminis immediate notum, sed ex imperio voluntatis absque ulla nova ratione obiectiva ex parte intellectus sese habente» (p. 288).

3. Crisi de la sentència de la «fides auctoritatis»

La sentència de la «fides auctoritatis» respon a una intuïció genial en uns moments de mentalitat més aviat racionalista. L'acte de fe no és, ni de prop ni de lluny, el resultat d'un sillogisme, sinó que és un acte absolutament simple. El creient no creu per (*propter*) un coneixement racional previ, que sigui com una premissa de la fe; creu simplement per l'autoritat de Déu que revela (*propter auctoritatem Dei revelantis*).

El que passa és que els defensors d'aquesta posició, tot volent superar el racionalisme dominant, no es van lliurar totalment de la seva influència. I van defensar la supernaturalitat de la fe, no quant a la substància mateixa de l'acte de coneixement (*quoad substantiam*), sinó únicament quant a la manera com l'acte es realitza sota l'influx de la gràcia (*quod modum*)²⁸. I, és clar, en aquesta perspectiva un acte de coneixement — que difereixi del coneixement natural únicament perquè per la gràcia s'ordena a la vida eterna — no pot ser motiu de la fe, ja que substancialment es tracta d'un coneixement humà. I la fe no pot recolzar en un coneixement humà, encara que tingui valor sobrenatural. La fe ha de recolzar en quelcom substantivament sobrenatural. I per això acudena a l'autoritat de Déu en si mateixa.

Però la sentència de la «fides auctoritatis» oblida que un motiu d'assentiment intel·lectual no pot exercir el seu paper sinó en tant que és conegut (*quatenus cognitum*). El pas d'un coneixement racional previ del motiu al mateix motiu objectiu és un salt en el buit. La certesa és una qualitat subjectiva de l'assentiment. I el dubte sobre la fe no versa ordinàriament sobre l'autoritat de Déu, sinó sobre el fet de la revelació divina. I l'assentiment a la veritat revelada no pot tenir una certesa superior a l'assentiment intel·lectual que cadascú doni al mateix fet de la revelació. La fe és admetre el testimoni diví abans que creure el que Déu ha testificat. I una admissió del testimoni pel camí de la voluntat (Beraza) clou les portes a la raonabilitat de la fe²⁹. Henri Vignon no dubta d'afirmar:

²⁸ BILLOT, *De virtutibus infusis*, Generale prolegomenon, III, § 1, nn. 2-4, pàgines 53-66.

²⁹ Vegi's la crítica de la sentència de la «fides auctoritatis» a AUBERT, *Le pro-*

Motivum fidei, in ipsa fide, non solum ut in seipso subsistens mere *adhibetur*, tanquam pura ratio, prius extra fidem cognita at in ipsa fide non affirmata, credendi veritatem obiecti; sed in ipsa fide cum obiecto fidei implicite saltem *affirmatur*, — ut «quod» scilicet affirmatur et «quo» seu propter quod affirmatur obiectum³⁰.

Affirmatio Motivi in ipsa fide comprehensa, non ex sola voluntate causatur, praeter quemlibet cognitionis influxum causalem; — sed Motivum *ut cognitum*, seu *propter cognitionem*, ex libero motu voluntatis affirmatur, ideoque in ipsa fide proprie *cognoscitur*³¹.

B. EL CONEIXEMENT ESPECÍFICAMENT SOBRENATURAL DEL MOTIU DE LA FE

S'arriba aquí a un punt clau del tractat sobre la fe i en general del tractat sobre les virtuts. La diferència entre la virtut natural i la virtut sobrenatural, ¿es troba solament en l'elevació de les facultats humanes per la gràcia o es troba també en la manera pròpia de tendir a l'objecte? En altres paraules: els actes sobrenaturals, ¿s'especifiquen com a sobrenaturals subjectivament (per raó de l'elevació de la potència) o també objectivament (per raó de la manera de captar l'objecte)?

Vignon — i en això repeteix una apreciació comunament admesa — atribueix a Lluís de Molina la doctrina segons la qual els actes sobrenaturals s'especifiquen únicament per raó del principi subjectiu d'obrar³². Recentment el P. A. Queralt, revisant la posició de Molina, ha intentat de precisar el pensament obscur de l'illustre jesuïta i ha mostrat que per ell l'objecte formal especifica els actes³³. Però sigui qui sigui l'autor d'aquesta sentència, de fet es

blème de l'acte de foi, pp. 250-255, i a J. ALFARO, *Fides, spes, caritas. Adnotationes in tractatum de virtutibus theologicas, ad usum privatum auditorum*, ed. nova (Romae, 1964), pp. 430-433. Vegi's també L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi* (Paris-Bruges, 1969), pp. 90-91.

³⁰ *De analysi fidei*, fol. 9, n. 89.

³¹ *Ibidem*, fol. 9, n. 90.

³² VIGNON, *De analysi fidei*, fol. 1, n. 9: «Sententia Lugoniana (medio saec. XVII et deinceps) doctrinam Thomistam et Suarezianam Motivi specifice supernaturalis post Molinam reliquit»; *Idem*, *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, p. 60.

³³ A. QUERALT, *Una opinión que hay que revisar: ¿sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal?*, a «Gregorianum» 49 (1968) 694-725. En aquest article (p. 695, nota 4) l'autor censura la imprecisió amb què E. G. Mori tracta la doctrina de Molina en la tesi — dirigida pel P. Vignon — sobre *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez* (Romae, 1953), per desconèixer l'obra de Stegmüller sobre Molina.

troba àmpliament estesa entre els teòlegs. Vignon la descriu en poques línies:

Non pauci auctores tenent maximum quidem discrimen illud ontologicum existere inter virtutem supernaturalem et potentiam naturalem quod, ex parte *subiecti* seu *principii* operationis, virtutes et actus virtutum «entitative» seu intrinsece elevantur gratia supernaturali, tanquam perfectione supernaturali *ontologica*: inde ontologicè specificantur ut supernaturales, atque plane discriminantur a potentiis et actibus naturalibus. Ex parte autem *obiecti*, actus et virtutes supernaturales nullum modum proprium comportant, specificè supernaturalem, intelligendi aut appetendi veritates et bona supernaturalia. Unde obiectum et motivum virtutis supernaturalis *eodem plane modo percipiuntur*, sive a potentiis naturalibus, sive a virtutibus supernaturalibus³⁴.

Però Vignon defensa obertament la posició contrària, que cada dia compta més adeptes. Les virtuts sobrenaturals no s'especifiquen únicament pel principi intern de la virtut sobrenatural, que eleva entitativament les potències humanes, sinó que s'especifiquen com a sobrenaturals també psicològicament i objectivament, perquè llurs objectes són captats i considerats sota un aspecte objectiu específicament sobrenatural, inaccessible a les potències naturals³⁵. Formula la tesi primera del seu tractat *De virtutibus* amb els següents termes:

Virtutes supernaturales ex eo specificantur ut supernaturales quod, ex revelatione simul externa atque ex illuminatione inspirationeque gratiae virtutum internae, Ipsum Deum, Finem ultimum vitae aeternae, ceterasque veritates bonaque supernaturalia, modo filiorum proprio solae formaliter agnoscunt atque absolute appetunt, secundum illorum obiectivam intelligibilitatem et appetibilitatem specificè supernaturalem³⁶.

I, aplicant aquesta doctrina a l'anàlisi de la fe, escriu:

Cognitio Motivi in ipsa fide comprehensa non *ontologicè* solum supernaturalis existit, ex parte scilicet solius subiectivi *principii cognoscentis*; — sed *obiective* etiam et *specificè supernaturalis*, ex parte ipsius obiectivi *Motivi cogniti*³⁷.

³⁴ *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, p. 58.

³⁵ *Ibidem.*, p. 61.

³⁶ *Ibidem.*, p. 63.

³⁷ *De analysi fidei*, fol. 10, n. 92.



Fins aquí s'han considerat les idees que estan a la base del pensament del P. Henri Vignon:

Primera. En l'acte de fe el motiu de creure exerceix el seu paper de motiu en tant que és conegut intel·lectualment.

Segona. En l'acte de fe sobrenatural el coneixement del motiu de creure és específicament sobrenatural, és a dir, és el coneixement d'un objecte inassequible a les facultats naturals, sense la gràcia il·luminativa.

Un cop establertes aquestes bases, Henri Vignon estudia de quina manera la fe inclou el coneixement específicament sobrenatural del seu motiu.

III. LA DOCTRINA PRÒPIA D'HENRI VIGNON SOBRE L'ANÀLISI DE LA FE

La fe és l'adhesió al testimoni diví. I Henri Vignon es demana:

Primer. Quins són els elements essencials del testimoni diví, al qual el creient s'adhereix ³⁸.

Segon. Quina és l'indole específica de l'adhesió de la fe al testimoni diví ³⁹.

Segons Henri Vignon el creient s'adhereix al testimoni diví alhora extern i intern, alhora creat i increat ⁴⁰. I, quant a l'indole

³⁸ Ibidem, fol. 5, n. 48: «*De diversis elementis testimonium divinum constituentibus, ut internum et externum, creatum et increatum*»; fol. 10, n. 99: «*De essentialibus divini testimonii elementis: quoniam sint scilicet et quomodo inter se ordinetur elementa diversa, quibus testimonium divinum essentialiter constituitur, quibusque tanquam causis intrinsicis fides ipsa supernaturalis innititur, — testimonium scilicet externum simul atque internum, creatum simul atque increatum*».

³⁹ Ibidem, fol. 5, n. 49: «*De specifica natura adhaesionis eidem divino testimonio praestitae, ut bono et vero, credibili et credito*»; fol. 11, n. 100: «*De specifica fidei adhaesionis indole: quoniam sit natura specifica obiectivi testimonii et subiectivae fidei adhaesionis, qua scilicet supernaturale testimonium divinum, ut bonum simul atque verum seu per modum finis seu boni veri, non latiori solum sensu (...); sed stricto etiam sensu, ut credibile simul atque creditum, propter seipsum rationabili fidei obsequio creditur*».

⁴⁰ Ibidem, fol. 11, n. 101: «*Motivum fidei testimonio proponitur externo et interno, creato et Increato*».

específica de l'adhesió, s'adhereix al testimoni diví alhora veritable i bo, alhora creïble i cregut ⁴¹.

Heus aquí quatre fórmules breus que poden servir de pauta per a estudiar detingudament el pensament d'Henri Vignon:

- A. El testimoni diví es alhora extern i intern.
- B. El testimoni diví és alhora creat i increat.
- C. El testimoni diví és alhora veritable i bo.
- D. El testimoni diví és alhora creïble i cregut.

Un cop estudiats aquests quatre punts, s'insistirà en el caràcter sintètic de la posició del P. Henri Vignon: recull les aportacions positives dels diversos corrents teològics («Solutio synthetica»).

A. EL TESTIMONI DIVÍ ÉS ALHORA EXTERN I INTERN

1. *El problema*

Escriu sant Joan: «Déu ningú no l'ha vist mai, un unigènit Déu que està al si del Pare, ell és qui l'ha revelat» (Io 1, 18). I escriu també que Jesús va dir: «Ningú no pot venir a mi [no pot creure en mi] si el Pare que m'ha enviat no l'atreu» (Io 6, 44). La raó de creure, el testimoni diví, ¿és la revelació externa de Jesucrist o és l'atracció interna del Pare? ¿Cal subratllar Io 1, 18 o posar l'accent en Io 6, 44? Heus aquí, en línies expressament simplificades, la qüestió que s'estudiarà.

2. *Sant Tomàs*

Sant Tomàs ⁴², a la segona meitat del segle XIII^è, posa indiscutiblement l'accent en la gràcia interna. Afirmar que la revelació externa de Déu — immediata per als apòstols i per als profetes, i proposada mediatament als altres — és necessària perquè l'home cregui explícitament el que ha de creure. Però ensenya que en ordre a l'assentiment, que és el principal acte de la fe, les causes externes, com el miracle o la persuasió humana que indueix a la fe, no són causes suficients, sinó que es necessita la moció interna de

⁴¹ Ibidem, fol. 12, n. 108: «*Motivum fidei, ut bonum verum, propter credibile suum Testimonium creditur.*»

⁴² Remetem per a l'estudi de sant Tomàs a l'excellent treball de J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, a «Gregorianum» 44 (1963) 501-542, 731-787.

Déu per la gràcia ⁴³. Així l'home s'adhereix a la Veritat primera increada, per si mateixa — com a medi d'assentiment a totes les veritats revelades ⁴⁴ — per la llum o hàbit de la fe, infús per Déu ⁴⁵.

La doctrina de sant Tomàs, que dóna preponderància en l'assentiment de la fe a l'element intern de la gràcia, és de filiació agustiniana ⁴⁶. I els comentadors de sant Tomàs, fins a mitjan segle ^{xvii}, la mantindran amb fidelitat. Així, ens limitarem a recordar alguns noms: Joan Capreolus ⁴⁷, el cardenal

⁴³ *Sum. theol.*, II-II, q. 6, a. 1: «Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicitè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10, 15: *Quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorerem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagianii ponebant solum liberum arbitrium hominis (...). Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interiori movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interiori movente per gratiam. Vegeu més textos de sant Tomàs en el mateix sentit a J. ALFARO, op. cit., pp. 515-516.

⁴⁴ *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 1: «In fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio»; *De Verit.*, q. 14, a. 8, ad 9: «Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum». Cf. ALFARO, op. cit., pp. 503-504. Hem traduït el «medium» llatí per «medi» i no per «mitjà», perquè l'objecte formal, tal com el concebeix sant Tomàs, té raó de medi: a *De Verit.*, q. 14, a. 8, ad 4, el compara amb la llum.

⁴⁵ *In Boet. De Trinit.*, Prooem., q. 2, a. 2: «Per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam»; *Sum. theol.*, II-II, q. 5, a. 3, ad 1: «Alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei». Cf. ALFARO, op. cit., pp. 504-505 (en aquest estudi examina especialment el concepte de *lumen fidei* en les pp. 517-542).

⁴⁶ ALFARO, op. cit., p. 779 i nota 357. Cf. ibidem, p. 759, nota 258. Sobre la doctrina de sant Agustí, vegi's AUBERT, op. cit., pp. 21-30.

⁴⁷ Capreolus, defensant la doctrina de sant Tomàs contra Duns Scot, ensenya que la causa pròxima de l'assentiment de la fe és l'hàbit de la fe. La persuasió o la predicació externa és necessària per a determinar el que cal creure i per a proposar-ho a l'enteniment com a objecte material, però no per a causar l'assentiment. L'assentiment a la proposició: «Déu ha revelat la seva Unitat i la seva Trinitat» no és causat per l'assentiment a una altra proposició, sinó que la fe assenteix a aquesta proposició per ella mateixa. És Déu mateix qui, per l'hàbit

Gaietà, Tomàs de Vio⁴⁸, Melcior Cano⁴⁹ i Domènec Báñez⁵⁰.

de la fe, mou la intelligència a assentir a aquesta proposició. *In III Sent.*, d. 24, q. unica, § 2, ad arg. 3 Scoti: «Actus fidei, qui est assensus, dependet quantum ad executionem ab habitu fidei et ab intellectu tanquam a causa proxima. Persuasio vero vel praedicatio exterior requiritur ad determinationem credendorum, et ad proponendum intellectui suum obiectum materiale, puta aliquod complexum, non autem ad causandum assensum» (*Defensiones Theologicae in quattuor libris sententiarum divi ac gloriosi Angelici Doctoris Thomae de Aquino*, t. III [Venetiis, 1514], fol. 98 v); ibidem, § 4, ad arg. 1 Scoti, secundo: «Et cum ulterius quaeritur quomodo assentio huic: Deus revelavit hoc etc. Dicitur quod fides assentit illi propter seipsam, et non propter aliquam aliam propositionem, ex cuius assensu causetur assensus istius: Deus revelavit hoc. Hoc et enim primum credibile: Deus vel veritas prima revelavit quidquid continetur in sacra scriptura et in doctrina ecclesiae. Nec assensus huius propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum» (fol. 98 v).

⁴⁸ *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, n. XI: «In hac adhaesione ad primam veritatem ut revelatricem stat resolutio ultima creditorum: et non ad fidem acquisitam qua credo Ioanni Evangelistae aut Paulo Apostolo aut communitati Ecclesiae. Unde de Abraham scriptum est, *Gen. XV*, 6 et ad *Rom. IV*, 5: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*. Et per oppositum ad Moysen et Aaron dictum est a Deo, *Num. XX*, 12: *Quia non credidistis mihi*, etc.: ut ex hoc sciremus quod ratio fidei in hoc stat ut utamur Deo ut revelante, in quo videtur Moyses defecisse, et non in hoc quod crediderit Deum dixisse falsum. Facit ergo habitus fidei infusae hominem inhaerere Deo ut testificantem tanquam in ratione omnium credendorum» (Ed. Leonina: S. THOMAE AQUINATIS... *Opera omnia*, t. VIII [Romae, 1895], p. 10).

⁴⁹ *De locis theologicis*, lib. II, cap. 8, ad 4: «His vero tribus certis stabilibusque sententiis illa etiam coniuncta est, ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam interioriorem efficientem, hoc est, in Deum moventem ad credendum. Verbi gratia, huic articulo, Deus est trinus, et huic, Ecclesia non potest errare, et caeteris universis doctrinae Christianae principiis assentio per infusam fidem, non quod Ioannes dixerit, aut quivis alius homo, sed quod Deus revelaverit: huic autem Deus revelavit, immediate credo, a Deo motus per instinctum specialem. Itaque ex parte obiecti ratio formalis movens est divina veritas revelans; sed illa tamen non sufficit ad movendum, nisi adsit causa interior, hoc est, Deus etiam movens per gratuitum specialemque concursum» (*Opera*, ed. novissima [Venetiis, 1759], p. 24). I, *eodem loco*, una mica abans, havia dit: «Externae igitur omnes et humanae persuasiones non sunt satis ad credendum, quantumcumque ab hominibus competenter ea, quae sunt fidei, proponantur; sed necessaria est insuper causa interior, hoc est divinum quoddam lumen incitans ad credendum, et oculi quidam interni Dei beneficio ad videndum dati» (p. 23).

⁵⁰ Báñez, comentant la *Summa*, distingeix en el motiu de la fe l'aspecte objectiu i l'aspecte subjectiu o illuminatiu, i dóna preferència a l'element illuminatiu, que és la revelació o testimoni intern de Déu. *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, dubium 1, sexta conclusio: «Si in praedicta ratione formali velimus distinguere aliquid, quod se teneat ex parte rei cognitae, et aliquid ex parte credentis (...) dicendum erit, quod veracitas, seu fidelitas Dei testificantis se tenet ex parte rei, et a revelatione talis se tenet ex parte credentis. Explicatur hoc, et probatur conclusio. Nam testimonium Dei duo importat, et quod sit fidele, et illuminans, ut cognoscatur, ergo ipsa illuminatio passiva est ratio formalis sub qua attingitur obiectum fidei ex parte credentis, fidelitas vero Dei est ratio formalis, per quam attingitur, quae se tenet ex parte rei; ita tamen quod ratio formalis perfecta integre significetur in eo, quod dicimus: fidelitas divina ut

E. G. Mori té un valuós estudi sobre aquests i altres teòlegs⁵¹.

3. Suárez

Amb el jesuïta espanyol Francesc Suárez (1548-1617), la perspectiva convia⁵². Suárez en el seu tractat *De fide theologica*⁵³ ensenya que la raó de creure no és la llum interna, subjectiva, sinó la revelació externa, objectiva. I no es tracta simplement de desplaçar cap a la revelació externa l'accent que la tradició agustino-

subest tali illuminationi est ratio, per quam fides assentit credibilibus (...). Haec nobis est ratio credendi, quod Christus est Deus, quia testimonium Dei intus accepimus, ipsomet Deo illuminante nostras mentes» (*De Fide, Spe, et Charitate* [...] *Scholastica Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris partem* [...] [Romae, 1586], col. 7); ibidem, ad 3; «Divina revelatio dicitur obiectum formale fidei, quia est ratio formalis obiecti ex parte nostra, sub qua ratio formalis quae se tenet ex parte obiecti attingitur a fide (...). Sed pro maiori huius rei intelligentia nota, quod Deus ut revelans causa efficiens est luminis fidei, et ipsius assensus. Non enim aliter revelat nisi effective. At vero lumen ipsum receptum in nobis formaliter illuminat obiectum, quod creditur. Quamvis si idem lumen consideretur, ut est habitus fidei, efficiens causa est assensus» (col. 8). I últimament la fe es resol en la illuminació interior, que procedeix de l'hàbit de la fe, però principalment en l'Esperit Sant, que és la causa eficient de l'hàbit de la fe. Ibidem, dubium 4, ad argumentum (post quintam conclusionem) maxime contra quartam conclusionem: «Quamvis enim ratio credendi sit illuminatio, quae est a lumine sive ab habitu fidei: inde tamen non sequitur, quod ipse habitus, aut lumen habituale in se ipsum resolvatur. Sed solum sequitur (quod nos libenter concedimus) actum credendi resolvi in illuminationem, quae est ab habitu fidei sed principaliter ab Spiritu sancto, a quo pendet habitus in fieri, et conservari, et operari. Unde ad Spiritum sanctum revelantem est ultima resolutio fidei, et actus credendi» (col. 17).

⁵¹ ELIOS GIUSEPPE MORI, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*, con Appendice di fonti manoscritte (Analecta Gregoriana 60) (Romae, 1953). L'autor escriu sobre Francesc de Vitoria: «Il motivo della fede è creduto, e la fede si risolve nell'elemento interiore, Dio che muove soprannaturalmente» (p. 74). Sobre Domènec de Soto diu: «Non basta che le verità da credere siano proposte, è necessario l'elemento interiore divino» (p. 83). Quant a Dídac de Chávez, transcriu el següent text: «Credo quia Deus interius me firmat ad credendum, quando ratio defecerit, et illuminat ut credam per fidem infusam, et non est assignandum aliud medium» (pp. 104, 226). Escriu sobre Bartomeu de Medina: «Motivo della fede è la verità prima rivelante e illuminante, e la rivelazione stessa (...). La risoluzione avviene nel lume della fede, come ha proposto Cano; e il motivo è creduto nell'atto di fede. La prevalenza dell'elemento illuminativo trova già fra i teologi le sue difficoltà» (pp. 118-119). Sobre sant Robert Bellarmino escriu: «Motivo della fede è Dio, verità prima che illumina. Bellarmino dà una importanza vivissima al lume della fede, che non è solo una realtà statica, ma qualcosa di vivo che parla (dicit) nell'uomo. Il motivo della fede è creduto soprannaturalmente, e la fede si risolve nella illuminazione interiore, cioè in Dio che illumina» (p. 150).

⁵² Sobre la prioritat de Gregori de Valencia o de Francesc Suárez en l'ensenyament segons el qual es coneix l'objecte formal de la fe per la revelació externa, vegi's MORI, op. cit., pp. 179-180.

⁵³ FRANCISCUS SUAREZ, *Tractatus de fide theologica, a Opera omnia*, ed. Vivès, t. XII (Parisiis, 1858), pp. 1-596.

tomista carregava en la revelació interna. Es tracta d'eliminar de la raó formal de la fe la llum interna de la fe, reduint la raó formal a la revelació externa de Déu:

Censeo enim lumen fidei, sive sumatur pro habitu, sive pro auxilio, non posse esse obiectum formale fidei, nec complementum eius, et consequenter Deum, ut auxiliantem intellectum ad credendum ex parte potentiae, non pertinere ad obiectum formale, sed tantum ad principalem causam efficientem fidei, ac proinde Deum, ut testificantem, seu revelantem res fidei, esse completum obiectum formale illius⁶⁴.

La raó històrica d'aquest canvi de perspectiva radica en la controvèrsia. Els reformadors del segle XVI prenen la llum interna de la fe o instint de l'Esperit Sant com a criteri per a discernir la veritat o la falsedat d'una doctrina. Suárez reconeix noblement que, almenys en part, la seva posició és polèmica⁶⁵.

Però el pas a la nova visió respon també a una raó doctrinal que assenjala Suárez⁶⁶, i més tard reprendrà el cardenal Joan de Lugo⁶⁷: els que resolen la fe en el «lumen fidei» confonen el motiu de l'acte de fe amb la seva causa eficient, i en la resolució de la fe

⁶⁴ SUÁREZ, *De fide theologica*, disp. III, sect. III, n. 5: ed. Vivès, XII, p. 47.

⁶⁵ Ibidem, n. 9: «Valde errant huius temporis haeretici, qui veram fidem a falsa per internos instinctus distinguunt, et unumquemque volunt esse regulam suae fidei, per internam motionem quam sentit, quod est fere seminarium omnium errorum, cui modus ille dicendi ansam aliquam praebere potest, et ideo cavendus est» (ed. Vivès, XII, p. 49); ibidem, sect. X, *Error haeticorum*: «In primis cavendus est error quorundam haeticorum, quos etiam moderni haetici sequuntur, qui dixerunt unicum rationem et regulam credendi in singulis fidelibus, esse internam revelationem, vel instinctum specialem quem Deus unicuique tribuit; est enim haec aperta haeresis, imo origo omnium haeresum et schismatum, quia si verum esset, non posset esse una fides, sed tot essent quot sunt capita» (p. 90); ibidem, sect. XII, n. 11: «Respondet Cano (...) fideles credere res seu mysteria fidei, quia Deus illa revelavit; quod autem Deus illa revelaverit, immediate credere, quia interius moventur per specialem instinctum divinum, iuxta illud: *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se*. Haec vero responsio, et in modo loquendi vitanda est propter haeticos huius temporis, et in re ipsa non potest satisfacere» (p. 105).

⁶⁶ Ibidem, disp. III, sect. III, n. 9: «Obiectum formale in intellectu est motivum assentiendi; habitus autem aut infusio eius non potest esse motivum assentiendi, sed est causa efficiens assensum, quod longe diversum est: nam principium effectivum assensus est medium, quod vocant incognitum, ut est species, vel virtus potentiae, vel habitus acquisitus; et tale etiam principium est habitus fidei; motivum autem assentiendi esse debet medium cognitum; nam, ut supra probavi, non potest movere intellectum ad assensum, nisi quod ab illo apprehenditur et cognoscitur; ergo habitus vel eius infusio non potest esse motivum, et consequenter nec obiectum formale» (ed. Vivès, XII, pp. 48-49).

⁶⁷ IOANNES DE LUGO, *Tractatus de virtute fidei divinae*, disp. I, sect. II, n. 6: «Sententia illa [docens assensum fidei divinae debere resolvi in lumen ipsius

no es demana quina és la causa eficient de l'acte, sinó quin és l'últim motiu objectiu que mou l'enteniment a creure allò que no és evident.

4. *Henri Vignon*

Henri Vignon no redueix l'objecte formal de la fe ni a la revelació interna o *lumen fidei* (com els tomistes, fins a mitjan segle XVI^è) ni a la revelació externa (com Suárez i la teologia posterior). Henri Vignon subratlla que l'autoritat de Déu que revela és alhora testimoni intern i testimoni extern:

Testimonium divinum sub *interno* gratiae Christi testimonio supernaturali (ut «quo» vel «sub quo») formaliter attingitur, quale ab *externo* Christi in Ecclesia testimonio supernaturali (ut «quod») explicite proponitur ⁵⁸.

Tant la revelació externa («Déu ningú no l'ha vist mai, un unigènit Déu que està al si del Pare, ell és qui l'ha revelat», Io 1, 18) com l'atracció del Pare o revelació interna («ningú no pot venir a mi, si el Pare que m'ha enviat no l'atreu», Io 6, 44) ⁵⁹ són elements del testimoni diví.

Aquests dos elements del testimoni diví (extern i intern) tenen, però, el seu paper propi en l'acte de fe:

El testimoni extern és objectiu. I l'objecte mou atraient.

El testimoni intern illumina, inspira. En un mot, mou inclinant cap a l'objecte.

Per això el motiu objectiu pròpiament dit de la fe és constituït pel testimoni extern, i el testimoni intern és la llum amb la qual («quo» vel «sub quo») es capta el testimoni extern. Henri Vignon ho precisa amb dues frases concises:

fidei, quo Deus illuminat mentem nostram ut credamus] facile impugnatur, et merito ab omnibus reiicitur, quia confundit resolutionem fidei in motiva, cum resolutione in causas efficientes. Certum enim est habitum infusum, vel eo deficiente, aliquid supplens eius efficientiam esse causam, cur eliciamus assensum supernaturalem. Nos tamen nunc non quaerimus, quae sint causae utcumque actus fidei, sed quod sit obiectum seu motivum formale, quod ex parte obiecti movet ad credendum quod non videmus» (ed. Vivès, t. I [Parisis, 1868], p. 4).

⁵⁸ *De analysi fidei*, fol. 11, n. 102.

⁵⁹ Recordi's també el text de Mt 16, 17: «Ets benaurat, Simó, fill de Jonàs, perquè no t'ho ha revelat carn i sang, sinó el meu Pare del cel». Suárez cita aquest text parlant de la revelació objectiva (*De fide*, disp. III, sect. X, n. 10: ed. Vivès, t. XII, p. 94. Vegi's el text de Suárez a la nota 73).

Interna fidei gratia *obiectivum* quidem procurat effectum⁶⁰.
Solum externum testimonium constituit *obiectivum* proprie dictum⁶¹.

Aquestes expressions ens recorden unes paraules de Báñez:

Testimonium Dei duo importat, et quod sit fidele, et illuminans, ut cognoscatur, ergo ipsa illuminatio passiva est ratio formalis sub qua attingitur obiectum fidei ex parte credentis, fidelitas vero Dei est ratio formalis, per quam attingitur, quae se tenet ex parte rei; ita tamen quod ratio formalis perfecta integre significetur in eo, quod dicimus: fidelitas videtur ut subest tali illuminationi est ratio, per quam fides assentit credibilibus⁶².

Només que Báñez resol últimament la fe en la il·luminació interna⁶³.

La distinció entre testimoni intern i testimoni extern pot portar fàcilment a contraposar-los. La intenció del P. Vignon no és pas aquesta. No es tracta de separar, sinó més aviat d'unir. Per ell en la revelació el testimoni extern i el testimoni intern actuen com una sola cosa:

Testimonium divinum, ut externum simul atque internum, duplici illo suo testimonio per modum unius sese attestatur tanquam verum⁶⁴.

El testimoni diví extern és una gràcia externa i el testimoni intern, una gràcia interna. I gràcia externa i gràcia interna no són els dos membres d'una divisió de la gràcia, sinó simplement dos aspectes de l'única gràcia⁶⁵.

⁶⁰ *De analysi fidei*, fol. 11, n. 103.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, dubium 1, sexta conclusio. Vegi's la nota 50.

⁶³ *Ibidem*, sexta conclusio et ad 3; dubium 4, quarta conclusio. Vegin-se els textos a les notes 50 i 71.

⁶⁴ *De analysi fidei*, fol. 16, n. 144.

⁶⁵ Henri Bouillard subratlla encara més la correlació entre revelació externa i gràcia interna. A *Logique de la foi* (París, 1964), p. 19, escriu: «...c'est l'instinctus interior Dei invitantis. Mais on entend parfois la chose de façon trop imaginative. On s'exprime comme s'il y avait en face de l'homme une révélation indépendante de toute perception; pour la discerner et y adhérer, l'homme recevrait de Dieu une lumière surnaturelle qui lui permettrait de la voir et une motion surnaturelle qui le pousserait ou l'attirerait vers elle. En réalité, il n'y a de révélation objective que saisie par des sujets; et la lumière divine dans l'âme n'est autre que celle de la révélation reçue. La Parole que Dieu prononce en Jésus-Christ devient, par l'Esprit-Saint, intérieure au croyant. Et la lumière de foi est cette Parole même, en tant que présente au croyant».

B. EL TESTIMONI DIVÍ ÉS ALHORA CREAT I INCREAT

Abans d'entrar en l'estudi del testimoni diví com a creat i increat, una advertència: convé no confondre testimoni increat amb testimoni intern, ni testimoni creat amb testimoni extern.

Intern i extern es diu en relació a l'home. És extern a l'home el que li arriba a través dels sentits; el que d'alguna manera li esdevé audible, visible o tangible. Li és intern el que l'afecta sense passar pels sentits.

Increat i creat es diu en relació a Déu. Solament Déu és increat. Tot el que és distint de Déu és creat.

El testimoni increat és Déu mateix, Veritat primera, i és l'acte increat de Déu que constitueix la revelació activa.

El testimoni creat és la manifestació del testimoni increat en l'obra de Jesucrist i és la llum interna de la fe.

Tenint en compte aquesta precisió terminològica, serà bo de considerar la preponderància que els diversos corrents teològics han donat al testimoni increat o al testimoni creat.

1. *Escola tomista*

Per sant Tomàs, la fe no recolza en cap realitat creada ni en arguments que provinguin del raonament humà, sinó que recolza en la mateixa Veritat primera, a la qual l'home s'adhereix immediatament per la llum o hàbit de la fe, infús per Déu. I la Veritat primera, a la qual l'home s'adhereix per si mateixa, és el medi de l'assentiment a totes les veritats revelades per Déu ⁶⁶. Les realitats creades, com els miracles o la persuasió humana, són causes, però insuficients, de l'assentiment de la fe. L'única causa suficient de l'assentiment de la fe és Déu, que mou a creure per la gràcia ⁶⁷.

El cardenal Gaietà, comentant sant Tomàs, ensenya que en la fe cal distingir l'assentiment a les veritats revelades de llur proposició i explicació. L'assentiment depèn únicament de Déu, que n'és la causa (increada) com a agent, com a objecte, com a fi i com a regla ⁶⁸. En canvi, quant a la proposició i explicació de les veritats

⁶⁶ *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 1.; q. 5, a. 3, ad 1; *De Verit.*, q. 14, a. 8, ad 9; *In Boet. De Trinit.*, Prooem., q. 2, a. 2. Vegin-se els textos a les notes 44 i 45.

⁶⁷ *Sum. theol.*, II-II, q. 6, a. 1. Vegin's el text a la nota 43.

⁶⁸ THOMAS DE VIO, *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, n. X: «In quantum fides potest dependere a causa creata, intantum potest habere aliquam regulam crea-

revelades, Déu ha establert una regla creada, que és l'autoritat de l'Església, la qual és una condició que modifica l'objecte formal de la fe dels cristians⁶⁹. L'interpretació d'aquestes últimes paraules del cardenal Gaietà resta obscura⁷⁰.

tam. Constat autem quod, cum ad fidem concurrant duo, ut infra patet, scilicet assensus et propositio atque explicatio credendorum, fides ex parte assensus a solo Deo dependet ut agente, obiecto, fine et regula. Ex parte autem propositionis credendorum potest dependere ab angelis et hominibus, mediantibus quibus Deus proponit haec vel illa esse credenda: ex hac enim parte *fides ex auditu est verbi Dei*, ut dicitur *ad Rom.* X, 17. Et propterea quoad proponendum et explicandum credenda, ne possit accidere error, providit Spiritus Sanctus de infallibili regula creata, sensu scilicet et doctrina Ecclesiae: ita quod auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda. Unde, duabus concurrentibus ad fidem infallibilibus regulis, scilicet revelatione divina et auctoritate Ecclesiae, inter eas tanta est differentia quod revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei, auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei: quoniam fidei actus coniungitur obiecto materiali, idest creditis, per hoc medium, quia Deus dixit seu revelavit; et ipse habitus fidei inclinatur mentem ad assentiendum propositis propterea quia Deus sic revelavit; sed quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu, sint revelata, quia Ecclesia sic tradit credimus. Et rursus revelatio divina est infallibilis regula per se conveniens fidei: sensus autem Ecclesiae per accidens convenit fidei, ex parte idest nostri quibus haec proponuntur» (ed. Leonina, t. VIII, pp. 9-10); *ibidem*, n. XI: «Proprium fidelium, est ut utamur Deo ut revelatore articulo fidei, ita quod actus fidei inhaereat Deo ut revelanti articulos fidei. Et hoc intendimus cum dicimus quod veritas prima est obiectum formale fidei. Et hoc significatur per *credere Deo*. Et in hoc privati lumine fidei fatentur se dissentire, dum dicunt quod ipsi parati sunt credere Deo si ipse dicat aliquid; sed quod Deus dicat vel dixerit articulos fidei, etc., hoc non credunt. Et sic ipsi, licet credant Deum esse primam et summam veritatem, non utuntur ipsa prima veritate ut revelatrice eorum quae fide tenemus; et propterea sunt infideles. Et ex hoc manifestum fit quod diximus, quod scilicet in hac adhaesione ad primam veritatem ut revelatricem stat resolutio ultima creditorum: et non ad fidem acquisitam qua credo Ioanni Evangelistae aut Paulo Apostolo aut communitati Ecclesiae (...). Facit ergo habitus fidei infusae hominem inhaerere Deo ut testificanti tanquam in ratione omnium credendorum: iuxta illud I Ioan. V, 10: *Qui credit in Filium Dei habet testimonium Dei in se*» (p. 10).

⁶⁹ Vegi's el primer text de la nota anterior i, a més, *ibidem*, q. 5, a. 3, n. I: «Est siquidem Ecclesia regula in proponendo et in explicando credenda, divinam veritatem revelatricem modificans quoad hoc, saltem nobis. Et propterea recedens a conditione modificante rationem formalem, scilicet veritatem divinam revelatricem, recedit a ratione formali obiecti fidei. Et sic non solum recedit a ratione formali obiecti fidei recedens a regula Ecclesiae propterea quia recedit ab uno articulo revelato, ut superius diximus: sed etiam quia recedit a conditione seu modo rationis formalis obiecti respectu nostri. Et hoc plano sensui litterae respondet. Nam ponit veritatem primam in Scripturis et doctrina Ecclesiae rationem formalem fidei: veritatem primam quidem ut ipsam rationem credendi; manifestationem autem Scripturae et Ecclesiae ut conditionem qua veritas prima proponit et explicat seipsam et alia credenda. Huiusmodi autem condiciones, licet respectu fidei simpliciter non sint de integritate formalis obiecti fidei (ut patet de fide primi hominis, si in aeternum fuisset solus, et de fide angelorum in sua via), sunt tamen de integritate obiecti formalis fidei nostrae» (p. 58).

⁷⁰ Cf. MORI, *op. cit.*, pp. 28-29; ВІСЕНТЕ РУСКОЛ, *Testimonio de la Iglesia y motivo de la fe* (Madrid, 1968), pp. 93-99.

Per Báñez, la fe, quant a la proposició i explicació de les veritats, es resol en el testimoni de l'Església (causa creada), però l'assentiment de la fe es resol en últim terme en l'Esperit Sant (causa increada) que inclina a creure ⁷¹.

2. Suárez

Francesc Suárez afirma amb els tomistes que l'últim motiu de la fe és increat, és Déu mateix, Veritat primera, que dona testimoni. Però recordi's el canvi de perspectiva respecte als teòlegs anteriors, car considera que l'objecte formal de la fe és la revelació externa i no el testimoni intern de Déu. I aquest canvi de perspectiva el porta a valorar la revelació passiva o testimoni creat com a instrument del testimoni increat de Déu. Quan es pregunta si l'Església entra en el motiu de la fe, ho descarta categòricament ⁷². I en provar que no forma part del motiu de la fe, ni considerada en la seva autoritat divina, proposa el següent argument:

Ultima resolutio actionis non fit in instrumentum motum a principali agente, sed in ipsum principale agens.

I il·lustra l'argument amb l'exemple de la revelació de Jesucrist:

Christus ipse, ut homo, in Patrem retulit suam doctrinam, Ioan. duodecimo: *Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me; et alibi: Doctrina mea, non est mea* ⁷³.

Mentre sant Tomàs valora les causes externes o creades de la fe com a causes de la proposició de les veritats, o com a causes de l'assentiment, però insuficients, contraposant-les a la causa increa-

⁷¹ *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, dubium 4, tertia conclusio: «Testimonium Ecclesiae quatenus a Spiritu sancto regitur et quatenus est unus ex articulis fidei credere sanctam Ecclesiam et catholicam, est illud, in quod tandem resolvitur fides nostra quantum ad distinctionem, et explicationem credendorum» (*De fide, Spe, et Charitate*... [Romae, 1586], col. 15); ibidem, quarta conclusio: «Ecclesiam esse regulam infallibilem proponendi et explicandi veritates fidei non potest reduci ad auctoritatem ipsius Ecclesiae. Hoc enim esset idem per idem confirmare: sed necesse est reducere hunc assensum ad testimonium Spiritus sancti inclinantis per lumen fidei ad hoc credibile, Ecclesia non potest errare» (col. 16).

⁷² SUÁREZ, *De fide*, disp. III, sect. X, n. 8: «Assero Ecclesiae propositionem seu regulam non spectare ad obiectum formale fidei, sed ad peculiarem modum applicationis eius» (ed. Vivès, t. XII, p. 93).

⁷³ Ibidem, n. 10: ed. Vivès, t. XII, p. 94. Heus aquí el context: «Considerando autem Ecclesiam, ut ab Spiritu Sancto regitur, sic placet distinctio Caietani

da que és Déu que mou a creure, Suárez valora les causes creades i les subordina a la revelació externa increada, com l'instrument està subordinat a la causa principal. S'ha fet un pas, precisant el paper de les causes creades de la fe. Però la valoració de l'element creat en el motiu de la fe és més palesa encara a Joan de Lugo.

3. De Lugo

Cal situar la doctrina del cardenal Joan de Lugo (1583-1660) en el seu context històric. Si no, es correria el risc de cometre un anacronisme en el judici que se'n fes. De Lugo ensenya en ple segle XVII^è, el segle de René Descartes († 1650) i de Baruch Spinoza († 1677). El racionalisme s'imposa a tota Europa. I De Lugo, fidel als signes dels temps, es proposa la tasca de presentar «racionalment» l'acte de fe. Tasca difícil. Adhuc, impossible. Però esforç lloable. I dirà als creients del segle XVII^è: la vostra fe és la conclusió d'un sillogisme:

La revelació divina no pot ésser falsa.
Déu ha revelat que el Verb es va fer home.
Doncs, el Verb es va fer home ⁷⁴.

in a. 1, de ultima resolutione fidei secundum se, vel quoad nos. Nam absolute, et secundum se, non potest fieri ultima resolutio in Ecclesiam, sicut ultima resolutio actionis non fit in instrumentum motum a principali agente, sed in ipsum principale agens; et ita Scriptura semper facit ultimam resolutionem in Deum, dum ait fideles credere Deo, et suscipere verbum fidei, *ut vere est verbum Dei*; et Christus ipse, ut homo, in Patrem retulit suam doctrinam, Ioan. duodecimo: *Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me*; et alibi: *Doctrina mea, non est mea*; et Matt. 11: *Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in Caelis, cum tamen ipse docuisset*; multo ergo magis id dicendum est de Ecclesia, quod Apostoli significarunt, quando Actor. decimo quinto dixerunt: *Visum est Spiritui Sancto, et nobis*.

⁷⁴ I. DE LUGO, *De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. VI, n. 77: «Si bene attendamus, assensus fidei fit per hunc discursum sive formalem, sive virtualem, de quo infra: Revelatio divina fallere non potest; Deus autem revelavit Verbum esse hominem; ergo Verbum est homo: quae omnia unico actu possunt attingi si dicas: Verbum est homo, quia Deus revelavit, et revelatio Dei infallibilis est» (ed. Vivès, t. I, p. 29).

Convé observar que De Lugo no és pas el primer que considera la fe com un procés sillogístic. Joan Duns Scot concebia sillogísticament la fe adquirida (Cf. ПУСНОЛ, *Testimonio de la Iglesia y motivo de la fe*, p. 54); també Guillem Durand (ПУСНОЛ, op. cit., p. 62). El mateix Suárez ensenya que, encara que l'acte de fe sigui simple, inclou un raonament virtual: «Licet ille actus [fidei] videatur simplex, in illo includitur virtualis discursus» (*De fide*, disp. III, sect. XII, n. 10: ed. Vivès, t. XII, p. 104). Aquesta afirmació *per transennam* és contradictòria, però, en el mateix Suárez per una asserció categòrica: «Assero (...) omnem assensum fidei esse ita simplicem, ut per se non fundetur in discursu» (Ibidem, disp. VI, sect. IV, n. 5, p. 176).

Els motius últims de la fe són les dues premisses del sillogisme: la infal·libilitat divina (*Deus est prima veritas*) i la revelació (*Deus ita dixit*)⁷⁵.

La infal·libilitat divina és un motiu últim de l'acte de fe perquè és una d'aquelles primeres veritats que reclamen *evidentment* i *immediatament* l'assentiment de la intel·ligència (almenys quan es proposa en forma condicional: «si Déu parla diu la veritat», «si Déu existeix és veraç»). No és necessari cap raonament. Solament és necessari, en ordre a assentir, considerar qui és Déu i què és la infal·libilitat. La possibilitat d'error o d'engany repugna a l'essència de Déu. Ara bé, aquest assentiment, sota l'influx de l'hàbit de la fe, esdevé encara més cert i més ferm⁷⁶.

Però i el fet de la revelació? Es coneix també immediatament? De Lugo ha de dir que sí. Altrament la fe no es resoldria en últim terme en el testimoni diví, sinó en el darrer mitjà que conduiria al coneixement del testimoni diví. I per dir que el fet de la revelació es coneix immediatament enginya una argumentació llarga i un xic artificiosa. A primer cop d'ull sembla un recurs de la mateixa categoria que el que emprà Descartes per passar de la «res cogitans» a la «res extensa». Però a tres segles de distància es descobreix que el punt racionalment dèbil del pensament del cardenal De Lugo és el que conté una veritable aportació positiva. S'intentarà de seguir-lo:

Pel cardenal De Lugo l'assentiment al fet de la revelació és *immediat*. No és, però, evident, encara que és *cert*⁷⁷. Il·lustra aquesta tesi amb l'exemple de la fe humana, on és possible el coneixement obscur i immediat d'un testimoniatge. Quan un llegeix les lletres d'un amic seu, comunicant-li la mort d'un altre amic, coneix immediatament que el que li escriu li està donant la trista nova,

⁷⁵ I. DE LUGO, *De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. VI, n. 77: «Revelatio divina fallere non potest; Deus autem revelavit Verbum esse hominem (...). Ecce utrumque principium formale proximum, cui formaliter, vel virtualiter innititur fidei assensus» (ed. Vivès, t. I, p. 29); *ibidem*, sect. VII, n. 114: «Diximus, duplicem esse rationem formalem partialem cui ultimo fides innititur scilicet, *Deus est prima veritas*, et *Deus ita dixit*» (p. 42).

⁷⁶ *Ibidem*, sect. VI, nn. 78-113; ed. Vivès, t. I, pp. 29-42.

⁷⁷ *Ibidem*, sect. VII, n. 116: «Dicere possumus, assensum illum, quo credimus Deum hoc revelasse, esse immediatum et ex apprehensione terminorum, sicut solent esse assensus primorum principiorum: non tamen esse assensum evidentem, sed obscurum, licet certum et supernaturalem, elicatumque ab habitu fidei, tanquam primum etiam principium eiusdem fidei» (ed. Vivès, t. I, p. 43).

i, amb tot, no ho coneix clarament, puix pot dubtar de si realment l'escrit és del seu amic. Examinant amb detenció la lletra pot voluntàriament i prudentment assentir que és realment el seu amic qui li escriu. Aquest assentiment, encara que obscur, serà immediat.

Així esdevé en la fe divina. Déu pot parlar clarament a l'home (revelació immediata). L'assentiment és aleshores immediat i evident. Però ordinàriament no ho fa pas així, sinó que li parla mitjançant aquells que li proposen els misteris revelats (sacerdots, pares, mestres . . .) o obrant prodigis. Els miracles, els màrtirs, els predicadors, els pares, els mestres, els llibres . . . són boques per les quals Déu ensenya a l'home. El que li arriba és la veu d'un Déu que parla de moltes maneres i mitjançant moltes creatures (revelació mediata) ⁷⁸. Però això no desvirtua aquesta veu de Déu. S'està

⁷⁸ Ibidem, n. 118: «Videndum ergo est, quomodo se habeat fides humana in ordine ad testimonium hominis credendum, an, scilicet, resolvamus illud in aliud motivum, an vero sistamus in illo. Quando, v. g. credo Petro testanti Paulum obiisse, an tunc assensus, quo iudico, Petrum id testari, sit immediatus, an mediatum propter aliquod aliud motivum. Et quidem negari non potest, plerumque esse essentium immediatum, et saepe evidentem, aliquando obscurum et inevidentem. Quando enim audio eius vocem clare, quam aliunde optime agnosco, videtur esse assensus evidens evidentiā physica, quo iudico Petrum loqui: aliquando vero est minus clarus, ut si audiam vocem Petri distantis, vel videam scripturam ipsius; possum enim in utroque casu formidare, an vere sit vox, vel scriptura Petri: video tamen tanta proportionem et similitudinem cum voce et scriptura Petri, ut licet non habeam claritatem et evidentiā, probabilissime tamen possim assentire, quod haec sit vox, vel scriptura Petri. Similiter ergo vox Dei loquentis potest aliquando clare et evidenter audiri; et tunc assensus ille esset immediatus et evidens de locutione Dei. Plerumque tamen non ita clare auditur, sed obscure, praesertim quando Deus loquitur per nuntios vel ministros, et tunc quidem licet obscure et inevidenter, possumus tamen immediate credere illam esse vocem, seu nuntium, aut scripturam Dei» (p. 44); ibidem, n. 122: «Adverte, revelationem Dei aliam esse immediatam, qua Deus immediate aliquid revelat, aliam esse mediatam, seu notitiam quae ad nos venit ex revelatione immediata aliis facta (. . .). Et licet Deus non loquatur nobis immediate, loquitur tamen aliquo modo per os illorum, qui mysteria sibi revelata proponunt (. . .). Loquitur autem, sicut expedit Deum loqui cum hominibus percipientibus obiecta per sensus materiales, nimirum taliter proponendo mysteria, talia miracula operando, ut non solum auribus, sed visu etiam percipiamus vocem Dei loquentis nobiscum. Ideo enim Paulus *ad Hebr.* II, 4, miracula dixit esse quandam Dei locutionem (. . .). Sive hanc velis appellare vocem, sive melius litteras, vel nutus, quibus nobis suos conceptus exprimit: quare sicut, quando lego epistolam amici, immediate ex visione Scripturae quam cognosco, iudico amicum meum loqui, et licet aliquando formidarem, an esset scriptura eius; adhuc possem probabiliter id iudicare per assensum immediate ortum ex apprehensione illorum characterum, quae probabiliter ostendit esse characteres mei amici: sic etiam considerans miracula et signa, quibus Deus mihi loquitur, licet non videam clare esse litteras, vel vocem Dei, apparet tamen id obscure, <sed> [edició: se] immediate, et cum tanta proportione, ut prudenter impetret voluntas eum assensum immediatum elici absque ulla formidine» (pp. 45-46);

en contacte directe amb la paraula de Déu. Es pot assentir immediatament a la proposició *Deus ita dixit*, Déu ha revelat això. Aquest assentiment és sobrenatural perquè es realitza sota l'influx de l'hàbit de la fe ⁷⁹.

Pel cardenal De Lugo les causes creades, els signes de la revelació de Jesucrist, manifesten el testimoni increat de Déu, que esdevé en ells visible, audible, tangible. No es tracta d'inferir sil·lògísticament per mitjà dels signes el fet de la revelació cristiana. Es tracta de llegir simplement en aquests signes la revelació que Déu fa. I com que la veu de Déu (*Deus ita dixit*) no es percep de forma evident, els signes únicament mostren el fet de la revelació com a digne de crèdit.

4. *Henri Vignon*

Henri Vignon ensenya que el testimoni diví és alhora increat i creat. El fidel no creu únicament pel testimoni increat de Déu; creu també pel testimoni creat de Jesucrist, tal com el proposa l'Església.

És que el testimoniatge del Pare (testimoniatge increat) es manifesta en el testimoniatge creat de Jesucrist. I el testimoniatge de Jesucrist es manifesta en el de la seva Església.

I precisament la gràcia de la fe fa llegir en el testimoniatge creat de Crist en l'Església el testimoniatge increat de Déu, en el qual, com a últim motiu, recolza la fe:

ibidem, n. 125: «Sicut miracula, et martyria, etc., fuerunt aliquo modo voces et nutus Dei, quibus loquebatur videntibus illa signa, et martyria, etc., sic mihi parentes, magistri, libri, et tota haec notitia de illis omnibus, quae ad me immediate pervenit, est aliquo modo os Dei per quod mihi mediate et aliquo modo loqui dignatus est; (...) habet enim, ut praedixi, Deus multiplex os, et multifariam loquitur; huic hoc modo, et huic alio modo: uterque autem potest sine discursu ex apprehensione illius modi, quo sibi proponuntur mysteria fidei, iudicare illam esse Dei doctrinam, seu illa sibi proponi ex parte Dei, qui eam aliquando revelavit» (pp. 46-47).

⁷⁹ Ibidem, n. 116: «Habitus fidei elicit tres assensus distinctos realiter, vel virtualiter omnino diversos. Primus est assensus immediatus aliquando evidens, quo iudicat Deum esse primam veritatem (...). Secundus est assensus etiam immediatus semper obscurus, sed certus, quo iudicat, Deum revelasse Trinitatem, v. g. (...). Tertius denique est, quo iudicat Deum esse trinum, qui est obscurus et mediatus, nempe innitens aliis duobus: et hic tertius appellatur potissimum actus fidei, licet etiam secundus sit actus credendi, et ad quem potissimum indigemus ipsa pia affectione, nam si semel credimus Deum revelasse hoc vel illud mysterium, facile erit credere ipsum mysterium» (p. 43).

Sub interna fidei gratia, in supernaturali Christi in Ecclesia testimonio creato, et ipsa supernaturalis attingitur Auctoritas increata Testimonii increati⁸⁰.

Així, segons el P. Vignon, el testimoni creat de Crist en l'Església és una veritable causa de l'assentiment de la fe. Però no és pas el motiu últim de la fe. Es tracta d'una causa instrumental, subordinada al testimoni increat de Déu, el qual, tot sol, constitueix el motiu últim de l'assentiment de la fe⁸¹.

D'aquesta manera Vignon manté la doctrina tomista, segons la qual el motiu últim de la fe és increat. I a la vegada, inspirant-se en Suárez i en De Lugo, precisa el paper de les causes creades de la fe. Recordi's que sant Tomàs el deixava en la imprecisió, limitant-se a dir que és necessària (*requiritur*) la proposició de la doctrina, i que ni el miracle ni la persuasió no són causa suficient (*sufficiens causa*) de l'assentiment de la fe.

C. EL TESTIMONI DIVÍ ÉS ALHORA VERITABLE I BO

Avui tots els teòlegs estan d'acord que l'acte de fe és abans de tot (*formaliter*) un acte de la intel·ligència que assenteix fermament a unes proposicions que té com a veritables. I tots admeten que l'assentiment de la fe és determinat per la voluntat:

Theologi omnes hodie docent fidem supernaturalem assensum intellectualem formaliter constituere, libero consensu voluntatis imperatum⁸².

Però el problema que aquí interessa considerar no radica en aquesta doctrina comuna. És una qüestió més particular: el creient ¿s'adhereix al testimoni diví, motiu de la fe, considerant-lo primàriament com a veritable, com a bo, o com a veritable i bo alhora? Escriu Vignon:

⁸⁰ *De analysi fidei*, fol. 11, n. 106.

⁸¹ *Ibidem*, fol. 17, n. 150: «Testimonium divinum (...) duplici suo testimonio per modum unius seipsum attestatur, creato simul atque Increato; at ita tamen ut increatum ipsius Dei Testimonium — etsi per creatum Christi in Ecclesia testimonium sese attestetur, tanquam per intrinsecam fidei causam subordinatam et instrumentalem — per Seipsum tamen primario et ultimatim seu proprio increato Testimonio Seipsum active revelat, tanquam unico fidei Motivo ultimo proprie dicto».

⁸² *Ibidem*, fol. 7, n. 65.

Attamen [theologi], ad ipsum fidei assensum *ultimatim* explicandum, divinum testimonium (cui libere assentitur) tandem respicere solent: aut imprimis tanquam *verum*, aut imprimis tanquam *bonum*, aut tanquam *verum simul atque bonum*, i. e. *bonum verum*. Ideoque potiores partes tribuunt aut *cognitioni*, aut *affectui*, aut *cognitioni affectivae*⁸³.

És convenient d'estudiar el testimoni diví en dos moments de la gràcia de la fe. En el moment (almenys lògicament anterior) de la credibilitat i en el moment ple de la fe⁸⁴. I abans d'estudiar la doctrina del P. Vignon serà bo de considerar el pensament de sant Tomàs i la posició que prenen Francesc Suárez i Joan de Lugo.

1. Sant Tomàs

Sant Tomàs ensenya que la fe és un acte d'adhesió intel·lectual per determini de la voluntat:

Actus autem fidei est credere, qui (...) actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum⁸⁵.

Però s'adona clarament de la dificultat que sorgeix quan s'intenta conciliar l'assentiment intel·lectual ferm amb el consentiment voluntari lliure:

Ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum (...) non est ei iam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere⁸⁶.

Davant d'aquesta dificultat sant Tomàs manté els dos extrems antinòmics — la manca d'evidència intel·lectual, que salva la llibertat del consentiment, i la motivació de la decisió de creure, que salva la fermesa de l'assentiment intel·lectual — i a més subratlla el paper de la gràcia interior, que explica que l'assentiment sigui alhora lliure i cert⁸⁷.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem, fol. 7, n. 66.

⁸⁵ *Sum. theol.*, II-II, q. 4, a. 1. Cf. ibidem, q. 2, a. 1, ad 3; a. 2; a. 9.

⁸⁶ *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 9, arg. 3.

⁸⁷ Ibidem, ad 3.

Quant a l'afirmació dels extrems antinòmics, cal recordar la doctrina constant del sant: el motiu de creure és suficient per a la voluntat, però no ho és per a la intelligència⁸⁸. Però, quin és aquest motiu?

Sembla que la resposta de sant Tomàs s'orienta en una doble direcció. D'una banda, diu que la voluntat determina l'adhesió de la fe per un motiu d'ordre intel·lectual: la revelació, la infal·libilitat de la Veritat primera⁸⁹, l'autoritat de la doctrina divina confirmada pels miracles⁹⁰. D'altra banda, ensenya que la voluntat determina l'assentiment de la fe per un mòbil afectiu: la promesa de la vida eterna feta al creient⁹¹. Potser els dos vessants — intel·lectual i afectiu — del motiu que determina la voluntat a creure es podrien compaginar en una fórmula sintètica del

⁸⁸ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, q1a 1, ad 2: «Fides autem habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens» (ed. Moos, t. III [Parisiis, 1956], p. 732); *De Verit.*, q. 14, a. 1: «Quandoque vero intellectus (...) determinatur (...) per voluntatem (...) et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire»; *C. Gent.*, lib. III, cap. 40: «In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus». Vegi's també *Super Epistolam ad Hebraeos lectura* (11, 1), cap. 11, lect. 1: ed. CAI, n. 558; *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 4.

⁸⁹ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q1a 2: «Ratio enim quare voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt, est quia Deus ea dicit; sicut homo in his quae non videt, credit testimonio alicuius boni viri qui videt quae ipse non videt» (ed. Moos, t. III, p. 727); *ibidem*, q1a 3: «In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima sive Deus cui creditur, quae habet maiorem firmitatem quam lumen intellectus humani in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana secundum quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum quibus assentitur» (pp. 728-729); *ibidem*, a. 4, q1a 1, ad 2: «Ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, est ipsa veritas prima quae est infallibilis» (p. 737); *In Hebr.* (11, 1), cap. 11, lect. 1: «Hanc autem electionem facit divina auctoritas, per quam electionem determinatur intellectus, ut firmiter inhaereat his quae sunt fidei, et eis certissime assentiat» (ed. CAI, n. 558).

⁹⁰ *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 9, ad 3: «Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae».

⁹¹ *De Verit.*, q. 14, a. 1: «Movemur ad credendum dictis, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio moveatur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum»; *ibidem*, a. 2, ad 10: «Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi».

mateix sant Tomàs: «*veritas prima non visa, sed sperata*», la Veritat primera no vista, sinó esperada⁹².

Però fins aquí el problema resta encara sense solució, perquè ¿d'on li ve al creient de conèixer la infal·libilitat de la Veritat primera, de saber que la fe porta a la vida eterna? No li pot venir sinó d'una percepció intel·lectual, de la mateixa fe incipient. I aquí s'arriba a un punt mort, que solament es pot superar acudint a la doctrina de la interdependència entre la intel·ligència i la voluntat, i considerant el paper de la gràcia interior de la fe.

La voluntat depèn de la intel·ligència quant a l'especificació dels actes, però la voluntat té prioritat sobre la intel·ligència quant a l'exercici⁹³. Ara bé, aquest procés de dependència recíproca ha de partir de l'apetit natural de la intel·ligència vers la veritat⁹⁴.

Doncs bé, la gràcia de la fe afecta la inclinació natural de la intel·ligència a la veritat, elevant-la vers la Veritat primera en si mateixa. Però en aquesta afinitat sobrenatural de la intel·ligència vers la Veritat primera, la Veritat primera no es mostra amb evidència, sinó que és percebuda com a Fi al que cal tendir. I aquesta percepció desvetlla en la voluntat elevada per la gràcia el desig del Bé suprem. És aleshores quan la voluntat pot determinar lliurement l'assentiment de la fe, plenament lliure perquè l'objecte no és vist — la intel·ligència és captivada per la voluntat⁹⁵ —, i total-

⁹² *In Hebr.* (11, 1), cap. 11, lect. 1: ed. CAI, n. 553.

R. Aubert escriu sobre aquest punt: «Le P. Chenu marque très bien l'équilibre de l'explication thomiste de l'acte de foi: «Son mobile déterminant sera le désir de la vie éternelle encore absente, et son motif formel l'autorité de Celui qui nous renseigne sur ces Biens mystérieux» (*La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*, p. 180). Tout au plus peut-on peut-être trouver que S. Thomas, qui envisage tantôt l'un tantôt l'autre de ces points de vue, n'a pas toujours marqué lui-même avec suffisamment de précision leur coexistence et leur agencement réciproque» (*Le problème de l'acte de foi*, p. 58, nota 32).

⁹³ *De Verit.*, q. 22, a. 12; *C. Gent.*, lib. III, cap. 26; *Sum. theol.*, I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1; *In Hebr.* (11, 1), cap. 11, lect. 1: ed. CAI, n. 554; *De Malo*, q. 6.

⁹⁴ *De Verit.*, q. 22, a. 12, ad 2: «Non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum»; *Sum. theol.*, I, q. 82, a. 4, ad 3: «Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedat motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus».

⁹⁵ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q1a 1: «*Fides captivare dicitur intellectum, in quantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis*» (ed. Moos, t. III, p. 725); *De Verit.*, q. 14, a. 1: «*Intellectus creditis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. II Corinth., X, 5: In captivitatem redigentes omnem intellectum;*

ment ferm perquè la gràcia de la fe capacita la intel·ligència en ordre a assentir a la Veritat primera per si mateixa, obeint els designis de la voluntat⁹⁶, i la Veritat primera és infal·lible⁹⁷.

Segons sant Tomàs, per tant, ja en el primer moment lògic de la fe (el de la credibilitat) hi ha una afinitat o connaturalitat, fruit de la gràcia de Déu, a la Veritat primera i Fi últim⁹⁸. I en el moment ple de la fe, l'acte d'assentiment ferm a la Veritat primera és formalment intel·lectual, però és un acte determinat per la voluntat, de tal manera que la voluntat esdevé essencial a la fe⁹⁹.

ibidem, a. 3, ad 8: «Bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat».

⁹⁶ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, q1a 1: «Oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quae supra rationem sunt. Et hic est habitus fidei» (ed. Moos, t. III, p. 732); *De Verit.*, q. 14, a. 4: «Ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus»; *In Boet. De Trinit.*, lect. 1, q. 1 (3), a. 1, ad 4: «Hic tamen habitus [lumen fidei] non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis. Unde non facit videre illa quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri»; *Sum. theol.*, I, q. 111, a. 1, ad 1: «Ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem: intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate».

⁹⁷ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q1a 3: ed. Moos, t. III, pp. 728-279 (vegi's el text a la nota 89); *De Verit.*, q. 14, a. 1, ad 5: «Fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire»; ibidem, ad 7: «Certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae. Importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus»; *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (4, 42), cap. 4, lect. 5: «Sicut scientia est certa, ita et fides: immo multo magis, quia certitudo scientiae innititur rationi humanae, quae falli potest, certitudo vero fidei innititur rationi divinae, cui contrariari non potest. Differunt tamen in modo: quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus, scientia vero ex lumine naturali» (ed. CAI, n. 662).

⁹⁸ En la fe l'objecte i el fi coincideixen. *Sum. theol.*, II-II, q. 4, a. 1: «Et quia fides, cum sit virtus theologica (...) habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi respondeant»; *In Hebr.* (11, 1), cap. 11, lect. 1: «Veritas autem prima est obiectum fidei, in quo quidem consistit finis voluntatis, scilicet beatitudo (...). Ergo veritas prima non visa, sed sperata est finis voluntatis in via, et per consequens obiectum fidei, quia idem est sibi pro fine et obiecto» (ed. CAI, n. 553).

⁹⁹ *De Verit.*, q. 14, a. 3, ad 10: «Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate (...). Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essenziale fidei».

2. *Suárez i De Lugo*

Per Suárez i De Lugo, en el primer moment de la fe el testimoni diví es presenta com a *creïble*, i en l'acte mateix de fe és acceptat com a *veritable* (perquè o és revelat com a veritable, segons Suárez; o es manifesta com a veritable, segons De Lugo). L'un i l'altre admeten que l'acte de fe és determinat per la voluntat, per raó de l'obscuritat de la fe. Però la decisió de la voluntat pertany al camp de les causes eficients de la fe i queda al marge del problema de l'anàlisi de la fe¹⁰⁰.

3. *Henri Vignon*

Henri Vignon pren partit a favor del tomisme i enfront de Suárez i del cardenal De Lugo. Segons Vignon, la decisió de la voluntat no pot quedar al marge de l'anàlisi de la fe, perquè el motiu de la fe, el testimoni diví, és alhora veritable i bo.

I aquest testimoni diví actua com a gràcia interna i com a objecte externament revelat. Com a gràcia interna actua inclinant cap a l'objecte; com a objecte externament revelat, atraient les facultats.

Com a gràcia interna, la gràcia sobrenatural de la fe afecta tant la intel·ligència com la voluntat; és alhora una il·luminació de la intel·ligència i una inspiració de la voluntat. I actua inclinant sobrenaturalment vers el motiu de la fe (alhora veritable i bo), és a dir, dóna a la intel·ligència i a la voluntat una afinitat o «conaturalitat» sobrenatural amb el motiu de la fe.

Com a objecte externament revelat, el motiu de la fe és en últim terme la Veritat i la Bondat absoluta i increada del testimoni diví, que atreu la intel·ligència i la voluntat de l'home. Aquesta atracció del testimoni diví increat es realitza a través del testimoni creat de Crist en la seva Església, testimoni creat que participa de la veritat i bondat del testimoni increat, i la manifesta. De manera que en l'experiència objectiva i obscura del testimoni creat,

¹⁰⁰ Cf. *De analysi fidei*, fol. 7, n. 68. Suárez exposa la seva doctrina sobre el paper de la voluntat en la fe en el tractat *De fide*, disp. VI, sect. VI-VII; disp. VII, sect. II: ed. Vivès, t. XII, pp. 183-191, 207-211. El cardenal De Lugo l'exposa en el tractat *De virtute fidei divinae*, disp. X: ed. Vivès, t. I, pp. 336-367.

el mateix testimoni increat atreu com a terme («ut terminus»), però resta amagat en si mateix.

Vignon expressa aquests pensaments en unes fórmules denses, però precises:

Sub inclinatione supernaturali internae fidei gratiae inspirantis simul et illuminantis, ideoque per viam supernaturalis affinitatis seu «connaturalitatis» voluntariae simul et intellectualis, — *in obiectiva experientia obscura testimonii creati* (ideoque indirecte, ipsius Testimonii increati), — *absoluta Bonitas simul et Veritas Testimonii increati* (ideoque, participative, ipsius testimonii creati) ad Seipsam *in Christo per Seipsam ultimatim* voluntatem et intellectum *obiective et absolute attrahit*, per modum scilicet Finis boni simul atque veri, certissime quidem et firmissime innotescentis et attrahentis «ut termini», at in Seipso penitus absconditi manentis «in termino»¹⁰¹.

En un primer moment, el de la gràcia prevenient, hi ha una inclinació indeliberada de la voluntat i una percepció obscura de la intel·ligència vers el testimoni diví, que atreu com a veritable i bo (com a creïble i que ha de ser cregut; com a amable i que ha de ser amat):

1. prius, sub gratia fidei *ut praeveniente*, ex indeliberata *inclinatione* voluntatis (ut «naturae») et per obscuram intellectus *perceptionem*, mentem *ad seipsum absolute attrahit* tanquam legitime appetibile et affirmabile, obligatorie appetendum et affirmandum¹⁰².

En un segon moment, el de la gràcia eficaç i cooperant, hi ha l'absoluta adhesió o assentiment intel·lectual ple i l'amor deliberat o consentiment lliure de la voluntat al testimoni diví, alhora veritable i bo, que, com a absolutament afirmat i absolutament estimat, uneix a si mateix l'esperit creat:

2. deinceps vero, sub gratia fidei *ut efficaci et cooperante*, ex libero amore seu consensu voluntatis (ut «personae») et per absolutam intellectus *affirmationem* seu assensum, mentem *sibimetipsi absolute coniungit* tanquam absolute amatum ut bonum atque absolute affirmatum ut verum¹⁰³.

¹⁰¹ *De analysi fidei*, fol. 12, n. 110.

¹⁰² *Ibidem*, fol. 12, n. 112.

¹⁰³ *Ibidem*, fol. 12, n. 113.

D. EL TESTIMONI DIVÍ ÉS ALHORA CREÏBLE I CREGUT

S'arriba aquí al nucli central del pensament d'Henri Vignon. Fins aquí s'ha vist que el testimoni diví és alhora extern i intern, creat i increat, veritable i bo. Ara cal preguntar-se de quina manera, a fi de comptes, es fa present a l'esperit humà i és reconegut per ell. Sembla *a priori* que hi ha dues possibilitats:

Primera. Que el testimoni diví es *manifesti* a la raó sobrenatural i sigui captat com a creïble.

Segona. Que el testimoni diví es *reveli* a la fe i sigui *cregut* com a veritable.

Recordi's com Henri Vignon planteja la qüestió:

Dubium VII. (Omnium *principale* et ceteris omnibus *connexum*). Utrum testimonium divinum (creatum et increatum, externum et internum), per modum finis veri, *ultimatim* proponatur et agnoscatur, tanquam seipsum *rationi supernaturali manifestans* ideoque perceptum ut credibile, an tanquam seipsum fidei supernaturali *revelans* ideoque creditum *tanquam verum?* ¹⁰⁴.

La dificultat del problema aconsella que, abans de tractar del testimoni diví com a creïble i cregut alhora, s'estudiï separadament el testimoni diví com a creïble i el testimoni diví com a cregut.

1. *El testimoni diví com a creïble*

Per tal de creure raonablement el fet de la revelació cristiana és necessari que es manifesti i que es percebeixi com a digne de crèdit. Escriu Vignon:

Credibilitas revelationis dicitur: id unde revelatio christiana *rationi manifestatur* et a *ratione percipitur* tanquam *digna quae credatur ut revelatio divina* ¹⁰⁵.

La revelació cristiana es manifesta digna de crèdit pels anomenats «signes de credibilitat», que són com una garantia divina d'autenticitat:

Signa credibilitatis recte concipiuntur tanquam *manifestatio divina credibilitatis*. Omnia ergo signa, quibus revelatio christiana manifestatur

¹⁰⁴ Ibidem, fol. 8, n. 70.

¹⁰⁵ *Adnotationes in tractatum de virtutibus infusis*, p. 163.

ut divina, a Deo procedunt et a Deo producuntur ut signa revelationis, i. e. *ad revelationem manifestandam ut credibilem* ¹⁰⁶.

Però de bon començament cal advertir que l'afirmació de la veritat de la religió cristiana («Déu ha parlat als homes per mitjà de Jesucrist, tal com ho proposa l'Església») pertany a l'adhesió de la fe i no té el seu fonament en els motius de credibilitat. Altra-ment dit, els signes de credibilitat no són el terme mig d'un procés discursiu que ens pugui portar a l'evidència del fet de la revelació. La fe, aleshores, deixaria de ser lliure. Ja no seria un obsequi raonable fet a Déu. Seria més aviat com la fe dels dimonis, de la qual diu sant Tomàs que és «coacta ex signorum evidentia» ¹⁰⁷.

Els signes no porten a l'evidència del fet de la revelació. Simplement justifiquen la credibilitat del fet de la revelació. Mostren el fet de la revelació cristiana com a evidentment digne de crèdit.

Ja el cardenal Gaietà havia distingit bé entre l'evidència de la veritat i l'evidència de la credibilitat:

Si autem constat aliquid esse credibile, non constat propterea esse verum, sed testimonia esse talia ut illud sit credibile; ut quotidiana experientia in iudicium sententiis per testes et propriam confessionem manifestat. Ex hoc namque quod fide digni testes aliquid asserunt et reus sponte confitetur non habetur certa evidentia quod ita sit, possunt enim omnes mentiri: habetur tamen evidentia quod ita esse est credibile iudicabileque absque alterius partis formidine ¹⁰⁸.

És que la certesa de la fe no respon a la credibilitat, sinó al fet mateix de la revelació. I la descripció de les conversions ens mostra cada dia que Déu té els seus camins per portar els homes a l'adhesió ferma de la fe ¹⁰⁹.

Ara bé, el problema que aquí es planteja no és el problema complex de la credibilitat i de la seva relació amb la fe, sinó la qüestió més concreta de la credibilitat dintre mateix de l'acte de fe. La qüestió és si en l'adhesió de la fe el testimoni diví o motiu de creure es manifesta com a creïble, i, en tant que és creïble, és percebut per la raó. Escriu Vignon:

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ *Sum. theol.*, II-II, q. 5, a. 2, ad 1.

¹⁰⁸ THOMAS DE VIO, *Commentaria* in II-II, q. 1, a. 4, n. II: ed. Leonina, t. VIII, p. 14.

¹⁰⁹ AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, pp. 744-747.

Omnes quidem theologi admittunt, in *totali* fidei processu (...) aliquam credibilitatis perceptionem (...) Nunc vero idem iam quaeritur *de ipsa Motivi cognitione, in ipsa fide comprehensa* ¹¹⁰.

Abans d'estudiar la resposta concreta del P. Vignon a aquest problema serà bo de tractar algun punt sobre la credibilitat, segons sant Tomàs, i sobre la manifestació de la revelació com a digna de crèdit, segons De Lugo.

a) *Sant Tomàs*

Sant Tomàs parla expressament de la credibilitat de la revelació cristiana presa globalment ¹¹¹. A la *Secunda secundae* hi ha un text que Gardiel qualifica com «el document més important de la història de la credibilitat» ¹¹²:

Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi ¹¹³.

Segons aquest text, els articles de la fe no poden ser alhora «vistos» i «creguts», perquè tant la «visió» com la «ciència» són

¹¹⁰ *De analysi fidei*, fol. 8, n. 62.

¹¹¹ Quan sant Tomàs empra el mot *credibilis*, creïble, no es refereix sempre al problema de la credibilitat del cristianisme. Per sant Tomàs, creïble designa, abans de tot, l'objecte material de la fe, que és digne de crèdit pel testimoni de la Veritat primera. Així, per exemple, a *In III Sent.*, d. 24, a. 1, q1a 1: «Cum enim fides non assentiat alicui nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod [obiectum materiale] sit actu *credibile* nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce» (ed. Moos, t. III, p. 762; el subratllat és nostre). A més, sant Tomàs parla molt sovint de la credibilitat de les veritats particulars de la fe. Un argument de conveniència o un miracle farà sovint més fàcil l'acte de fe, contrarestant la resistència natural de la raó a admetre allò que no és evident (cf. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, pp. 62-63). L'argumentació teològica arribarà a provar la inconsistència de les raons contràries a la fe: «Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta» (*Sum. theol.*, I, q. 1, a. 8).

¹¹² GARDIEL, *Crédibilité*, a DTC, III (Paris, 1908), col. 2.274. Cf. *ibidem*, col. 2.266.

¹¹³ *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 4, ad 2.

incompatibles amb la fe ¹¹⁴. Però el conjunt de les veritats de la fe — el missatge cristià, el fet de la revelació cristiana — pot ser alhora vist i cregut, encara que des d'angles distints: cregut per l'autoritat de Déu que revela; vist com a digne de crèdit per la raó ¹¹⁵. Observi's que en aquest text sant Tomàs subratlla la credibilitat derivada de les causes externes: «l'evidència dels signes o quelcom per l'estil, *propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi*».

Però hi ha un altre text de sant Tomàs que no es pot passar per alt. Quan parla del mèrit de la fe, fonamenta la tercera objecció en l'existència d'una causa suficient que indueixi a creure («causa sufficienter inducens ad credendum»). Si el creient la té, la fe no és meritòria, perquè el creient ja no és lliure per a creure. I si no la té, la fe tampoc és meritòria, perquè esdevé una lleugeresa ¹¹⁶. En la resposta a la dificultat diu que la fe no seria meritòria si el creient tingués raons suficients per a saber («sufficiens inductivum ad sciendum»). Però el creient no té una causa suficient per a saber, sinó que té una causa suficient que l'indueix a creure («sufficiens inductivum ad credendum»), i així la fe li és meritòria, sense que sigui una lleugeresa. Però, ¿com entén aquí sant Tomàs el *sufficiens inductivum ad credendum*? Ell mateix ho explica:

Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis ¹¹⁷.

Aquí les raons que exclouen la lleugeresa del compromís de la fe i que, per tant, fan la fe raonable, són unes externes, i l'altra interna. Les raons externes són la proposició de la doctrina revelada i la seva confirmació pels miracles ¹¹⁸. La interna és l'instint

¹¹⁴ Ibidem, aa. 4 et 5.

¹¹⁵ Suárez, en el tractat *De fide*, disp. IV, sect. II, n. 4, comentant aquest text de sant Tomàs, escriu: «Notanda est distinctio et variatio illorum verborum *credere* et *videre*, nam prius dicit obscuritatem; unde posterius, ut condistinctum ab illo, dicit claritatem et evidentiam; neque illa duo repugnant, quia versantur circa diversa, nam creditur aliquid sub ratione veri, videtur autem sub ratione credibilis» (ed. Vivès, t. XII, p. 116).

¹¹⁶ *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 9, arg. 3.

¹¹⁷ Ibide, ad 3.

¹¹⁸ Creiem que aquest és el sentit obvi del text. Compari's, per exemple, amb

de l'Esperit Sant que inclina l'home a la fe. I aquest motiu intern de credibilitat és més fort («plus est») que els externs.

Aquest text que s'acaba d'examinar és aparentment antinòmic del que s'ha considerat abans. En el primer es deia que la credibilitat era per l'evidència dels signes externs: *propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi*. En aquest últim, els signes externs queden a segon pla. Hi ha una credibilitat interna, fruit de l'instint interior de la fe, que és superior. En què quedem? ¿S'ha de donar preferència a la credibilitat dels motius externs o a la credibilitat de l'instint diví interior? El cardenal Gaietà, en els seus comentaris, aporta una solució. Sant Tomàs, en el primer text que s'ha examinat, parla exclusivament dels signes exteriors. Doncs bé, immediatament, en la solució a la dificultat següent, té una expressió molt obscura: «la llum de la fe fa veure allò que es creu, *lumen fidei facit videre ea quae creduntur*»¹¹⁹. El cardenal Gaietà, comentant-la, diu que aquesta expressió es refereix a l'evidència de la credibilitat, i que aquesta evidència no es redueix als signes externs (dels quals es tracta en la resposta anterior), sinó que és també fruit de la fe¹²⁰. I quan comenta el segon dels nostres textos (on es dóna preferència a l'instint interior), atribueix indiscutiblement la part més important a la gràcia interior de l'Esperit:

Nota tria testimonia fidei Christianae: doctrinam divinam, quae in sacra Scriptura et Ecclesia est; miracula; et interiorem instinctum Spiritus Sancti. Quem Auctor ceteris praeponit: quia solius Dei est agere in cor¹²¹.

Creiem, doncs, que per sant Tomàs el testimoni diví es manifesta digne de crèdit en el mateix acte de fe. I la credibilitat del

Contra Gentes, lib. I, cap. 9: «... ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis». Cf. J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, a «Gregorianum» 44 (1963) 754.

¹¹⁹ *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 4, ad 3.

¹²⁰ *Commentaria* in II-II, q. 1, a. 4, n. VIII: «Auctor loquitur de videre ea quae sunt fidei sub communi ratione credibilis. Ita quod videre credibilitatem eorum convenit fideli ex duplici capite: scilicet ex sensu fidei digni testimonii, iuxta doctrinam responsionis ad secundum; et ex lumine fidei intus existente, iuxta praesentis responsionis doctrinam. Et hanc esse mentem Auctoris patet ex hoc quod in sequenti articulo, in responsione ad primum, dicitur: *Per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est, procul dubio hoc in loco, ubi primo dicitur quod lumen fidei facit videre*» (ed. Leonina, t. VIII, p. 15).

¹²¹ *Ibidem*, q. 2, a. 9: p. 38.

testimoni diví és deguda en part als signes externs, com la proposició de la doctrina, confirmada pels miracles. Però sobretot és deguda a la mateixa llum de la fe que presenta el motiu de la fe com a intrínsecament creïble.

b) *El cardenal De Lugo*

En aquest estudi s'ha de deixar de banda la doctrina específica del cardenal Joan de Lugo sobre l'evidència de la credibilitat que precedeix la fe¹²² i sobre el caràcter sobrenatural del judici de credibilitat¹²³. Aquí interessa sobretot d'insistir — encara que sigui repetint el que ja s'ha dit — en la manera com el fidel capta el fet de la revelació: Déu ha revelat això, *Deus ita dixit*. Segons De Lugo, el fidel assenteix immediatament al fet de la revelació, perquè el percep amb certesa, encara que obscurament, en els signes externs¹²⁴. Però ell mateix veu la dificultat d'aquesta asserció, la planteja amb claredat i li dóna una resposta. La dificultat radica en la impossibilitat de conèixer el fet de la revelació per l'anàlisi dels termes. Un exemple: Déu ha revelat l'encarnació. Per més que s'analitzi qui és Déu i es consideri què és l'encarnació, no es descobreix cap nexa necessari entre els dos extrems. El fet de la revelació només es coneix per la proposició de l'Església, confirmada pels miracles, pel testimoniatge dels màrtirs, etc., i de cap manera per l'anàlisi dels termes¹²⁵. En la resposta a la dificultat concedeix que el fet de la revelació no es coneix per l'anàlisi dels termes, però sosté que entre la proposició de l'Església, avalada pels signes, i la revelació divina hi ha tanta connexió que es pot afirmar immediatament que Déu ha revelat aquella doctrina proposada per l'Església¹²⁶. I fins quan l'home no sent immediatament

¹²² *De virtute fidei divinae*, disp. V: ed. Vivès, t. I, pp. 242-264. El cardenal Joan de Lugo creu que l'acte de fe ha d'anar precedit d'un judici evident de credibilitat. Però en el cas dels infants i de les persones incultes ensenya que per a ells els pares o els mestres són evidentment dignes de crèdit (ibidem, sect. II, n. 25: p. 253).

¹²³ Ibidem, disp. XI: pp. 367-384.

¹²⁴ Ibidem, disp. I, sect. VII, nn. 116 et 118: pp. 43 et 44. (Vegin-se els textos a les notes 77 i 78, respectivament.)

¹²⁵ Ibidem, n. 122: «Adhuc tamen restat difficultas, et sit tertia obiectio; quomodo possit ille assensus esse immediatus: quia nullo modo constat ex terminis, Deum revelare Incarnationem, sed hoc debet cognosci per aliud; nempe, quia Ecclesia id proponit, quia miracula confirmant, martyres testantur, etc., ergo non esset assensus immediatus, sed mediatu» (p. 45).

¹²⁶ Ibidem, n. 124: «Ad obiectionem respondeo, non constare quidem ex

la proposició de l'Església i no veu ni els miracles ni els màrtirs, sinó que creu per una lectura o per l'ensenyament dels pares, mestres o sacerdots, assenteix també immediatament a la revelació mediata de Déu. És que Déu es digna parlar a l'home per mitjà de moltes creatures, i l'home, descobrint la veu de Déu en les creatures que se'n fan ressò, pot assentir immediatament al mateix Déu que revela ¹²⁷.

Es pot concloure, doncs, que pel cardenal De Lugo, en l'acte mateix de fe — perquè segons ell l'assentiment al fet de la revelació ja és fe, encara que en sentit ampli ¹²⁸—, la revelació es manifesta digna de crèdit. I per això mateix De Lugo veu en els signes una doble funció: la d'objecte parcial formal de la fe, perquè constitueixen per al fidel la locució de Déu, que li parla mediatament; i la de condició de l'acte de fe, perquè el seu coneixement genera el judici de credibilitat, que mou la voluntat a imperar l'assentiment de la fe ¹²⁹.

terminis clare et evidenter Incarnationem; constare tamen obscure; quia inter Ecclesiae propositionem tot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis, etc., ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quae sunt duo extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta connexio, ut ex ipsa connexione extremorum possit intellectus immediate assentiri, et accedente imperio voluntatis, possit etiam sine formidine dicere: «haec est doctrina Dei», seu: «hoc proponitur ex parte Dei» (p. 46).

¹²⁷ *Ibidem, n. 125: «Dices iterum, licet Deus loquatur mihi aliquo modo per os Ecclesiae, per miracula, etc., ego tamen non audio Ecclesiam immediate, nec video miracula, aut martyria, etc. Sed haec omnia audio a parentibus, vel lego in libris; ergo si haec omnia sunt locutio mediata Dei, ego non audio immediate eam locutionem; ergo ego non possum immediate iudicare, quod Deus mihi mediate loquitur, sed ad summum credam, Deum mihi mediate loqui, quia id audio a parentibus, vel invenio in libris, etc. Resp. sicut miracula, et martyria, etc., fuerunt aliquo modo voces et nutus Dei, quibus loquebatur videntibus illa signa, et martyria, etc., sic mihi parentes, magistri, libri, et tota haec notitia de illis omnibus, quae ad me immediate pervenit, est aliquo modo os Dei per quod mihi mediate et aliquo modo loqui dignatus est; itaque quando per libros, et praedicatores, etc., proponitur mihi sufficienter doctrina fidei, perinde est ac si Deus mecum ageret, et eam mihi loqueretur: habet enim, ut praedixi, Deus multiplex os, et multifariam loquitur; huic hoc modo, et huic alio modo: uterque autem potest sine discursu ex apprehensione illius modi, quo sibi proponuntur mysteria fidei, iudicare illam esse Dei doctrinam, seu illa sibi proponi ex parte Dei, qui eam aliquando revelavit» (pp. 46-47).*

¹²⁸ *Ibidem, n. 129: p. 48 (vegi's aquest text a la nota 156). Cf. ibidem, n. 116: p. 43 (vegi's aquest text a la nota 79).*

¹²⁹ *Ibidem, n. 130: «Ex dictis in hac sect. infero primo, haec omnia motiva extrinseca, prout mihi hic, et nunc proponuntur, esse partim rationem formalem fidei saltem partialem, partim vero esse conditionem. Sunt quidem ratio formalis, quia ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo (...). Deinde haec eadem motiva*

c) *Henri Vignon*

Henri Vignon admet — amb sant Tomàs i amb el cardenal De Lugo — que, en l'acte mateix de fe, el fet de la revelació es manifesta a la raó sobrenatural com a evidentment digne de crèdit ¹³⁰.

Però Vignon, a més de la credibilitat de la revelació cristiana, considera la seva amabilitat. I és lògic, ja que segons ell el motiu de la fe és alhora veritable i bo.

Primàriament la credibilitat i l'amabilitat es troben en el testimoni diví increat. Déu en si mateix i en els seus actes — que s'identifiquen amb la seva essència — és alhora veritable i bo, i, per tant, és digne de crèdit (*credibilis*) i d'amor (*amabilis*) i ha d'ésser cregut (*credendus*) i amat (*amandus*) per l'esperit creat.

Però el testimoni creat de Crist en l'Església, avalat pels signes, participa de la credibilitat i amabilitat del testimoni increat i la manifesta.

D'aquesta manera, quant a l'home, és lògicament primer la credibilitat i amabilitat del testimoni creat, perquè és la que percep primer en l'experiència objectiva. Però, en l'ordre absolut, és anterior la credibilitat i amabilitat del testimoni increat. I és, en últim terme, aquesta credibilitat i amabilitat del testimoni diví increat la que atreu l'esperit humà (intelligència i voluntat), manifestant-se per mitjà de la credibilitat i amabilitat del testimoni creat ¹³¹.

Recordi's que sant Tomàs parlava de la credibilitat dels signes externs i de l'instint interior de Déu. Henri Vignon recull aquesta doctrina i l'explana: La credibilitat i amabilitat sobrenatural manifestada en els signes del testimoni extern de Crist en l'Església és

sunt conditio etiam ad assensum fidei; quatenus eorum cognitio generat prius iudicium prudentis credibilitatis mysteriorum, ex quo iudicio movetur voluntas ad imperandum assensum fidei» (p. 48).

¹³⁰ El pensament del P. Vignon s'apropa més al de sant Tomàs que al del cardenal De Lugo, perquè Vignon admet amb sant Tomàs que la fe té una virtut il·luminativa de l'objecte, mentre que De Lugo redueix la funció de l'hàbit de la fe a la simple elevació entitativa de l'acte (cf. De Lugo, *De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. IV, n. 38: p. 15; et disp. IX: pp. 308-336).

¹³¹ *De analysi fidei*, fol. 15, n. 141: «Etsi credibilitas creata testimonii Christi in Ecclesia propriis signis supernaturalibus prius logice in plano (secundario) experientiae obiectivae manifestatur, — credibilitas tamen Increata increati ipsius Dei testimonii, in illa ipsa Christi in Ecclesia credibilitate, per Seipsam primario et ultimatim innotescit, in plano (principaliori) Bonitatis et Veritatis seu Finis Veri per Se simpliciter absoluti atque necessarii».

percebuda interiorment per l'home que, sota l'influx de la gràcia de la fe, capta aquests signes, en tant que són específicament sobrenaturals¹³². I sota l'influx de la gràcia es percep, en els signes externs i obscurs, l'atracció alhora intel·lectual i voluntària (per via de connaturalitat) de la veritat i la bondat absoluta del testimoni diví¹³³.

Per Henri Vignon, la credibilitat constitueix una veritable causa objectiva de l'assentiment de la fe, encara que subordinada a la revelació del motiu¹³⁴.

2. El testimoni diví com a cregut

Llevat dels partidaris de la «fides auctoritatis», tots els teòlegs estan d'acord que el motiu de la fe no pot exercir el seu paper de motiu si no és conegut per l'home. Però, com és conegut? Per la raó o sobrenaturalment?

Un coneixement purament natural del motiu de la fe no justificaria el caràcter sobrenatural de l'assentiment de la fe, ni podria donar a la fe més certesa que la del coneixement racional del motiu¹³⁵.

Però el problema sorgeix quan els teòlegs es pregunten si el motiu de la fe és simplement conegut sobrenaturalment o be és cregut en sentit estricte. Recordi's, una vegada més, com el planteja el P. Vignon:

¹³² Ibidem, fol. 15, n. 135: «Credibilitas supernaturalis in signis supernaturalibus manifestatur *externi* Christi in Ecclesia testimonii (...), qualia sub *interna* fidei gratia, praeventi saltem, formaliter percipitur (...), secundum suam perfectionem specificè supernaturalem».

¹³³ Ibidem, fol. 15, n. 138: «Huiusmodi autem credibilitas supernaturalis (...) per viam supernaturalis connaturalitatis manifestatur, voluntariae simul et intellectualis, — ita ut scilicet, in obscura experientia obiectiva testimonii divini, absoluta bonitas et veritas eiusdem testimonii, per *modum finis seu boni veri*, voluntatem et intellectum *firmissime et certissime* attrahat (quin seipsam ulla tenus ostendat), tanquam absolute *appetenda* simul atque legitime *credibilis* et obligatorie *credenda*».

¹³⁴ Ibidem, fol. 14, n. 132: «Supernaturalis quidem *credibilitas* testimonii divini (manifestata ideoque percepta) (...) essentialem constituit etsi subordinatam ipsius fidei assensus (ut rationalis) *causam obiectivam et intrinsecam*».

¹³⁵ Cf. SUÁREZ, *De fide*, disp. III, sect. VI, n. 6: «Fieri non potest ut assensus altioris ordinis per se fundetur in assensu inferioris ordinis, nec maior certitudo potest per se fundari in minori; sed assensus fidei est altioris ordinis, et magis certus quam assensus naturalis et evidens; ergo fieri non potest ut assensus fidei ex parte sui obiecti formalis, fundetur in assensu tantum naturali et evidenti» (ed. Vivès, t. XII, p. 64).

Utrum testimonium divinum (...) *ultimatim* proponatur et agnoscat, tanquam seipsum *rationi supernaturali manifestans* ideoque perceptum ut credibile, an tanquam seipsum fidei *supernaturali revelans*, ideoque creditum *tanquam verum*?¹³⁶.

Abans d'estudiar la posició d'Henri Vignon es seguiran breument les distintes sentències teològiques que s'han anat considerant.

a) *Sant Tomàs*

Per sant Tomàs, l'home és il·luminat interiorment per la gràcia de la fe en ordre a adherir-se immediatament a la Veritat primera, i, recolzant en la Veritat primera, creu explícitament tot el que li és proposat com a ensenyat pel mateix Déu. En la qüestió disputada *De Veritate*, i sempre en la perspectiva de la revelació interna, de la llum de la fe, indica clarament que la fe s'estén primàriament al seu motiu i, sols secundàriament, als altres articles creguts:

Quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso, et consequenter de aliis; Ioan 8, 14. 18: *Ego testimonium perhibeo de meipso*¹³⁷.

Lumen quodammodo est obiectum visus, quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit. Et sic veritas prima est per se fidei obiectum¹³⁸.

Quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum¹³⁹.

Així, doncs, per sant Tomàs el motiu de la fe, el testimoni diví o Veritat primera, és cregut en sentit estricte en l'acte mateix de fe; el motiu de la fe és veritablement objecte de fe, i objecte primari, pel qual es creuen les altres veritats de fe.

¹³⁶ *De analysi fidei*, fol. 8, n. 70.

¹³⁷ *De Verit.*, q. 14, a. 8, ad 2.

¹³⁸ *Ibidem*, ad 4.

¹³⁹ *Ibidem*, ad 9.

Escriu Aubert: «Es comprèn que en aquestes condicions el problema de l'*analysis fidei* no presenti per sant Tomàs cap dificultat, i que li sembli completament normal de veure com la fe del creient recolza en la Veritat divina, *non propter aliquod aliud sed ei propter seipsum*»¹⁴⁰.

Aquesta doctrina del Mestre és represa pels seus comentadors: Joan Capreolus¹⁴¹, Tomàs de Vio¹⁴², Melcior Cano¹⁴³ i Domènec Báñez¹⁴⁴. E. G. Mori afirma que, segons els comentadors de sant Tomàs que ell ha estudiat, «en l'acte de fe es necessita un coneixement sobrenatural del motiu. En l'antiga terminologia s'expressava

¹⁴⁰ AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, p. 67.

¹⁴¹ CAPREOLUS, *In III Sent.*, d. 24, q. unica, a. 3, § 4, ad arg. 1 Scoti, secundo: «Per fidem primo et directe assentio huic: Deus revelavit quod Deus est trinus et unus; sicut visus primo fertur in lucem. Et secundario assentio huic: Deus est trinus et unus; sicut visus secundario fertur in colorem, unico tamen eodem actu. Et cum ulterius quaeritur quomodo assentio huic: Deus revelavit hoc etc. Dicitur quod fides assentit illi propter seipsam, et non propter aliquam aliam propositionem, ex cuius assensu causetur assensus istius: Deus revelavit hoc. Hoc est enim primum credibile: Deus vel veritas prima revelavit quidquid continetur in sacra scriptura et in doctrina ecclesiae. Nec assensus huius propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum» (*Defensiones Theologicae* . . . , t. III [Venetiis, 1514], fol. 99 v).

¹⁴² *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, n. XI: «Sciendum est quod credere Deum esse revelatorem articulorum fidei contingit tripliciter: uno modo, ut pure quod creditur; alio modo, ut pure quo creditur; tertio modo, ut quod et quo simul creditur. Et si fides respiceret hoc quod dico, scilicet quod Deus revelavit articulos fidei, ut quod creditur tantum, sicut credit resurrectionem carnis, oporteret assignare aliquam aliam rationem formalem in obiecto fidei qua crederemus: sicut in obiecto scientiae id quod est tantum quod scitur eget ratione formali qua ad scientiam spectat. Si vero hoc idem creditur tantum ut quo reliqua creduntur, surgit quaestio Scoti. Et licet possit dici quod, sicut albedo est qua subiectum est album, nec oportet quaerere quo ipsa est alba, quia ipsa non est alba denominative, sed formaliter tantum, si sic licet loqui; ita divina revelatio est qua credimus, et ipsa non est credita denominative, sed formaliter, idest ut ratio credendi: — vera tamen responsio est quod, sicut in transcendentibus unitas est una et bonitas est bona, sic divina revelatio est quo et quod creditur; ita quod, sicut unitas est una seipsa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cetera creduntur, est credita seipsa et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus fidei credit Deum et Deo, ut inferius in qu. II, art. 2, patet: et in quantum credit Deum, tendit in quod creditur; in quantum vero credit Deo, tendit in id quo creditur. Et sicut non est possibile aliam ulteriorem quaestionem in fide formare quare credimus Deo, ita non est possibile aliam in fide resolutionem quaerere quare credis Deo revelanti: idem enim sunt credere Deo et credere Deo revelanti» (ed. Leonina, t. VIII, p. 10).

¹⁴³ *De locis theologicis*, lib. II, cap. 8, ad 4. Vegi's el text a la nota 49.

¹⁴⁴ Báñez insisteix, com Cano, en el fet que l'última resolució de la fe està en l'hàbit infús de la fe, i sobretot en l'Esperit Sant. *Commentaria in II-II*, q. 1, a. 1, dubium 1, sexta conclusio, ad 3; ibidem, dubium 4, quarta conclusio; ibidem, dubium 4, ad arg. post quintam conclusionem. Vegin-se els textos primer i tercer a la nota 50 i el segon a la nota 71.

en aquests termes: *el motiu de la fe és cregut sobrenaturalment, és a dir, és alhora objecte cregut i motiu pel qual es creu (quo et quod creditur)*»¹⁴⁵.

b) Suárez

Suárez manté la doctrina tomista, segons la qual el motiu de la fe és cregut. Però recordi's que canvia de perspectiva respecte de la posició tomista tradicional, considerant que el motiu de la fe és la revelació exterior. I aleshores afirma que el mateix motiu de la fe és cregut per la revelació exterior. S'exposarà esquemàticament el seu pensament.

El motiu de la fe és Déu, Veritat primera que revela¹⁴⁶. Ara bé, Déu, Veritat primera, no pot ésser cregut si no és conegut com a Veritat primera¹⁴⁷. Però la fe no pot recolzar en un coneixement purament natural del testimoni diví, car un coneixement natural, encara que sigui evident, no pot ser fonament del coneixement i de la certesa sobrenaturals de la fe¹⁴⁸.

Per tant, en l'acte de fe no es *coneix* el motiu per la raó, sinó que *es creu per la fe*¹⁴⁹.

I es creu, no per la revelació o auxili intern de Déu¹⁵⁰, sinó per la revelació externa. Suárez reconeix que es troba davant d'un gran misteri, *magnum fidei mysterium*¹⁵¹. La fórmula de fe és així: «Crec en l'encarnació perquè crec que Déu és infal·lible i l'ha re-

¹⁴⁵ *Il motivo della fede*, p. 182.

¹⁴⁶ *De fide*, disp. III, sect. IV: ed. Vivès, t. XII, pp. 52-55.

¹⁴⁷ *Ibidem*, sect. VI, n. 1: «Supponimus, ex hactenus dictis, Deum sub ratione primae veritatis non posse exercere, ut sic dicam, munus obiecti formalis fidei, nisi a credente cognoscatur ut testis infallibilis in loquendo; nam illud est obiectum formale, ut saepe dixi, assentiendi, in quod ultimo resolvitur assensus, tanquam in primum motivum assentiendi; unde huiusmodi obiectum tunc censetur actu exercere munus obiecti, quando movet, et de se sufficienter inclinatur intellectum ad assensum. Hoc autem praestare non potest, nisi ab intellectu cognoscatur, sub illa ratione sub qua potest illum movere, quia ab obiecto incognito non movetur intellectus, ut in secunda etiam disputatione dictum est; ad credendum ergo, necessarium est ut qui credit Deo, etiam cognoscat Deum esse omnino testem veracem, qui nec falli nec fallere potest» (p. 62).

¹⁴⁸ *Ibidem*, n. 6: p. 64. Vegi's el text a la nota 135.

¹⁴⁹ *Ibidem*, sect. XII, n. 10: «Tertia propositio, quae ex dictis colligitur, est conclusio directe respondens quaestioni, scilicet, revelationem divinam non esse rationem formalem obiecti fidei, ut creditam, vel credendam fide humana, sed ut credibilem, et creditam fide infusa et divina» (p. 104).

¹⁵⁰ *Ibidem*, sect. III: pp. 45-52.

¹⁵¹ *Ibidem*, sect. VI, n. 8: p. 66.

velada». Però, ¿per quin motiu es creu que Déu és infalible i que ha revelat l'encarnació?

Suárez respon que mentre Déu revela l'encarnació, en el mateix acte, està revelant la seva veracitat i el fet mateix de la revelació.

Mentre revela l'encarnació revela que és veraç, perquè si quan revela no es cregués que és veraç, no es podria tenir com a veritable el que revela¹⁵².

I revela que està revelant, no explícitament, *in actu signato* —perquè explícitament revela l'encarnació—, sinó implícitament, *in actu exercito* —perquè mentre revela l'encarnació, pel fet de revelar, està dient que revela, com quan l'home parla, pel fet de dir quelcom, mostra que parla¹⁵³—.

c) *De Lugo*

El cardenal Joan de Lugo critica durament la posició de Suárez. Hi veu un cercle viciós, un simple joc de paraules: «Si creus en l'encarnació perquè Déu és veraç i l'ha revelada, i creus que Déu és veraç perquè ho ha revelat, ¿per quin motiu creus a Déu quan diu que és veraç?»¹⁵⁴.

Segons ell, l'assentiment al motiu formal de la fe, tant a la veracitat de Déu (*Deus est prima veritas*) com al fet de la revelació (*Deus ita dixit*), és un assentiment immediat, i és sobrenatural

¹⁵² Ibidem: «Secundo, addo hoc mysterium, quod de fide diximus, esse valde consentaneum rationi; nam tota haec certitudo debet infinitae excellentiae divinae, imo intrinsece videtur sequi ex qualitate (ut sic dicam) divini testimonii, quatenus omnino infallibile est, et obligare potest ad credendum ea quae dicit, tanquam infallibilia; dicendo enim aliquid, eo ipso dicit se esse veracem in eo quod affirmat, nam hac ratione inducit ad credendum illud dictum esse verum, et consequenter etiam dicit ita se esse veracem, ut mentiri nullo modo possit; nam hoc titulo obligat ad credendum illud tanquam infallibile, et ideo, ex intrinseca natura talis fidei et talis obiecti, nascitur ut idem testimonium, quod sufficit ad credendum rem revelatam, sufficiat ad credendum ipsum revelantem esse veritatem, quae fallere non potest» (p. 66).

¹⁵³ Ibidem, sect. XII, n. 12: «In actu exercito, dum Deus aliquid dicit quasi per intrinsecam reflexionem eiusdem actus in seipsum, dicit se dicere, sicut eodem actu quo Deus aliquid scit, necessario etiam scit se scire (...); et inter homines etiam, quamvis qui loquitur, per expressum actum reflexum non dicat se loqui, loquendo id satis dicit in actu exercito. Et hac ratione quando aliquid sufficienter proponitur ut dictum a Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut verbum Dei; et ideo non tantum res dicta, sed etiam locutio ipsa accipienda est et credenda ut verbum Dei» (pp. 105-106).

¹⁵⁴ *De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. VI, n. 82: «Porro primam Dei veritatem debere aliunde cognosci, quam ex sola revelatione, ut possit ad aliorum articulorum assensum movere, ex eo probari videtur, quia alioquin incidimus

perquè és un acte elicit de l'hàbit de la fe ¹⁵⁵. En aquest sentit es pot dir que el fet de la revelació «és cregut» i no «sabut», però «creure» aquí s'ha d'entendre en un sentit ampli, distint del que té l'expressió «crec en l'encarnació» ¹⁵⁶. És que De Lugo no admet amb els tomistes el caràcter il·luminatiu de l'hàbit de la fe, sinó que redueix la seva funció a elevar entitativament l'acte ¹⁵⁷. I gràcies a aquesta elevació entitativa, l'assentiment al motiu formal de la fe, per exemple, a *Deus est prima veritas*, esdevé més ferm, més noble, més cert i més perfecte que el coneixement natural que se'n tingui, i por ser fonament de l'assentiment als misteris revelats ¹⁵⁸.

d) *Henri Vignon*

Hi ha un punt en el qual tots els teòlegs estan d'acord: el motiu de la fe — la revelació de Déu, per mitjà de Jesucrist, proposada

in circulum inexplicabilem: nam si incarnationem credis, quia Deus est summe verax et id revelavit, et rursus Deum esse summe veracem credis, quia Deus id de se revelavit, quaero, cur credas Deo dicenti, se esse summe veracem? Dicis, quia Deus est summe verax: ecce Deo dicenti credis summam eius veracitatem, quia ipse summe verax, et rursus hoc totum credis, quia Deus dicit, se esse summe veracem: quod quantumcumque explicetur, totum est ludere verbis, cum nunquam reducat assensus ad aliquem assensum immediatum alicuius obiecti, cui non propter aliud, sed propter se ipsum assentiamur, quod tamen in omni assensu intellectuali necessarium esse supra ostendimus» (ed. Vivès, t. I, pp. 30-31).

¹⁵⁵ Ibidem, sect. VI, nn. 104-106: pp. 39-40; sect. VII, n. 116: p. 43 (vegi's aquest últim text a la nota 79).

¹⁵⁶ Ibidem, sect. VII, n. 129: «Petes, an per istum assensum, quo iudico, Deum revelare haec mysteria, seu hoc proponi ex parte Dei dicar scire, an credere revelationem? Resp. dici potius credere, quia licet non assentiar propter Dei testimonium, quo hoc ipsum sit revelatum, sed immediate ex ipsis terminis ut dictum est; quia tamen assentior obscure, et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo dicor credere revelationem; est tamen hoc credere valde diversum ab illo, quo credo Incarnationem; quia illud prius est credere per modum primi principii, hoc autem posterius est credere per modum conclusionis et propter aliud. Per hoc tamen non nego, quin postea ipsam revelationem possim credere propter divinum testimonium sicut alia fidei mysteria, quia etiam ipsa revelatio saepe reflexe revelata est: nunc autem solum agimus de illo assensu revelationis, qui necessario praecedit ad omnem actum fidei, quo credatur aliquid propter ipsam revelationem» (p. 48).

¹⁵⁷ Ibidem, disp. IX: pp. 308-336; especialment, sect. III: pp. 319-325.

¹⁵⁸ Ibidem, disp. I, sect. VI, n. 105: «Resp. fidem non posse per se elicere assensum circa obiectum materiale, quin assensus ille versetur intrinsece circa obiectum formale, ut dictum est, quare licet obiectum formale partialiter cognosci possit lumine naturae, necesse tamen fit, quod idemmet obiectum terminare possit actum supernaturalem: elevante habitu fidei ipsum lumen naturae, ut circa illud obiectum tanquam circa principium fidei eliceret assensum firmiorem, nobiliorem, et certiorum ac perfectiorum ad fundandum assensum mysterii revelati» (p. 39).

per l'Església — és una veritat de fe. Les diferències sorgeixen perquè uns — com De Lugo¹⁵⁹ — consideren que es tracta d'un simple article de fe, mentre que altres — com sant Tomàs i Suárez — defensen que exerceix el paper de motiu de la fe, en tant que és cregut com a veritat de fe¹⁶⁰.

Henri Vignon pren una posició clara al costat de sant Tomàs i de Suárez, i enfront del cardenal De Lugo: el motiu de la fe exerceix el seu paper de motiu, en tant que és cregut com una veritat de fe:

Notandum est testimonium divinum, seu revelationem divinam, seipsam attestari qua talem *ubi et quatenus obiectum fidei proponit credendum*, i. e. prout munus exercet motivi¹⁶¹.

S'intentarà explicar l'autorevelació del motiu de la fe, segons el P. Vignon, resseguint i glosant els aspectes del testimoni diví i de l'adhesió al testimoni diví, que s'han considerat fins ara: testimoni extern i intern, creat i increat; adhesió al testimoni veritable i bo. Així, doncs, es considerarà:

- (1) El testimoni diví creat i extern de Crist en l'Església.
- (2) El testimoni diví increat.
- (3) El testimoni diví intern.
- (4) El testimoni diví alhora veritable i bo.

(1) *El testimoni diví creat i extern de Crist en l'Església*

Per explicar la posició del P. Vignon sobre l'autorevelació del testimoni diví, pot considerar-se en primer pla el testimoni de Crist en l'Església, o sigui la revelació de Crist, proposada per l'Església, que és el testimoni creat de Déu, però sempre en tant que aquest testimoni creat és avalat pel testimoni diví increat i el manifesta¹⁶².

Uns exemples poden ser aclaridors i permetran de seguir endavant. Quan Jesucrist ensenya que el Pare estima els homes, ho

¹⁵⁹ Ibidem, sect. VII, n. 129: p. 48. Vegi's el text a la nota 156.

¹⁶⁰ H. VIGNON, *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, p. 225: «Inter theologos disputatur, ut dictum est, utrum ex ea revelatione Motivum fidei credatur, prout formaliter munus motivi in fide exercet, an solum prout constituit unum quoddam particulare obiectum fidei credendum».

¹⁶¹ Ibidem, p. 226.

¹⁶² Ibidem, p. 221: «Testimonium Dei creatum, seu Revelatio a Christo per Ecclesiam proposita (...) prout scilicet est testimonium visibile Testimonio invisibili propositum».

ensenya com a revelació del Pare. I lògicament no es pot creure que el Pare estima els homes, si no es creu que Jesucrist és un testimoni avalat per Déu per proposar als homes el que els cal creure. De manera que quan Jesucrist proposa de creure en l'amor del Pare, es proposa també ell mateix com a mestre avalat o revelat per Déu. I, semblantment, quan l'Església ensenya el misteri de la Trinitat, el proposa com a revelat per Déu, per mitjà de Jesucrist. I lògicament no es pot creure en la Trinitat que ensenya l'Església, si no es creu que l'Església és un testimoni avalat o revelat per Déu per proposar mediatament i públicament el que cal creure. De manera que quan l'Església proposa creure un misteri revelat, es proposa també ella mateixa com a revelada per Déu per donar testimoni mediat i públic de les veritats revelades¹⁶³. Però pel fet que Jesucrist i l'Església es proposin ells mateixos com a avalats o revelats per Déu, proposen indirectament l'autoritat del testimoni diví increat, és a dir, el motiu increat de la fe¹⁶⁴.

(2) *El testimoni diví increat*

Mirat des de l'angle del testimoni increat, quan la Veritat primera proposa la revelació de Crist i la proposició d'aquesta revelació per l'Església (és a dir, la revelació de Crist en l'Església), es proposa indirectament ella mateixa com a Veritat primera que revela¹⁶⁵.

Així es pot dir que el testimoni diví es revela ell mateix en sentit estricte, perquè el testimoni diví increat i creat en un únic

¹⁶³ *Adnotationes in tractatum de virtutibus infusis*, p. 158: «*Revelatio christiana*, mediata et publica, *seipsam* proponit ut revelationem (passivam) a Revelatione (activa) Auctoritatis divinae procedentem. Ubi enim obiectum proponit ut a Deo per *seipsam* publice et mediate revelatum, eo ipso *seipsam* proponit ut revelationem divinam, obiectum publice et mediate proponentem».

¹⁶⁴ *Ibidem*: «At, praeterea, eo ipso indirecte proponit *Motivum fidei* increatum. Ubi enim *seipsam* proponit ut revelationem (passivam) ab Auctoritate Dei procedentem, eo ipso indirecte proponit *Revelationem (activam) Auctoritatis divinae*, i. e. *Motivum fidei* increatum».

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 158-159: «*Inde Ipsa Revelatio increata*, i. e. *Ipsum Motivum fidei*, dicendum est *Seipsum per suum testimonium creatum* revelare. Cum enim revelatio christiana nihil sit nisi testimonium visibile testis invisibilis, ubi revelatio christiana propriam suam auctoritatem simul cum Motivo fidei revelat, *Ipsa Auctoritas Dei* revelantis dicenda est revelare simul, et *auctoritatem revelationis christianae*, et *propriam suam Auctoritatem revelantem*, i. e. *Motivum fidei*. Ipsa "Prima Veritas revelans", revelationem christianam proponens ut a Prima Veritate revelatam, *Seipsam* eo ipso indirecte proponit ut *Primam Veritatem revelantem*».

testimoniatge («per modum unius») testifica de si mateix. El testimoni increat testifica de si mateix i testifica del testimoni creat de Crist en l'Església. I el testimoni creat de Crist en l'Església testifica de si mateix i testifica del testimoni increat. Ara bé, el testimoni creat de Crist en l'Església és ordenat i subordinat al testimoni increat. De manera que, encara que el testimoni creat de Crist en l'Església sigui una veritable causa de l'assentiment de la fe, és una causa instrumental subordinada al testimoni increat, el qual, tot sol, constitueix el motiu últim de l'assentiment de la fe ¹⁶⁶.

(3) *El testimoni diví intern*

El testimoni increat, s'acaba de dir, testifica de si mateix per la revelació externa de Crist en l'Església. Però sorgeix una pregunta: ¿Com es capta la revelació del testimoni diví increat, a través de la revelació externa de Crist en l'Església? El P. Vignon respon que aquesta revelació es capta en la seva formalitat sobrenatural sota l'influx de la gràcia interna de la fe. Així el testimoni diví es proposa externament a l'home, i internament illumina la seva intel·ligència i inspira la seva voluntat en ordre a l'assentiment lliure.

Recordi's, però, que el testimoni diví extern i el testimoni diví intern no són dos testimonis distints, sinó l'únic testimoni diví que actua tant en l'interior com en l'exterior de l'home, testificant de si mateix com a veritable ¹⁶⁷. El testimoni intern és la revelació de Jesucrist interioritzada per la gràcia de l'Esperit Sant.

¹⁶⁶ *De analysi fidei*, fol. 17, n. 150: «Testimonium divinum (externum et internum, bonum et verum) inde tandem strictissimo sensu revelatur, quod duplici suo testimonio per modum unius seipsum attestatur, *creato simul atque Increato*; at ita tamen ut increatum ipsius Dei Testimonium, — etsi *per creatum Christi in Ecclesia testimonium* sese attestatur, tanquam per intrinsecam fidei *causam subordinatam et instrumentalem* — per Seipsum tamen primario et ultimatim seu proprio increato Testimonio Seipsum active revelat, tanquam *unico fidei Motivo ultimo proprie dicto*, propter quod *ultimatim* idem increatum Dei testimonium (simul cum creato Christi in Ecclesia testimonio) propter Seipsum tandem creditur».

¹⁶⁷ *Ibidem*, fol. 16, n. 144: «Testimonium divinum, ut externum simul atque internum, duplici illo suo testimonio per modum unius sese attestatur tanquam verum; — quatenus scilicet testimonium divinum (creatum et Increatum) *per externam Christi in Ecclesia revelationem* supernaturalem seipsum directe et mediate attestatur (...); et quidem per hanc sui externam revelationem qualis *sub interna fidei gratia* seipsam formaliter proponit secundum formalem suam veritatem specificæ supernaturalem».

(4) *El testimoni diví alhora veritable i bo*

Encara es pot profunditzar més en aquest misteri del testimoni diví que es revela ell mateix. Recordi's que es va dir que el testimoni diví és alhora veritable i bo. Com a gràcia interna illumina la intel·ligència i inspira la voluntat de l'home i l'inclina a l'assentiment i al consentiment de la fe. I com a objecte externament revelat, la mateixa Veritat i Bondat absoluta de Déu atreu la intel·ligència i la voluntat de l'home de manera absoluta, però no manifestant-se obertament, sinó obscurament, a través del testimoni creat — veritable i bo — de Crist en la seva Església ¹⁶⁸. Doncs bé, la proposició obscura del testimoni diví, i la seva atracció absoluta sobre la intel·ligència i la voluntat, constitueix la revelació de si mateix pel fet que en la proposició objectiva del testimoni diví no hi ha evidència intrínseca de la veritat del testimoni, sinó que aquesta veritat ve avalada, com des de fora, per la Veritat absoluta subsistent, que, restant oculta, atreu absolutament en la seva proposició objectiva obscura, com a única raó i com a garantia de la veritat absoluta de la proposició exterior ¹⁶⁹. D'aquesta manera, la proposició exterior del testimoni diví és revelació passiva en sentit estricte, en la qual la Veritat o testimoni subsistent testifica de si mateix per una revelació activa pròpiament dita ¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Ibidem, fol. 12, n. 110: «Sub inclinatione supernaturali internae fidei gratiae inspirantis simul et illuminantis, ideoque per viam supernaturalis affinitatis seu "connaturalitatis" voluntariae simul et intellectualis, — in obiectiva experientia obscura testimonii creati (ideoque, indirecte, ipsius Testimonii increati), — absoluta Bonitas simul et Veritas Testimonii increati (ideoque, participative, ipsius testimonii creati) ad Seipsam in Christo per Seipsam ultimam voluntatem et intellectum obiective et absolute attrahit, per modum scilicet Finis boni simul atque veri, certissime quidem et firmissime innotescens et attrahentis "ut termini", at in Seipso penitus absconditi manentis "in termino"».

¹⁶⁹ Ibidem, fol. 16, n. 147: «Obscura propositio testimonii divini ut boni simul atque veri (seu per modum finis veri, obiectivi et absoluti) in eo precise "revelationem" sui constituit, quod obiectiva illa propositio veritatis testimonii divini, praeter quamlibet directam evidentiam propriae intrinsecae veritatis, totam suam absolutam veritatem indirecte tenet, tanquam ab extrinseca veritatis ratione, ab ipsa subsistente divini testimonii veritate absoluta ut seipsam infallibiliter cognoscente; — quae scilicet absoluta veritas subsistens, quin ullatenus in seipsa sese clare ostendat, in ipsa tamen sui propositione obiectiva, per seipsam absoluta attractione sese obscure interponit, tanquam unicam rationem seu cautionem absolutam veritatis absolutae illius ipsius termini passivi quo seipsam experientiae obiectivae proponit».

¹⁷⁰ Ibidem, fol. 16, n. 148: «Obiectiva haec divini testimonii propositio, stricto sensu, "signum mentis" constituit, seu passivam locutionem, et quidem locutio-

Un cop s'ha estudiat el testimoni diví com a creïble i el testimoni diví com a cregut, serà bo de considerar el testimoni diví com alhora creïble i cregut.

3. *El testimoni diví com a creïble i cregut alhora*

Primer s'estudiarà la revelació digna de crèdit i la revelació creguda com a dos moments lògicament distints. Després es considerarà la relació íntima i mútua entre credibilitat i revelació.

a) *Revelació creïble i revelació creguda com a dos moments lògicament distints*

En l'assentiment de la fe es poden considerar dos moments que, encara que no siguin sempre realment distints, ho són lògicament. Un primer moment és el de la gràcia prevenient; un segon moment, el de la gràcia cooperant i eficaç. No és necessària una prioritat temporal. Pot ser-hi, però no sempre hi és. Encara que en tots els casos es pot considerar una prioritat «in ordine naturae».

I tant en el primer moment com en el segon, l'atracció ve del Motiu increat, que es manifesta (en el primer moment) i es revela (en el segon) en el testimoni creat de Crist en l'Església.

En el primer moment de la gràcia prevenient, aquesta gràcia inclina la intel·ligència i la voluntat cap al motiu de la fe, que es manifesta com a creïble, atraient la intel·ligència humana, i com a amable, atraient la voluntat. Es manifesta com a creïble i amable, i alhora com a testimoni que ha de ser cregut i amat:

(Credibilitas percepta) prius logice, sub interna fidei gratia inclinans et percipiente (ut praevenienti saltem), — in externa Christi in Ecclesia testimonii amabilitate et credibilitate creata, — Motivum fidei increatum, absque ullo discursu, propria increata Amabilitate et Credibilitate per Seipsum ultimatim voluntatem intellectumque attrahit, atque qua tale voluntate indeliberata et perceptione intellectuali absolute iam aestimatur, — absque ulla tamen directa evidèntia intrinsecae suae veritatis, ideoque solum «ut terminus» absolutus in seipso absconditus, — tanquam supernaturali affectu lumineque fidei

nem attestantem i. e. revelationem passivam, — qua idem testimonium divinum (creatum et increatum) in sua absoluta veritate subsistens, ut seipsum infallibili sua scientia cognoscens, seipsum infallibili sua veracitate active attestatur, per modum scilicet revelationis activae proprie dictae».

legitime *amabile* et *credibile*, obligatorie *amandum* atque *credendum*, nondum tamen absolute *amatum* neque *creditum* (=in priori assensu fidei momento) ¹⁷¹.

En el segon moment, el de la gràcia eficaç i cooperant, aquesta gràcia mou lliurement la intelligència a assentir i la voluntat a consentir al motiu de la fe, que es revela com a veritable i com a bo, i que és absolutament cregut i estimat:

(*Revelatio credita*) dein vero, sub eadem *interna* fidei *gratia* liberum assensum et consensum procurante (ut efficaci et cooperante), — tanquam per *externum* Christi in Ecclesia testimonium *creatum* Auctoritate *increata* Testimonii increati per Seipsum ultimamim Seipsum active attestatur quale Seipsum intuetur «in termino»; atque qua tale, ex libero fidei amore, intellectuali fidei assensu, propter Seipsum ultimamim *creditur* tanquam absolute Bonum simul atque Verum, seu tanquam Bonum Verum (=in ultimo fidei momento) ¹⁷².

b) *Relació íntima i mútua entre la revelació i la credibilitat del testimoni diví*

En l'adhesió a la fe, la manifestació de la credibilitat del motiu i la revelació de la seva veritat, encara que siguin formalment distintes, estan realment vinculades, de manera que es reclamen i es perfeccionen mútuament:

In (...) fidei adhaesione, rationali simul atque theologica, *manifestatio credibilitatis* Motivi et *revelatio veritatis* Motivi, etsi ab invicem formaliter distinctae manent, sese tamen ad invicem realiter *supponunt* atque *perficiunt* ¹⁷³.

Aquesta vinculació íntima entre credibilitat del motiu i revelació del motiu pot expressar-se amb dues fórmules breus:

Primera. La credibilitat s'ordena a la revelació que el testimoni diví fa de si mateix.

Segona. El motiu es revela com a evidentment digne de crèdit.

A primer cop d'ull pot semblar que les dues fórmules clouen un cercle viciós. De cap manera! Hi hauria cercle viciós si s'afirmés que la credibilitat s'ordena a la revelació i la revelació a la cre-

¹⁷¹ Ibidem, fol. 14, n. 128.

¹⁷² Ibidem, fol. 14, n. 129.

¹⁷³ Ibidem, fol. 14, n. 130.

dibilitat. Però observi's que no es diu pas que la revelació s'ordeni a la credibilitat. La revelació s'ordena a la veritat. I la revelació que el testimoni diví fa de si mateix, s'ordena a la veritat del testimoni diví. El que passa és que la revelació del motiu no fa evident la veritat del motiu, però fa evident la seva credibilitat: el testimoni diví, testificant de si mateix, es manifesta com a evidentment digne de crèdit. Escriu el P. Vignon:

In (...) fidei adhaesione, (...) *manifestatio credibilitatis* Motivi et *revelatio veritatis* Motivi (...) sese (...) ad invicem realiter *supponunt atque perficiunt*; — ita scilicet ut supernaturalis credibilitas Motivi (quin ullam secum ferat evidentiam veritatis Motivi) *credibilitatem* proprie constituat obscurae *revelationis* quam de semetipso perhibet testimonium divinum; supernaturalis autem revelatio Motivi (quin ad puram attestationem sese reducat, nullam propriae credibilitatis evidentiam prae se ferentem) *revelationem* constituat per seipsam evidenter *credibilem* ¹⁷⁴.

La veritat i la credibilitat són dos atributs del testimoni diví en ordre a la intel·ligència creada. Dos atributs increats, participats pel testimoni diví creat. La veritat del testimoni diví és l'última justificació de l'assentiment de la fe. En últim terme el fidel creu perquè és veritat que Déu, que no pot enganyar-se ni enganyar, ha revelat. La credibilitat justifica l'adhesió racional a una veritat no evident. Un testimoni és digne de crèdit quan consta que diu la veritat. Per això la credibilitat s'ordena a la testificació o revelació.

D'aquesta manera la credibilitat del motiu de la fe — del testimoni diví, del mateix fet de la revelació — és una causa intrínseca i objectiva de l'assentiment de la fe. El fidel creu perquè el motiu de la fe — el testimoni diví, el fet de la revelació — és digne de crèdit. Però es tracta d'una causa subordinada a la veritat del motiu de la fe, que és la raó última de l'assentiment del creient:

Credibilitas Motivi et revelatio Motivi non eodem prorsus titulo neque ordine ad ipsum Motivum pertinent, propter quod ultimatim creditur. Supernaturalis quidem credibilitas testimonii divini (manifestata ideoque percepta), ut necessaria et permanens praerogativa testimonii sese qua tale attestantis, essentialem constituit etsi subordinatam ipsius fidei assensus (ut rationalis) causam obiectivam et intrinsecam. At sola tandem supernaturalis revelatio testimonii divini, — et quidem ultima-

¹⁷⁴ Ibidem.

tim ipsa Revelatio increata sese per revelationem creatam revelans, — ut sola ipsam suam absolutam veritatem Motivi infallibiliter intuens atque attestans, unicam constituit eiusdem fidei assensus (ut theologici) obiectivam rationem *ultimam*, seu increatum fidei *Motivum proprie dictum* ¹⁷⁵.

E. «SOLUTIO SYNTHETICA»

La posició del P. Henri Vignon davant el difícil problema de l'anàlisi de la fe valora les dades positives dels diversos corrents teològics.

Henri Vignon és bàsicament tomista. Ho confessa ben clar quan anomena la seva posició *thomistica synthetica* ¹⁷⁶. Però reconeix el valor de les aportacions de Suárez i del cardenal De Lugo i les integra al seu pensament:

Sententia haec (...) Suarezium et Lugonem doctrinae Tomistae suo modo integrat ¹⁷⁷.

Vignon, seguint sant Tomàs, afirma el valor il·luminatiu de la gràcia de la fe. El coneixement de la fe, i concretament el coneixement del motiu de la fe, és específicament sobrenatural ¹⁷⁸. Sant Tomàs havia ensenyat que el testimoni diví testifica primàriament de si mateix i consegüentment de les altres veritats, i que la Veritat primera, motiu de la fe, és objecte de la fe i medi d'assentiment a les altres veritats ¹⁷⁹. Suárez diu, més explícitament, que el motiu de la fe, en la seva funció de motiu, és cregut ¹⁸⁰. Vignon ho subscriu plenament ¹⁸¹ i en aquest punt es posa enfront del cardenal De Lugo, segons el qual el coneixement de la fe és substancialment (entitativament o ontològicament) sobrenatural, però no s'especifica per l'objecte ¹⁸².

D'altra banda, el P. Vignon subratlla amb sant Tomàs que l'acte de fe s'ordena a la veritat i al bé. Així destaca que el motiu de la fe és alhora veritable i bo: és la Veritat i la Bondad absoluta de

¹⁷⁵ Ibidem, fol. 14, nn. 131-133.

¹⁷⁶ Ibidem, fol. 3, n. 22.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ *Supra*, pp. 10-11.

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 43-45.

¹⁸⁰ Ibidem, pp. 45-46.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 47-51.

¹⁸² Ibidem, pp. 46-47.

Déu, que il·lumina la intel·ligència i inspira la voluntat. En això s'aparta tant de Suárez com del cardenal De Lugo, que, si bé reconeixen que l'acte de fe és imperat per la voluntat, redueixen l'anàlisi de la fe a l'adhesió intel·lectual, que formalment constitueix l'acte de creure ¹⁸³.

Però Vignon integra al tomisme uns elements que en sant Tomàs restaven a la penombra, i que Suárez i De Lugo posen en relleu: la revelació de Jesucrist, la proposició de la doctrina per l'Església i els signes.

Segons sant Tomàs, la revelació externa i la proposició de la doctrina són necessàries perquè el fidel cregui explícitament el que ha de creure. I els signes, igual que la persuasió humana, són causes veritables, però insuficients, de l'assentiment de la fe. L'única causa suficient de l'assentiment de la fe és Déu que mou interiorment a creure per la llum de la fe ¹⁸⁴. En aquesta doctrina el paper de la revelació externa resta imprecís i secundari. Vignon, seguint Suárez i De Lugo, valora la revelació externa. Però no com ells, que arriben a excloure de l'objecte formal de la fe la llum interna ¹⁸⁵, sinó coordinant revelació externa i llum interna. Déu revela externament per Jesucrist en l'Església, i interiorment il·lumina la intel·ligència i inspira la voluntat en ordre a l'assentiment i al consentiment de la fe. Són dos aspectes de la gràcia de la revelació; dos aspectes del motiu de creure. Encara que la raó de motiu, perquè és objectiva, escau més a l'aspecte extern del testimoni diví, essent l'aspecte intern d'aquest testimoni com la llum amb la qual es capta el motiu objectiu ¹⁸⁶.

D'altra banda, el P. Vignon valora amb Suárez, i sobretot amb el cardenal De Lugo, el testimoni creat de Jesucrist, de l'Església, dels signes.

Per sant Tomàs, la raó formal de la fe és la mateixa Veritat primera, en la qual recolza immediatament el fidel per creure els articles revelats ¹⁸⁷. Per Suárez, la fe es resol en la revelació activa de Déu, veritat infal·lible. Jesucrist i l'Església són solament instruments de la revelació i de la proposició de la doctrina. I l'úl-

¹⁸³ *Supra*, pp. 27-33.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 13-16.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 16-18.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 20-22.

tima resolució de l'acte no es fa en l'instrument, sinó en la causa principal que mou l'instrument¹⁸⁸. De fet Suárez ha fet un pas endavant explicant sant Tomàs. Per Suárez, ni Jesucrist ni l'Església són motiu de creure (s'entén, «motiu últim»), però són instruments del motiu de creure. Vignon diu obertament que el testimoni de Crist en l'Església és una veritable causa intrínseca de l'acte de fe, encara que «instrumental» i «subordinada» al motiu increat, que és la raó última de l'assentiment de la fe¹⁸⁹.

Però Vignon encara avança més. Segons el cardenal De Lugo, el fet de la revelació es manifesta en els signes a la raó elevada per la gràcia com a motiu formal parcial de l'acte de fe i com a motiu de credibilitat o condició de la fe¹⁹⁰. Doncs bé, Vignon passa del motiu que es manifesta al motiu que es revela, o, si es vol, de la gràcia que eleva entitativament a la gràcia que a més illumina. I aleshores diu que el motiu de la fe es revela ell mateix i es manifesta alhora com a evidentment digne de crèdit¹⁹¹. I considera la credibilitat del motiu de la fe com una veritable causa objectiva i intrínseca de l'acte de fe, encara que subordinada a la revelació del motiu¹⁹². D'aquesta manera, segons el P. Vignon hi ha una credibilitat intrínseca al mateix acte de fe. El motiu es revela ell mateix com a evidentment digne de crèdit. I per això l'assentiment de la fe és teològic (assentiment al motiu que revela la veritat) i alhora perfectament raonable (assentiment al motiu que es revela digne de crèdit)¹⁹³.

IV. REFLEXIÓ

La solució sintètica del P. Henri Vignon, complicada en la manera com la presenta, respon a unes intuïcions molt simples i profundes sobre l'acte de fe. En aquesta reflexió final voldríem des-

¹⁸⁸ *Supra*, pp. 22-23.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 39-40.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 53-55.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 41-42.

¹⁹³ *De analysi fidei*, fol. 13, n. 126: «Increatum fidei supernaturalis Motivum, supernaturalis scilicet Auctoritas increata Testimonii increati, — in supernaturali amabilitate et credibilitate obiectiva Christi in Ecclesia testimonii, propria amabilitate et credibilitate infinita Testimonii increati per *Seipsam ultimatim*

tacar unes quantes idees fonamental, que ens sembla trobar a la base del seu pensament. Hò farem amb llibertat d'esperit, sense pretendre de ser exhaustius.

L'acte de fe és totalment sobrenatural

La primera dada que cal tenir en compte quan s'estudia l'acte de fe és que la fe és sobrenatural. El problema del perquè de la fe només es pot enfocar adequadament des de l'angle de la teologia dogmàtica. És veritat que l'apologètica intenta la «demonstratio christiana», que la psicologia profunda cerca les veritables motivacions de les actituds humanes, que la sociologia religiosa explica els condicionaments socials del fet religiós. Però ni l'apologètica, ni la psicologia, ni la sociologia poden explicar l'últim perquè de la fe. És que parteixen de l'angle dels fets constatats o constatables, d'un punt de vista purament fenomenològic, i no poden captar el que és específic de la fe: el seu caràcter sobrenatural. I no és estrany que un misteri sobrenatural solament es pugui explicar — en la mesura en què pot explicar-se — a partir del mateix sobrenatural.

Però quan es parla de la supernaturalitat de la fe cal anar encara més enllà. Les solucions al problema del perquè de la fe no poden ser satisfactòries si no s'admet el caràcter il·luminatiu de la fe. Estem convençuts que la gràcia de la fe és il·luminativa. No es limita a elevar les potències naturals de l'home, donant valor sobrenatural a un acte de coneixement, que per la manera de tendir a l'objecte i de captar-lo no es distingiria d'un acte de coneixement natural. La gràcia de la fe obre les facultats de l'home a un món inassequible a les possibilitats naturals: al món sobrenatural. El món sobrenatural, en tant que és sobrenatural, no es pot captar sinó per la gràcia de la fe. És veritat que sense fe es pot parlar dels misteris sobrenaturals, es pot conèixer el missatge cristià, es pot ser especialista en teologia. Però el qui no té fe, quan parla dels misteris cristians, ho fa com un cec de naixement quan parla de la llum, o dels colors: en parla sense que mai els hagi captat.

Si no s'admet el caràcter il·luminatiu de la fe, la fe de la major

attrahens et innotescens tanquam affectu lumineque fidei absolute amandam atque credendam, — ut Seipsam, simul, per credibile Christi in Ecclesia testimonium, proprio credibili Testimonio per Seipsam ultimatim attestans, propter Seipsam ultimatim fide divina creditur tanquam veram, libero scilicet voluntatis et intellectus obsequio, pure theologico simul atque perfecte rationali.

part dels cristians esdevindria una lleugeresa, perquè la major part dels cristians no sabrien explicar els motius de credibilitat de la seva fe. I d'altra banda, si no s'admet que la gràcia de la fe és il·luminativa de l'objecte i del mateix motiu de creure, únicament es pot afirmar, però sense explicar-ho, que l'adhesió al motiu de la fe és superior al coneixement natural que se'n pugui tenir.

Aquesta és la gran intuïció del P. Pierre Rousselot, S. I., en el seu valuós estudi *Les yeux de la foi*¹⁹⁴. Intuïció genial que significa un retorn de la teologia al pensament genuí de la tradició tomista. Es dona ací el fet curiós que s'hagi retrobat el caràcter il·luminatiu de la fe — que està tan d'acord amb les dades bíbliques —, no per l'aprofundiment en l'Escriptura, sinó pel retorn a sant Tomàs. (Ens plau subratllar que aquesta constatació la vam aprendre recentment del P. Joan Alfaro.)

L'acte de fe és totalment humà

L'actuació de Déu i la llibertat humana no es divideixen el camp de l'acte humà. Aquesta perspectiva — fruit de concebre la Causa primera com la primera de les causes segones — està avui totalment superada. M. de la Taille, A.-D. Sertillanges i J. de Finance, entre altres, han tornat al pensament autèntic dels grans teòlegs medievals. L'actuació de Déu transcendeix el camp de l'acte humà, perquè és una acció creadora. De manera que l'acte humà, en el camp de l'home, és totalment de l'home. Però, en el camp transcendent de Déu, és totalment de Déu. I és totalment de Déu perquè l'acció creadora s'estén no solament a l'acte primer o ésser concret de la creatura, sinó també a l'acte segon o operació¹⁹⁵. Déu, precisament perquè és Creador transcendent, fa plenament possible l'actuació lliure de l'home, que no deixa ni un moment de ser totalment de Déu. Escriu sant Tomàs:

¹⁹⁴ P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, a «Recherches de Science religieuse» 1 (1910) 241-259, 444-475.

¹⁹⁵ Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 22, a. 1. — L'home sabria conciliar plenament la causalitat universal de Déu amb la llibertat humana, el dia que arribés a comprendre com és possible l'existència d'éssers finits distints de l'Ésser infinit. Per això el panteisme és una temptació constant de l'esperit metafísic. Però la filosofia ha de partir de les realitats, per humils que siguin. I l'home existeix i és lliure, i amb la seva raó natural pot conèixer el Creador a partir de les creatures (cf. Sap. 13, 1-9; Rom 2, 19-20; CONCILIIUM VATICANUM I, Sessio III, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. 2: *De revelatione*: D Sch 3.004; ibidem, can. 1: D Sch 3.026).

Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult ¹⁹⁶.

I l'ordre de la gràcia no es pot excloure d'aquesta llei general de les relacions entre el domini de Déu i la llibertat de l'home. La gràcia és la nova creació, més perfecta que la primera i que sobrepassa la primera per la gratuïtat de la donació personal del mateix Déu. La fe, doncs, que és «*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*» ¹⁹⁷, és a la vegada una pura gràcia de Déu i un acte plenament humà.

La fe, en efecte, és un acte totalment i profundament humà. És l'acte *més* totalment i *més* profundament humà. És la decisió lliure suprema, perquè compromet tota l'existència de l'home de cara a un més enllà transcendent ¹⁹⁸. No es tracta simplement d'un acte intel·lectual, que tingui per objecte la veritat, ni únicament d'un acte de la voluntat, que tendeixi al bé com a fi ¹⁹⁹. La fe és la donació total de l'home a Déu, davant el fet únic, impensable, de la donació de Déu a l'home per Jesucrist ²⁰⁰.

Ara bé, la fe no seria humana si no fos raonable. L'objecte de la fe i el mateix motiu de creure han de ser creïbles per a la intel·ligència i amables per a la voluntat. Més avall es tractarà amb certa amplitud sobre la credibilitat.

La revelació és exteriorització de Déu vers l'home i interiorització de l'home vers Déu

La fe es situa en la convergència de dues línies que venen de Déu: la revelació externa i la gràcia interna.

¹⁹⁶ *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 8.

¹⁹⁷ CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio VI, *Decretum de iustificatione*, cap. 8: *Quo modo intelligatur, impium per fidem et gratis iustificari*: D Sch 1.532.

¹⁹⁸ ALFARO, *Foi et existence*, a «Nouvelle Revue théologique» 90 (1968) 561-580, especialment p. 567.

¹⁹⁹ Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, II-II, q. 4, a. 1: «Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est, actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum».

²⁰⁰ CONCILIUM VATICANUM II, Sessio IV, *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, «Dei Verbum», cap. 1: *De ipsa revelatione*, n. 5: «Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (Rom 16, 26; cf. Rom 1, 5; 2 Cor 10, 5-6), qua homo se totum libere Deo committit "plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium" praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo».

La revelació externa té la seva plenitud en l'encarnació redemptora del Fill ²⁰¹, que fa audible, visible i tangible la intimitat de Déu ²⁰². La revelació de Jesucrist (revelació passiva) és una exteriorització de Déu a l'home pecador.

Però el llenguatge de Déu restaria imcomprensible a l'home si Déu mateix no l'instruís interiorment ²⁰³. Sense l'atracció interna del Pare ²⁰⁴ l'home no pot confessar que Jesús és el Sant de Déu ²⁰⁵; no passaria de considerar-lo fill de Josep ²⁰⁶. La gràcia de la fe és una interiorització de l'home en Déu.

En la fe hi ha, doncs, una dialèctica d'*exteriorització* de Déu i d'*interiorització* de l'home; d'*humanització* de Déu i de *divinització* de l'home. Una dialèctica, si es vol, d'*encarnació* i d'*ascensió*: d'abaixament de Déu fins a l'home per la revelació externa i d'enlairament de l'home fins a Déu per la gràcia interna.

Són dues maneres com la raó humana (*componendo et dividendo*) veu l'actuació de Déu en l'home, en l'acte de fe.

La fe és teocèntrica i cristocèntrica

En la teologia de la fe no es tracta d'elegir entre Jesús i el Pare. No es tracta de separar el que no es pot separar. Jesús és l'enviat de Déu, i Déu ningú no l'ha vist mai, sinó que Jesucrist ens l'ha revelat ²⁰⁷. En parlar de la fe és necessari unir, sintetitzar. I no és contradictori afirmar que la fe és alhora teocèntrica i cristocèntrica.

La fe és cristocèntrica perquè Jesucrist és el centre de la fe com a objecte, com a motiu i com a fi. Com a objecte, perquè el nucli del missatge cristià és creure que «el Pare ha enviat el Fill com a Salvador del món» (1 Io 4, 14); com a motiu, perquè Jesucrist és el testimoni de la fe ²⁰⁸; com a fi, perquè la fe porta a la

²⁰¹ Cf Hebr 1, 1-2; Io 1, 14. 18; 15, 15; 17, 6. 26.

²⁰² 1 Io 1, 1-2; 14, 9; 12, 45.

²⁰³ P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, a «Recherches de science religieuse», p. 468: «L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel, que par une faculté surnaturelle. Or, on ne peut adhérer de foi certaine aux objets de la révélation qu'en les connaissant sous la raison formelle d'être surnaturel. Donc, une faculté surnaturelle est requise pour adhérer de foi certaine aux objets de la révélation».

²⁰⁴ Io 6, 44. Cf. Io 6, 65.

²⁰⁵ Io 6, 69.

²⁰⁶ Io 6, 42.

²⁰⁷ Io 1, 18.

²⁰⁸ Io 3, 11-12. 31-36; 8, 12-19.

vida²⁰⁹, i la vida del cristià li ve de restar en Jesús com les sarmets en el cep²¹⁰.

Però el Pare és també el centre de la fe cristiana com a objecte, com a motiu i com a fi. Com a objecte, perquè Jesús és l'enviat del Pare i no es pot conèixer Jesús i desconèixer el Pare²¹¹; com a motiu, perquè el Pare dóna testimoni de Jesús²¹²; com a fi, perquè Jesús és el camí cap al Pare²¹³.

Tant les expressions agustinianes *credere Christum*, *credere Christo*, *credere in Christum*²¹⁴, com les medievals *credere Deum*, *Deo*, *in Deum*²¹⁵, són correctes. No s'exclouen, sinó que es completen.

El concepte de motiu és analògic

El P. Vignon reserva escrupulosament el terme «motiu» per a designar el motiu últim en el qual recolza la fe: el testimoni diví increat. Quan parla de Jesucrist, de l'Església o dels signes, empra els termes de «testimoni» o de «causa» de la fe. Creiem, però, que Jesucrist, l'Església i els signes poden ésser anomenats pròpiament, encara que analògicament, «motius» de la fe. Ho farem ben convençuts que, tot i apartant-nos de la lletra del P. Vignon, restem fidels al seu esperit i posem en relleu una de les seves aportacions més valuoses.

La fe recolza últimament en Déu, Veritat primera, que testifica. Però la fe recolza també en el fet històric de Jesucrist, el Fill enviat pel Pare. I recolza en l'Església, sacrament de Jesucrist entre els homes. I pot recolzar en la paraula d'una dona pecadora, com en el cas dels samaritans²¹⁶. Déu és el motiu últim de la fe, però

²⁰⁹ Io 3, 15. 16. 36; 5, 24. 40; 6, 40. 47; 10, 27-28; 17, 1-3; 20, 31; 1 Io 5, 13. Cf. Io 6, 27. 51. 54. 57. 58.

²¹⁰ Io 15, 1-8.

²¹¹ Io 8, 19; 12, 45; 14, 7. 9.

²¹² Io 5, 32-37; 8, 18; 1 Io 5, 9-10.

²¹³ Io 14, 6.

²¹⁴ S. AUGUSTINUS, Sermo 144, cap. 2, n. 2: PL 38, 788; IDEM, *In Ioannis Evangelium*, tract. 29, n. 6: PL 35, 1631.

²¹⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib. III, dist. 23: ed Vivès (Paris, 1892), pp. 487-488.

S. THOMAS, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q. 2: ed. Moos, t. III, p. 727; *De Verit.*, q. 14, a. 7, ad 7; *In Ioan.* (6, 29), cap. 6, lect. 3; ed. CAI, n. 901; *Super Epistolam ad Romanos lectura* (4, 3), cap. 4, lect. 1: ed. CAI, n. 327; *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 2.

²¹⁶ Io 4, 29. 39.

Jesucrist, l'Església i la mateixa samaritana són veritables motius de la fe. La fe té un motiu increat i té motius creats. I l'única coincidència entre l'increat i el creat és analògica.

L'analogia suposa sempre una jerarquia. La raó analògica convé primàriament (*per prius*) a l'*analogatum princeps*, i secundàriament (*per posterius*) als *analogata minora*. I la raó analògica convé als *analogata minora* perquè participen de l'*analogatum princeps*. Doncs bé, en el món sobrenatural la dignitat del testimoni diví, del motiu de la fe — que convé primàriament al testimoni diví increat — és participada de moltes maneres. En primer lloc per Jesucrist, consubstancial al Pare i veritable home, que va viure entre els homes, manifestant «la glòria que té del Pare com a Unigènit, ple de gràcia i de veritat» (Io 1, 14). I és participada per l'Església, que va rebre de Jesucrist la missió de continuar la seva obra a la terra fins a la fi dels temps. I a més la raó de motiu de creure és participada de mil maneres en el món sobrenatural, des del testimoniatge de les Escriptures²¹⁷ fins a l'amor fratern²¹⁸; des dels signes de Jesús²¹⁹ fins a les paraules d'una dona pecadora²²⁰.

Creiem que aquesta és l'aportació del cardenal Joan de Lugo. Déu es val de mitjans, de vegades molt humils, per manifestar a l'home el testimoniatge increat: els màrtirs, els miracles, els predicadors, els mestres, els pares, són boques per les quals Déu parla a l'home, i l'home pot assentir immediatament a la veu de Déu que li parla per mitjà de les creatures.

Aquesta intuïció, contemplada des del camp de la fe il·luminativa, esdevé més coherent. La llum de la fe fa veure en els signes (que són testimoniatge creat de Déu) el testimoniatge increat que signifiquen; la fe fa sentir en les paraules humanes (que són testimoniatge creat de Déu) la paraula increada del mateix Déu que ha revelat.

Hi ha una credibilitat interna a la fe

Deixem de banda si hi ha una credibilitat de la fe, extrínseca a la fe, que fonamentaria la «fe adquirida» o «fe científica» i que

²¹⁷ Io 5, 39-40. 45-47.

²¹⁸ Io 17, 21. 23. Cf. Io 13, 35.

²¹⁹ Io 20, 30-31. Cf. Io 2, 11. 23; 3, 2; 4, 53-54; 6, 2. 14; 7, 31; 9, 16; 11, 47; 12, 18. 37.

²²⁰ Io 4, 29. 39.

faria culpable el refús de la fe suficientment proposada²²¹. Aquí ens interessa destacar una altra cosa: hi ha una credibilitat intrínseca a la fe. Quan el testimoni diví es revela ell mateix, es revela com a evidentment digne de crèdit. I per això l'acte de creure és perfectament teològic (es creu el testimoni diví increat i es creu el que ha revelat) i és perfectament raonable (es veu que el testimoni diví és digne de crèdit).

És que la noció de credibilitat és, com la noció de motiu de la fe, una noció analògica. La credibilitat del testimoni diví *per prius* convé a Déu, Veritat i Bondad increada, i *per posterius* és participada pels motius creats de la fe. I la llum de la fe ens fa descobrir la credibilitat del motiu. Recordi's que sant Tomàs posa com a motiu primer de credibilitat el testimoni intern de l'Esperit Sant i com a motius secundaris la predicació de la doctrina i els miracles²²². Així es justifica plenament la fe de l'infant que creu pel testimoniatge dels pares i la del pagerol que no té cap altre motiu que justifiqui la raonabilitat de la seva fe que la confiança en el seu rector. I no és pas que en aquests casos la gràcia de la fe supleixi la manca d'arguments humans²²³. En aquests casos límits es fa palesa una llei general de la providència. El motiu de la fe és raonable per si mateix. Hi ha un moment, el de la fe, on el motiu de la fe i el motiu de credibilitat coincideixen²²⁴, i solament es distingeixen formalment, perquè com a motiu de la fe és cregut per si mateix, i com a motiu de credibilitat mostra la revelació com a digna de crèdit. Pot dir-se amb raó que la credibilitat s'ordena al motiu de la fe, i el motiu de la fe es revela com a digne de crèdit.

Conclusió

Sovint els fidels no saben respondre a la pregunta: per què creus, *cur credis*? A voltes hi responen amb fórmules correctes, apreses des de la mateixa fe: «Crec per l'autoritat de Déu que

²²¹ A favor de la «fe científica» vegi's, per exemple, l'obra de Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (Paris, 1908); en contra, els articles citats de Roussetot, *Les yeux de la foi*.

²²² *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

²²³ Cf. GARDEIL, op. cit., pp. 97-130; ROUSSELOT, op. cit., pp. 246-248.

²²⁴ ROUSSELOT, op. cit., p. 254: «C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité».

revela, que no pot enganyar-se ni enganyar-nos». Però massa sovint no sabrien compaginar aquestes fórmules amb els motius vitals, concrets i immediats on recolza llur fe. De vegades es resisteixen a respondre. És que són vagament conscients del motiu existencial pel qual creuen: «Crec perquè des de petit, a casa, vaig rebre una educació cristiana»; «Crec pel bon exemple d'un sacerdot que era vicari de la meva parròquia»; «Crec perquè descobreixo Déu en la pregària», etc. I els sembla que el motiu és objectivament insuficient, i no volen sotmetre'l a reflexió perquè, a fi de comptes, creuen i volen creure.

És clar que la realitat no és tan senzilla com aquí s'ha presentat. Els motius pels quals cada un dels fidels creu són sumament complexos, i quan es viu la vida cristiana es van aprofundint cada vegada més i més. I àdhuc en la nit dels sentits o de l'esperit, quan Déu purifica una ànima, la fe hi arrela més.

Però el conjunt dels motius concrets pels quals cada un dels fidels creu, serà en la major part dels casos insuficient? De cap manera. Diu clarament l'Escriptura: «Heu amagat aquestes coses als savis i entesos i les heu revelades als senzills» (Mt 11, 25; Lc 10, 21). Aquest estudi sobre el perquè de la fe segons el P. Henri Vignon vol ser una justificació de la fe dels senzills. El motiu de creure, que tant sovint no sabrien precisar, és el mateix testimoni diví increat. Per això la seva fe és més ferma que qualsevol certesa humana; per això la fe els és llum en tota la vida, i per confessar-la estan disposats a morir.

És que el motiu últim de la fe és sempre Déu mateix, Veritat primera i Bé suprem; és el testimoni increat de Déu que es revela ell mateix (revelació activa). I aquest testimoni increat és proposat explícitament — en la seva veritat i en la seva bondat — pel testimoni creat extern de Crist en l'Església, manifestant-se en signes extraordinaris (com els miracles) o senzills (com l'amor fratern per causa de Crist). I un cor senzill, sota l'influx de la gràcia interna de la fe, percep en els signes externs de Crist en la seva Església la bondat i la veritat del testimoni diví increat. I hi creu. I hi creu raonablement perquè els signes participen de la credibilitat increada de Déu i la manifesten. D'aquesta manera, Crist, l'Església i la credibilitat dels signes són veritables causes intrínseques de la fe, però causes instrumentals, subordinades al testimoni increat

que manifesten. I no es tracta d'arribar al testimoni increat a través de raonaments; es tracta simplement de llegir el testimoni diví en les causes externes de la fe. Però per a això fan falta els ulls de la fe, la gràcia interna de l'Esperit Sant, sense la qual ningú no pot confessar que Jesús és el Senyor (cf. 1 Cor 12, 3).

Les fórmules del P. Vignon que expressen que el testimoni diví és alhora extern i intern, creat i increat, veritable i bo, creïble i cregut, no són subtileses *a priori*, són fruit de resseguir els camins humils per on Déu s'ha complagut de manifestar-se als homes.

N O T A

HENRI VIGNON I PIERRE ROUSSELOT

En forma de simple assaig voldríem completar aquest estudi amb quatre mots sobre la dependència del P. Henri Vignon respecte del P. Pierre Rousselot. L'estudi *De analysi fidei* de Vignon sembla una repetició enfosquida de les idees de Rousselot a *Les yeux de la foi*. I no obstant, en tota l'obra de Vignon sobre la fe no hi hem sabut trobar ni una sola referència a Rousseolt, ni recordem que mai a classe l'hagués citat (*De fide ut theologica simul atque christiana et catholica*, 1.^{er} semestre del curs 1957-58, a la Pontificia Universitat Gregoriana), i un alumne seu del tractat *De virtutibus infusis*, del curs 1945-46, ens assegura que tampoc li havia sentit citar mai. *Amicus Plato, magis amica veritas*. El P. Vignon era apassionat per la veritat. I les dècades del 40 al 60 a Roma no eren les més apropiades per declarar-se propagador de les idees del P. Rousselot sobre la fe. Les controvèrsies eren encara massa recents. I el nom del P. Rousselot hauria pogut desvetllar recels. Els entesos podien veure en la «sententia Thomista synthetica» o en els «thomistae B» — de què tantes vegades parla en el *De analysi fidei*, sense esmentar cap nom — una al·lusió a Rousselot i als seus seguidors, i els simples estudiants ja ho descobririen quan fos l'hora. Es tractava d'ensenyar sense fer soroll.

Però no seria just qualificar el P. Vignon com a simple repetidor de les idees de Rousselot. Ens sembla que hi ha tres punts que donen fesomia pròpia a l'obra de Vignon:

Primer. Vignon fuig de la polèmica que envolta els cinc darrers anys de la vida de Rousselot. És veritat que l'obra de Vignon és combativa. La defensa de la fe il·luminativa contra el billotisme encara dominant ho fa palès. Però Vignon és abans de tot un teòleg sistemàtic que subratlla i prova tant les tesis comunament admeses com les discutides.

Segon. Vignon, per la seva formació filosòfica, tenia molts punts de contacte amb Rousselot, però va prescindir dels corrents filosòfics dels anys 10, i va presentar una teologia de la fe desvinculada de les fluctuacions del pensament filosòfic.

Tercer. Sobretot el mèrit de Vignon està en haver aprofundit el pensament teològic tomista, enriquint-lo amb les aportacions de Suárez i del cardenal De Lugo, de manera que la seva sentència no es presenta com una novetat, sinó com la síntesi dels valors positius de la tradició teològica clàssica.

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA, PREV.

Roma, juliol del 1971.

A P E N D I X

DE ANALYSI FIDEI

Synopsis lectionum P. HENRICI VIGNON, S. I.
 (ad usum privatum auditorum)
 Romae 1955-56

- 1 *De ultima fidei resolutione*
 («Analysis fidei»)
 Quomodo fides supernaturalis soli *increato* suo Motivo
ultimatim innitatur.

Solutiones Theologorum prius historice et systematice resumuntur.
Solutio synthetica deinceps compendiose delineatur.

2 S E C T I O I. SOLUTIONES THEOLOGORUM

Sententia theologorum *historice* et *theoretice* exponuntur:

- 3 I. SYSTEMATA *historica* prius *geneticè* describuntur, dein vero inter se
systematicè ordinantur.
 4 II. PROBLEMATA *theoretica* inde exsurguntia *syntheticè* proponuntur (de
 quibus singulis problematibus solutiones etiam indicabuntur a sin-
 gulis *systematibus* propositae).

5 I. SYSTEMATA

- A. GENETICE (ordine *historico*) *quattuor systemata* principaliora suc-
 cessive proposita sunt.
 6 *Praenot.* A primo MEDIO AEO duplicem fidem distinguere solebant:
 ab externo «*acquisitam*», ab interno «*infusam*».
 7 S. THOMAS, magis *syntheticè*, duplicem fidei «*causam*» appellat (II-
 II, 6, 1) *externam* et *internam* (principaliorē); ita tamen ut fides tan-
 dem in «*solam Primam Veritatem*» *ultimatim* inhaereat. — Inde:
 8 1. *Sententia THOMISTA* (saec. XIII-XVI et deinceps; saec. XX denuo
 instaurata). *Ex interno fidei lumine et affectu*, tanquam causa princi-
 pali, *supernaturale fidei Motivum* *supernaturali cognitione* obscura et
 libera attingitur, seu (aequivalenter saltem) fide *supernaturali* «*credi-*

tur»; — quin clarius appareat (apud multos veteres) quodnam proprie munus, in fide, sit externo testimonio tribuendum.

- 9 2. *Sententia SUAREZIANA* (saec. XVI exeunte, et deinceps), ex Thomista procedit; infervescente tamen subiectivismo et individualismo Protestantium, minus iam lumen internum appellat, magis vero revelationem obiectivam: supernaturale fidei Motivum, non iam proprie ut interno lumine illustratum, sed ut *seipsum externa revelatione attestans*, fide supernaturali *creditur*.
- 10 3. *Sententia LUGONIANA* (medio saec. XVII et deinceps) doctrinam Thomistam et Suarezianam Motivi specificè supernaturalis post Molinam relinquit; atque simul cum Suarezio externam revelationem imprimis iam (etsi alio modo) attendit: Motivum fidei, non iam ut seipsum ab externo revelans (Suarez), sed tanquam *ab externo ex signis et rationibus «immediate» at obscure manifestatum*, non nisi lato sensu «creditur».
- 11 4. *Sententia MODERNA* (saec. XIX exeunte et deinceps) ceteras omnes derelinquit: cum nulla iam agnoscat *cognitio supernaturalis* Motivi specificè supernaturalis, neque ceterum fides supernaturalis possit *cognitioni naturali* (vel ontologicè solum supernaturali) Motivi tanquam causae inniti, — Motivum fidei, neque ex interna gratia (Thomistae), neque ex externa revelatione (Suarez) aut manifestatione (Lugo), *ullatenus iam in ipsa fide proprie cognoscitur*, sed unice (prius cognitum, at non ut cognitum) adhibetur ad obiectum credendum.
- 12 CONCLUSIO. Nostris temporibus, simul cum Moderna (Schiffini, Pesch, Billot), *Lugoniana* etiam (Franzelin, Stentrupp) et *Suareziana* (Wilmers, Tepe) adhuc proponebantur. Inde tandem ob ineunte saec. XX sententia *Thomista* expressius in dies instauratur; ita tamen ut Thomista recentiores non omnes eodem plane modo supernaturalem Motivi fidei cognitionem intelligant.
- 13 B. SYSTEMATICE (ordine *logico*) eaedem quattuor sententiae commode possunt in seipsis definiri et inter se ordinari, secundum quod diversa illa systemata, in definiendo modo specifico quo Motivum fidei in ipsa fide attingitur, *pauciora vel plura elementa* in ipsa fide retinent, tanquam essentialia ipsius fidei *constitutiva intrinseca*.
- 14 N. B. Ut statim apparebit, secundum ordinem hunc *logicum*, ordo successionis *historicus* ex todo *invertitur*. Ex «Modernis» enim, qui nullam motivi cognitionem in ipsa fide agnoscunt, per Lugonianos et Suarezianos, ad Thomistas retrogreditur, qui inde iam a S. Thoma, *supernaturalem* Motivi fidei cognitionem extollebant (a recentioribus ceterum Thomistis plenius expositam).
- 15 1. *Sententia Moderna* (fidei «simplicis auctoritatis»). — Motivum fidei, non specificè supernaturale (ut motivum obiectivum), non nisi

ratione per se naturali extra fidem qua talem praecognoscitur, tanquam mera fidei «conditio»; ideoque in ipsa fide *non adhibetur ut cognitum* («propter cognitionem»), sed libero obsequio pure adhibetur *ut in seipso subsistens* («propter ipsam Auctoritatem»), tanquam «pura ratio credendi» obiectum.

Forma *strictior* (Billot): ne *affirmatur* quidem = MODERNA A.

Forma *mitior* (Beraza): non ex cognitione sed ex voluntate *affirmatur* = MODERNA B.

- 16 2. *Sententia Lugoniana*. — Motivum fidei, non specificè supernaturale (ut motivum), *eodem modo obiectivo atque ratione naturali* (i. e. in signis et rationibus ut ratione perceptis, sub gratia fidei ontologice solum elevante) in ipsa fide obscure et libere *cognoscitur* (manifestatur et percipitur); et ita quidem, ut Auctoritas divina et Revelatio divina, per modum duplicis praemissae seu per discursum saltem virtualem, ad ipsum fidei assensum mediate conducant (fides syllogistica).

Forma *strictior* (Stentrupp): utraque praemissa *mediate* cognoscitur.

Forma *mitior* (Lugo-Franzelin): utraque praemissa *immediate* cognoscitur.

- 17 3. *Sententia Suareziana*. — Motivum fidei, specificè supernaturale (ut Motivum obiectivum), prius ratione per se naturali cum auxilio gratiae cognitum (ut conditio), in ipsa fide, non proprie ex illuminatione internae fidei gratiae, sed *ut seipsum per externam revelationem attestans*, pure propter hanc sui revelationem, seu propter seipsum, *fide divina creditur*.

- 18 4. *Sententia Thomista* (certis principiis S. Thomae innitens). — Motivum fidei specificè supernaturale (ut Motivum obiectivum) *sub interna fidei gratia intellectum illuminante et voluntatem inclinante* (tanquam principali fidei causa intrinseca), in ipsa fide propter seipsum, simul cum obiecto fidei, supernaturali cognitione obscura et libera attingitur, seu (secundum plerosque saltem) *fide divina creditur*.

- 19 *Diversae Thomistarum sententiae*. — Huiusmodi tamen cognitionem supernaturalem Motivi specificè supernaturalis Thomistae (moderni saltem) non omnes eodem plane modo concipiunt. — De *duplici* enim problemate generali tendentiae diversae notari debent:

- 20 I. *De elementis testimonium divinum constituentibus* (propter quod fide creditur) alii aliter sentiunt, de munere scilicet pressius definiendo (in ipsa fide) *externi et creati Christi in Ecclesia testimonii*.

- 21 A. *Sententia Thomista «dualista»* credibile testimonium Christi in *Ecclesia externum et creatum*, ut ratione naturali (per se) perceptum, non considerat nisi tanquam extrinsecam fidei *conditionem*; in ipsa autem fide qua tali, ex sola *interna* fidei gratia, solum *increatedum* Dei

Testimonium fide attingitur seu creditur, tanquam unica ipsius fidei *causa* intrinseca.

(= In quo asserendo sententia haec (A) *Suarezio et Lugoni* ex toto opponitur.)

- 22 B. Sententia Thomista «*synthetica*» contra asserit, ex utroque testimonio *interno et externo*, utrumque Testimonium *Increatum et creatum* titulis diversis ipsa fide attingi seu credi, tanquam intrinseca ipsius fidei *causa* proprie dicta; ita tamen ut solum *Increatum Dei* Testimonium *ultimam* constituat fidei causam intrinsecam, seu Motivum proprie dictum.

(= In quo asserendo sententia haec (B) *Suarezium et Lugonem* doctrinae Thomistae *suo modo integrat*.)

- 23 II. *De natura specifica adhaesionis* divino testimonio praestitae, in utraque sententia (sive dualista, sive synthetica), alii ab aliis iterum specietenus saltem dissentiunt; et quidem:

- 24 — tum de via magis *intellectuali* vel magis *voluntaria*, qua ad liberum fidei assensum intellectualem tandem pervenitur; qui fidei assensus Motivo praestari dicitur, vel tanquam *bono* potius vel tanquam *vero*.

- 25 — tum de indole magis *rationali* vel magis *theologica* huiusmodi supernaturalis liberae cognitionis Motivi; quod Motivum ab aliis «*credi*» dicitur, ab aliis vero «*percipi*» vel etiam «*videri*».

- 26 Ad hoc tamen Thomistae plerique tendunt — imprimis *Sententia synthetica* — ut assensum Motivo praestitum pressius declarent tanquam *voluntarium* simul et *intellectualem*, *theologicum* simul et *rationalem*.

27

II. PROBLEMATA

Problema centrale fidei supernaturalis, omnibus consentientibus, totum statim determinando: *in quandam tandem rationem obiectivam credendi* fides supernaturalis *ultimatim* resolvatur, tanquam scilicet *in ultimum fidei motivum*.

- 28 Multa enim *elementa* (*increatum et creatum, externum et internum* etc. . . .) ad fidem gignendam concurrunt; neque statim apparet, quomodo diversa illa fidei supernaturalis *elementa strictius intelligi et inter se ordinari* debeant, ut fides supernaturalis tandem in solam Dei infinitam Auctoritatem Attestantem *ultimatim* resolvatur (= «*ultima fidei resolutio*»).

- 29 Porro unicum illud problema, historice et theoretice, *ex duplici quaestione complementaria* dependet (quae scholas theologicas inter se opponit): *utrum* scilicet (I), et *quomodo* (II), fides ipsa supernaturalis quae talis intrinsece comprehendat *cognitionem supernaturalem Motivi specificae supernaturalis*?

30

1^a QUAESTIO (= an sit)

UTRUM *admittenda sit, in ipsa fide qua tali, COGNITIO supernaturalis*
 MOTIVI *specifice supernaturalis?*

Quaestio *duplici passu* commode exponitur: utrum in fide ipsa habeatur (ut fidei causa) *affirmatio* et quidem *cognitio* ipsius fidei Motivi (A); et quidem cognitio obiective supernaturalis Motivi obiectivi *specifice supernaturalis* (B)?

31 A. *Utrum in ipsa fide Motivum affirmetur et cognoscatur?*

Dubium I. Utrum fides ipsa supernaturalis, qua talis (i. e. ut credens veritatem obiecti fidei), intrinsece comprehendat, annon, *affirmationem* veritatis absolutae ipsius fidei motivi, i. e. increatae auctoritatis increati testimonii?

32 *Respondent: Negative:* Sententia Moderna A (affirmatio motivi mere praesupponitur).

33 *Affirmative:* Ceterae omnes (et ipsa Moderna B).

34 *Dubium II.* Utrum affirmatio Motivi in fide comprehensa, ex parte saltem a *cognitione* motivi procedat, tanquam ab intrinseca ipsius fidei causa; annon?

35 *Respondent: Negative:* simul cum Moderna A, Moderna B (ex sola voluntate causatur, ut bona, pura affirmatio Motivi prius extra fidem cogniti (per modum extrinsecae conditionis).

36 *Affirmative:* ceterae omnes i. e. *Lugoniana, Suareziana, Thomista*, seu omnes fere Veteres (ex cognitione supernaturali Motivi; non tamen absque libero voluntatis affectu supernaturali).

37 B. *Utrum in fide cognoscatur obiectivum Motivum specificè supernaturale?*

Dubium III. Utrum cognitio supernaturalis motivi fidei in ipsa fide comprehensa, non solum *ontologice* supernaturalis dicenda sit, ex parte scilicet solius *principii cognoscentis* ontologice elevati, sed etiam *obiective supernaturalis*, i. e. *ex parte ipsius motivi obiectivi specificè supernaturalis?*

38 *Respondent: Negative:* Sententia *Lugoniana* A et B, simul cum Moderna A et B (mera elevatio ontologica ex parte solius principii).

39 *Affirmative:* Sententia *Suareziana* et *Thomista* (ex parte *ipsius motivi* obiectivi *specificè supernaturalis*).

40

II^a QUAESTIO (= quid sit)

QUOMODO *intelligenda sit supernaturalis cognitio motivi obiectivi specificè supernaturalis?*

Status quaestionis

1^o Diversa *elementa* aliquo saltem titulo ad fidem pertinentia in decursu Tractatus *per partes* seorsim proposita sunt, videlicet:

- 41 a) *externum* (Sectio II) et *internum* (Sectio III) testimonium divinum;
- 42 b) *creatum* testimonium (Christi scilicet externe revelantis et internae gratiae Christi creatae) et *increatum* (ipsius Dei) testimonium (= in utraque Sectione passim).
- 43 c) tanquam *verum*, sub illuminatione fidei intellectu affirmandum; et tanquam *bonum* sub inspiratione fidei voluntate appetendum (Sect. III, th. 8-9).
- 44 d) ut credibilitate supernaturali *manifestatum et perceptum*, necnon ut revelatione supernaturali *revelatum et creditum* (Sect. II, th. 6-7; Sect. III, th. 8-9).

45 2^o Porro theologi omnes — inter illos saltem qui supernaturalem quamdam Motivi cognitionem in ipsa fide agnoscunt — *utrumque cuiusque seriei elementum* aliquo saltem titulo in totali Motivi cognitione appellant. — Attamen non omnes omnibus et singulis illis elementis proprium munus tribuunt *in illa supernaturali Motivi increati cognitione*, cui fides tandem ultimatim innititur.

46 Etenim — praeter illos qui nullam prorsus in ipsa fide agnoscunt *cognitionem* Motivi (MODERNI), vel saltem nullam *cognitionem* Motivi *specificè supernaturalis* (LUGONIANI) — inter illos ipsos qui huiusmodi supernaturale Motivum admittunt (SUAREZIANI et THOMISTAE), *circa singulas quattuor dubiorum series* non parvum quoddam dubium occurrit, — de mutua scilicet habitudine testimonii divini, *ut externi et interni, ut creati et Increati, ut boni et veri, ut credibilis et crediti*.

47 Quae tamen quattuor dubia sub *duplici quaestione maiori* commode comprehendi possunt (ut supra iam de diversis Thomistarum sententiis notabatur):

48 I. *De diversis elementis testimonium divinum constituentibus*, ut *internum et externum, creatum et Increatum*.

49 II. *De specifica natura adhaesionis* eidem divino testimonio praestitae, ut *bono et vero, credibili et credito*.

50 Ideo, de duplici maiori quaestione, *quadruplici dubio* particulari inquiritur et disputatur.

51 I. *De elementis diversis divinum testimonium constituentibus*
(*ut internum et externum, creatum et increatum*)

A. *De testimonio divino ut externo et interno*

Dubium IV. Utrum fidei Motivum supernaturale, in ipsa fide, *imprimis* seu principaliter, ab *externo Christi in Ecclesia* testimonio proponatur et agnoscatur; an ab *interno gratiae fidei testimonio*?

52 *Respondent:* A. *Externum* testimonium Christi praesertim attendunt LUGONIANI et SUAREZIANI:

53 = ut seipsum externis signis *manifestans* ut credibile: *Lugoniani*.

54 = ut seipsum externa revelatione *revelans* ut verum: *Suareziani*.

55 Qui iidem theologi proinde *internum testimonium minus attendunt*: sive gratiam fidei concipiunt ut ontologicè solum supernaturalem, ut *Lugoniani*; sive munus illius illuminativum in revelatione divini testimonii non satis clare vel expresse considerant, ut *Suareziani*.

56 B. *Internum* testimonium gratiae fidei THOMISTAE omnes, duce S. Thoma, tanquam principalem fidei causam habent. De munere autem externo testimonio tribuendo non plene consentiunt:

57 THOMISTAE A videntur lumen fidei considerare tanquam *unicam* ipsius fidei supernaturalis causam proprie dictam (qua sola causa fides Increato Testimonio adhaeret).

58 THOMISTAE B (cum Suarezianis et Lugonianis) et ipsum externum testimonium tanquam veram fidei *causam* considerant. Quare:

59 C. *Externum et Internum* testimonium per modum unius considerant THOMISTAE B.

60 B. *De testimonio divino ut creato et Increato*

Dubium V. Utrum supernaturale fidei Motivum, in ipsa fide, *per testimonium suum creatum*, externum et internum, (mediate) proponatur et agnoscatur; an *per seipsum solum* (immediate) ut Testimonium *increatum*?

61 *Respondent:* A. *Testimonium creatum* (et imprimis *externum* Christi testimonium) imprimis attendunt LUGONIANI (ut in signis Christi *manifestatum tanquam credibile*, ideoque ut indirecte increatum testimonium manifestans); necnon SUAREZIANI (ut testimonium seipsum *revelans tanquam verum*, ideoque ut indirecte increatum testimonium revelans). — Immo, et *aliqui Thomistae B* credibilitatem divini testimonii ex signis Christi ita repetunt, ut videri possint increatum testimonium nonnisi ex testimonio creato *concludere*.

- 62 B. *Testimonium increatum* plus minus expresse ponunt THOMISTAE A tanquam sub lumine fidei per Seipsum innotescens; signa vero testimonii creati et ipsum testimonium Christi in Ecclesia creatum nonnisi tanquam fidei *conditionem* considerare solent.
- 63 C. *Testimonium increatum et testimonium creatum* plus minus clare *simul* considerant THOMISTAE B (etsi plerique non multum exponere curentur, quomodo fides supernaturalis in solum Motivum increatum *ultimatim* resolvatur).
- 64 II. *De natura specifica adhaesionis divino testimonio praestitae*
(ut bono et vero, credibili et credito)

A. *De testimonio divino ut vero et bono*

Dubium VI. Utrum testimonium (externum et internum, creatum et increatum) in ipsa fide supernaturali *ultimatim* proponatur et amplectatur per viam *intellectus*; an per viam *voluntatis*; — videlicet tanquam testimonium (sub illuminatione supernaturali) *intellectu cognitum ut verum*, an testimonium (sub inspiratione supernaturali) *voluntate amatum ut bonum*?

- 65 *Respondent:* Theologi omnes hodie docent fidem supernaturalem *assensum intellectualem* formaliter constituere, libero *consensu voluntatis* imperatum. — Attamen, ad ipsum fidei assensum *ultimatim* explicandum, divinum testimonium (cui libere assentitur) tandem respicere solent: aut imprimis tanquam *verum*, aut imprimis tanquam *bonum*, aut tanquam *verum simul atque bonum*, i. e. *bonum verum*. Ideoque potiores partes tribuunt aut *cognitioni*, aut *affectui*, aut *cognitioni affectivae*.
- 66 Quare testimonium divinum imprimis considerant, (tum in priori momento *credibilitatis et credentitatis*, tum in ulteriori ipsius *fidei* assensus momento):
- 67 A. aut praesertim tanquam in priori momento *practice credendum*, ideoque in ipso fidei assensu tanquam *bonum voluntate amatum*: MODERNI (plerique saltem si non omnes), qui assensum obiecto fidei praestitum non videntur tandem nisi libero voluntatis obsequio (Billot) vel affectui (Beraza) tribuere; — necnon THOMISTAE A plerique, ut videtur, quatenus diversis viis, etsi *cognitionem* quamdam *practicam* admittunt, perceptionem scilicet supernaturalis «*credentitatis*» (Gardeil, O. P.), vel «*notitiam finis*» (de la Taille, S. I.), huius tamen cognitionis indolem *speculativam* veritatis absolutae non ostendunt (idem fere de non paucis recentioribus Thomistis alterutri Magistro consentientibus);

68 B. aut simpliciter tanquam prius theoretice *credibile*, ideoque in ipso fidei assensu *tanquam verum intellectu affirmatum* (etsi, ratione obscuritatis, nonnisi libero voluntatis motu affirmatum): LUGONIANI (ut manifestatum); SUAREZIANI (ut revelatum); THOMISTAE A aliqui, cum Garrigou-Lagrange, O. P. (ut lumine fidei creditum); vel Trethowan, O. S. B. (ut lumine fidei perceptum vel visum).

69 C. aut tanquam, per viam connaturalitatis *voluntariae simul et intellectualis*, absolute voluntate appetendum simul et intellectu affirmandum, per modum *veri boni et boni veri*: THOMISTAE A aliqui (ut videtur), necnon THOMISTAE B plerique.

70 B. *De testimonio divino ut credibile et credito*

Dubium VII. (Omnium *principale* et ceteris omnibus *connexum*).
Utrum testimonium divinum (creatum et increatum, externum et internum), per modum finis veri, *ultimatim* proponatur et agnoscat, tanquam seipsum *rationi supernaturali manifestans* ideoque perceptum ut credibile, an tanquam seipsum fidei supernaturali *revelans* ideoque creditum *tanquam verum*?

71 *Respondent*: Omnes quidem theologi admittunt, in *totali* fidei processu, et aliquam credibilitatis perceptionem, et aliquam revalorum fidem. Nunc vero idem iam quaeritur *de ipsa Motivi cognitione, in ipsa fide comprehensa*.

72 Porro, praetermissis MODERNIS A et B, — qui totam Motivi cognitionem extra fidem relinquunt, ideoque in ipsa fide nullam prorsus Motivi *neque credibilitatem* perceptam, *neque revelationem* creditam admittunt —;

73 — inter illos ipsos theologos qui, in ipsa fide, supernaturalem quamdam ipsius Motivi cognitionem agnoscunt, alii motivi *credibilitatem* ratione supernaturali *perceptam* imprimis attendunt, alii motivi *revelationem* fide supernaturali *creditam*. — Qui dissensus, iterum, sive illas inter se opponit qui pariter *externum* testimonium magis attendunt (Lugoniani et Suareziani), sive illos qui *interno* testimonio potiores partes tribuunt (Thomistae); — ita ut scilicet, sive Suareziani a Lugonianis, sive ipsi Thomistae inter se specietenus saltem dissentiant. — Inde:

74 A. Solam *manifestationem* (obscuram tamen) motivi *tanquam credibilis*, lumine supernaturali «perceptam» vel «visam», in ipsa fide considerant:

75 — ex una parte LUGONIANI (obiectivam manifestationem in *signis externis*);

76 — ex altera parte pauci THOMISTAE A (ut Stolz et Trethowan,

O. S. B.) expresse asserentes sub *interno fidei lumine* supernaturale fidei motivum «videri».

77 = Qui omnes negant motivum fidei, ut *revelatum*, proprio sensu *credi*, ideoque «fidem» ipsi motivo praestitam, vel expresse reiciunt, vel non nisi lato sensu retinent. — Item etiam aliqui THOMISTAE B, quatenus doctrinam Suarezianam revelationis Motivi expresse reiciunt.

78 B. *Revelationem* (aliquam saltem) motivi supernaturalis tanquam *veri*, supernaturali fidei lumine «creditam», tanquam ultimum fidei motivum considerant:

79 — ex una parte SUAREZIANI; qui ceterum *externam* motivi revelationem imprimis vindicant (fide creditam), internum vero luminis fidei testimonium parum attendunt;

80 — ex altera parte non pauci THOMISTAE A; qui tamen, — dum *internum* quoddam «testimonium» Motivi (de seipso) imprimis agnoscunt, sub quo Motivum «credi» dicitur —, *externam* et proprie dictam Motivi revelationem, vel parum attendunt, vel tanquam conditionem solum considerare videntur.

81 = Qui omnes supernaturalem motivi «credibilitatem» manifestam et perceptam, in ipsa fide, aut non satis clare asserunt (SUAREZIANI), aut *partialem* tantum proponunt, i. e. soli lumini interno, non externis signis debitam (THOMISTAE A).

82 C. *Manifestationem credibilitatis* supernaturalem (perceptam) *simul atque revelationem* motivi supernaturalem (creditam),

83 — *non pauci* Thomistae, ut videtur, *re* saltem admittunt vel supponunt, ubi simpliciter asserunt motivum fidei supernaturali fide «credi»: satis enim apparet huiusmodi fidem, et perceptionem quamdam comprehendere *credibilitatis* motivi, et testimonium quoddam (de seipso) propter quod Motivum proprie *credi* dicitur;

84 — *pauci* tamen adhuc duplicem hunc aspectum *expresse* notant atque pressius declarant.

85 N. B. Solutio dubiorum IV, V, VI necessaria dicenda est ad plenam ultimi et principalis dubii VII solutionem.

86 SECTIO II. SCHEMA SOLUTIONIS SYNTHETICAE

Ad decernendum *utrum et quomodo*, in ipsa fide supernaturali, obiectivum Motivum specificè supernaturale libero assensu attingatur, — *duplici parte* proceditur:

87 I. In ipsa fide Motivum fidei specificè supernaturale *cognoscitur*.

II. Immo ipsum illud Motivum rationabili fidei obsequio *creditur*.

88

PARS I (Utrum? = an sit)

*In ipsa fide Motivum fidei supernaturale cognoscitur**Duplici passu statuitur:*

- A. Motivum fidei in ipsa fide *affirmari*, et quidem *cognosci*.
- B. Motivum obiectivum *specifice supernaturale*.

89

A. *In ipsa fide Motivum affirmatur et quidem cognoscitur*
 (Soli MODERNI adversantur. — CETERI omnes consentiunt)

Assertum I (ad. dub. 1). Motivum fidei, in ipsa fide, non solum ut in seipso subsistens mere *adhibetur*, tanquam pura ratio, prius extra fidem cognita at in ipsa fide non affirmata, credendi veritatem obiecti; sed in ipsa fide cum obiecto fidei implicite saltem *affirmatur*, — ut «quod» scilicet affirmatur et «quo» seu propter quod affirmatur obiectum.

90

Assertum II (ad dub. 2). Affirmatio Motivi in ipsa fide comprehensa, non ex sola voluntate causatur, praeter quemlibet cognitionis influxum causalem; — sed Motivum *ut cognitum* etiam, seu *propter cognitionem*, ex libero motu voluntatis affirmatur, ideoque in ipsa fide proprie *cognoscitur*.

91

N. B. Hic asseritur solum ipsam *cognitionem* Motivi ad fidem intrinsece pertinere; seu Motivum fidei, in ipsa fide, non ex sola voluntate amari vel affirmari, sed et *intellectu* cognosci. Infra pressius determinabitur mutua *amoris et cognitionis habitudo* (*Assertum VI*).

92

B. *Motivum specificè supernaturale*

(Adversantur MODERNI et LUGONIANI — Consentiant SUAREZIANI et THOMISTAE)

Assertum III (ad dub. 3). Cognitio Motivi in ipsa fide comprehensa non *ontologice* solum supernaturalis existit, ex parte scilicet solius subiectivi *principii cognoscentis*; — sed *objective* etiam et *specificè supernaturalis*, ex parte ipsius obiecti Motivi cogniti.

93

N. B. Huiusmodi autem obiectiva cognitio supernaturalis infra ostendetur duplici elemento constitui, *externa* scilicet motivi propositione supernaturali, qualis sub *interna* fidei gratia proponitur et attingitur (*Assertum IV*).

94

Corollarium. Infra etiam ostendetur eandem indolem obiective supernaturalem pariter verificari, tum de *manifestatione credibilitatis* Motivi, tum de *revelatione veritatis* eiusdem Motivi (*Assertum VII*).

95

PARS II (quomodo? = quid sit)

Supernaturale fidei Motivum, in fide, rationali fidei obsequio creditur

1. Ad decernendum *quomodo* in ipsa fide sese habeat testimonium divinum, — ut est simul externum et internum, creatum et increatum, bonum et verum, credibile et creditum —, *quadruplici asserto* progressivo synthetica fidei doctrina proponitur.

96

a) *Tria priora asserta* (Asserta IV-V-VI) tribus prioribus dubiis modo generaliori singillatim respondent.

97

b) *Ultimum assertum* (VII), principale et syntheticum atque tria priora integrans, ultimo et principaliori dubio Analysis fidei respondet: quomodo scilicet testimonium divinum (externum et internum, creatum et increatum, bonum et verum), — ut *credibili revelationis testimonio sese attestans*, — *rationali fidei obsequio creditur*.

98

2. Ceteroquin satis apparet quattuor illa asserta — ut ipsa quattuor dubia — ad *duplicem assertionem principaliorem* iterum reduci posse:

99

I) *De essentialibus divini testimonii elementis*: quatenam sint scilicet et quomodo inter se ordinentur elementa diversa, quibus testimonium divinum essentialiter constituitur, quibusque tanquam causis intrinsicis fides ipsa supernaturalis innititur, — testimonium scilicet *externum simul atque internum, creatum simul atque increatum* (Asserta IV et V).

100

II) *De specifica fidei adhaesionis indole*: quatenam sit natura specifica obiectivi testimonii et subiectivae fidei adhaesionis, qua scilicet supernaturale testimonium divinum, ut *bonum simul atque verum* seu per modum *finis seu boni veri*, non latiori solum sensu (Assertum VI); sed stricto etiam sensu, ut *credibile simul atque creditum*, propter seipsum *rationali fidei obsequio creditur* (Assertum VII).

101

I. *Motivum fidei testimonio proponitur externo et interno, creato et increato*

(simul cum sent. Thomista A sententia Suareziana et Lugoniana integrantur)

ad modum sent. THOMISTAE SYNTHETICAE B

102

A. De testimonio divino ut *externo simul atque interno*

Assertum IV (ad dub. 4). Testimonium divinum sub *interno* gratiae Christi testimonio supernaturali (ut «quo» vel «sub quo») formaliter attingitur, quale ab *externo* Christi in Ecclesia testimonio supernaturali (ut «quod») explicite proponitur.

- 103 N. B. Quare interna fidei gratia *obiectivum* quidem procurat effectum; at solum externum testimonium constituit *obiectum* proprie dictum.
- 104 *Corollarium*. Mutua habitudo interni et externi testimonii infra ostendetur verificari, tum de ipso *testimonio* qua tali, tum de *credibilitate* testimonii (Assertum VII).
- 105 B. De testimonio divino ut *creato simul atque Increato*
- St. quaest.* Modo *generaliori* adhuc hic ostenditur *utrumque* testimonium creatum et Increatum in ipsa fide attingi. — Dein vero *pressius* definiri poterit mutua creati et Increati testimonii *habitudo* (Assertum VI).
- 106 *Assertum V* (ad dub. 5). Cum interna fidei gratia non increatum solum ipsius Dei Testimonium formaliter respiciat, sed et ipsum creatum Christi in Ecclesia testimonium; externum vero Christi in Ecclesia testimonium non proprium solum creatum testimonium explicite proponat, sed et ipsum increatum ipsius Dei Testimonium; ideo, sub interna fidei gratia, in supernaturali Christi in Ecclesia testimonio *creato*, et ipsa supernaturalis attingitur Auctoritas *increata* Testimonii *increati*.
- 107 *Corollarium*. Haec utriusque testimonii cognitio infra ostendetur verificari, tum de ipso *testimonio* qua tali, tum de *credibilitate* testimonii (Assertum VII).
- 108 II. *Motivum fidei, ut bonum verum, propter credibile suum Testimonium creditur*
- C. De testimonio divino ut *bono simul atque vero*
- St. quaest.* I. Prius habitudo *generalis* statuitur valoris et veritatis (affectus et cognitionis), ideoque experientiae intellectualis et finalitatis intellectualis. — Ex qua habitudine, et ipsa reciproca habitudo *pressius* iam statuitur testimonii creati et increati.
- 109 II. Dein vero, in illa totali adhaesione obscura et libera, eadem haec generalis affectus et cognitionis habitudo *in duplici iam fidei momento* *decribitur*.
- 110 *Assertum VI* (ad dub. 6). I. Sub inclinatione supernaturali internae fidei gratiae inspirantis simul et illuminantis, ideoque per viam supernaturalis affinitatis seu «connaturalitatis» voluntariae simul et intellectualis, — *in obiectiva experientia* obscura testimonii creati (ideoque, indirecte, ipsius Testimonii increati), — *absoluta Bonitas simul et Veritas* Testimonii increati (ideoque, participative, ipsius testi-

monii creati) ad Seipsam *in Christo per Seipsam ultimatim* voluntatem et intellectum *obiective et absolute attrahit*, per modum scilicet Finis boni simul atque veri, certissime quidem et firmissime innotescentis et attrahentis «ut termini», at in Seipso penitus absconditi manentis «in termino».

111 II. Quare, — cum testimonium divinum, attractione illa essentialiter obscura, neque intellectum neque voluntatem necessario determinet, — supernaturalis fidei motus *duplici quasi momento* (saltem logico) procedit, per *duplicem reciprocum* amoris et cognitionis influxum. Etenim supernaturale testimonium divinum (creatum et Increatum:

112 1. prius, sub gratia fidei *ut praeveniente*, ex indeliberata INCLINATIONE voluntatis (ut «naturae») et per obscuram intellectus PERCEPTIONEM, mentem *ad seipsum absolute attrahit* tanquam legitime appetibile et affirmabile, obligatorie appetendum et affirmandum;

113 2. deinceps vero, sub gratia fidei *ut efficaci et cooperante*, ex libero AMORE seu consensu voluntatis (ut «personae») et per absolutam intellectus AFFIRMATIONEM seu assensum, mentem *sibimetipsi absolute coniungit* tanquam absolute amatum ut bonum atque absolute affirmatum ut verum.

114 *Corollarium.* Ipsa haec mutua valoris et veritatis habitudo, et quidem in utroque processus fidei momento, infra expresse ostenditur verificari, tum de *credibilitate* proprie dicta testimonii divini (in priori momento), tum de ipsa *fide* proprie dicta ipsi testimonio qua tali praestita (in altero momento).

115 N. B. Ex Asserto praesenti tandem *mutua habitudo* plene definiri potest *testimonii creati et increati*. Ex reciproca enim obiectivae experientiae et absolutae attractionis habitudine, satis intelligitur quomodo increatum fidei Motivum, — etsi intellectui ipsi *speculativo* non nisi *in experientia* testimonii Christi *indirecte* proponitur ut *obiectivum*, — per Seipsum tamen *primario* mentem *directe* attrahit ut *absolutum atque necessarium* Bonum Verum.

116 *Triplicis prioris Asserti conclusio synthetica*

Ideo, ex tribus prioribus Assertis simul consideratis ostenditur iam supernaturalem Motivi fidei affirmationem liberam:

117 — sub *interna* fidei gratia, in *externo* Christi in Ecclesia testimonio, *creato*, ipsum attingere *increatum* Dei Testimonium (Asserta IV et V);

118 — immo, — *ex indole specifica* huiusmodi liberae cognitionis, per viam scilicet supernaturalis «connaturalitatis» voluntariae simul et intellectualis, — etsi testimonium creatum prius *in linea experientiae obiectivae* proponatur et attingatur, Increatum tamen Testimonium per Seipsum *primario* et ultimatim innotescat *in linea bonitatis et veritatis absolutae*.

- 119 Inde etiam, ex indole specificè *supernaturali*, at *obscura* simul atque libera, huiusmodi affirmationis, — quae ut talis verum quoddam constituit hominis «obsequium» — testimonium divinum *latiori quodam sensu* dici iam potest propter seipsum «credi» (ut revera plures Thomistae loquuntur).
- 120 Restat tamen ut pressius stabiliatur *supernaturale fidei Motivum* fide proprie dicta *stricto etiam sensu credi* (Assertum VII).
- 121 D. De testimonio divino ut *credibili simul atque credito*
(Solutio synthetica, cetera Asserta omnia integrans)
- St. quaest.* Prius, *principium generale* statuitur Motivi credibilis et crediti.
- 122 — Dein vero, *triplici passa* evolvuntur, integratis ceteris elementis:
- 123 A. *supernaturalis Motivi credibilitas*, fide ut ratione *supernaturali percepta*.
- 124 B. *supernaturalis Motivi revelatio*, fide ut obsequio *supernaturali credita*;
- 125 C. *mutua credibilitatis et revelationis (rationis et fidei) habitudo*.
- 126 *Assertum VII* (ad dub. 7). I. Increatum fidei *supernaturalis Motivum*, *supernaturalis scilicet Auctoritas increata Testimonii increati*, — in *supernaturali amabilitate et credibilitate obiectiva Christi in Ecclesia testimonii*, propria amabilitate et credibilitate infinita Testimonii increati per *Seipsam ultimatim attrahens et innotescens* tanquam effectu lumineque fidei absolute *amandam atque credendam*, — ut Seipsam, simul, per credibile Christi in Ecclesia testimonium, proprio credibili Testimonio per *Seipsam ultimatim attestans*, propter Seipsam ultimatim fide divina *creditur* tanquam veram, libero scilicet voluntatis et intellectus obsequio, *pure theologico simul atque perfecte rationali*.
- 127 II. Etenim, — omnibus simul integratis (tunc in credibilitate, tum in revelatione testimonii divini) essentialibus testimonii divini elementis, ut externi et interni, boni et veri, creati et Increati (iuxta Asserta IV, V, VI), — in fide *divina* simul atque *christiana et catholica*, unum idemque *supernaturale fidei Motivum increatum*, sub duplici *aspectu formali*, diverso at complementario, sese obiective et absolute proponit; — quatenus scilicet:
- 128 A (CREDIBILITAS PERCEPTA) — prius logice, sub *interna fidei gratia* inclinante et percipiente (ut praevenienti saltem), — in *externa Christi in Ecclesia testimonii amabilitate et credibilitate creata*, — Motivum fidei increatum, absque ullo discursu, propria *increata Amabilitate et Credibilitate* per Seipsum ultimatim voluntatem intellectumque attrahit, atque qua tale voluntate indeliberata et perceptione intellectuali absolute iam aestimatur, — absque ulla tamen directa evidèntia intrinsecae

suae veritatis, ideoque solum «ut terminus» absolutus in seipso absconditus, — tanquam supernaturali affectu lumineque fidei legitime *amabile* et *credibile*, obligatorie *amandum* atque *credendum*, nondum tamen absolute amatum neque creditum (= in priori assensus fidei momento).

- 129 B (REVELATIO CREDITA) — dein vero, sub eadem *interna* fidei gratia liberum assensum et consensum procurante (ut efficaci et cooperante), — tanquam per *externum* Christi in Ecclesia testimonium *creatum* Seipsum instrumentaliter revelans, — Motivum fidei increatum, propria Auctoritate *increata* Testimonii increati per Seipsum ultimatim Seipsum active attestatur quale Seipsum intuetur «in termino»; atque qua tale, ex libero fidei amore, intellectuali fidei assensu, propter Seipsum ultimatim *creditur* tanquam absolute Bonum simul atque Verum, seu tanquam Bonum Verum (= in ultimo fidei assensus momento).
- 130 C (MUTUA CREDIBILITATIS ET REVELATIONIS HABITUDO) — 1. In qua igitur fidei adhaesione, rationali simul atque theologica, *manifestatio credibilitatis* Motivi et *revelatio veritatis* Motivi, etsi ab invicem formaliter distinctae manent, sese tamen ad invicem realiter *supponunt atque perficiunt*; — ita scilicet ut supernaturalis credibilitas Motivi (quin ullam secum ferat evidentiam veritatis Motivi) *credibilitatem* proprie constituat obscurae revelationis quam de semetipso perhibet testimonium divinum; supernaturalis autem revelatio Motivi (quin ad puram attestacionem sese reducat, nullam propriae credibilitatis evidentiam prae se ferentem) *revelationem* constituat per seipsam evidenter *credibilem*.
- 131 2. Attamen credibilitas Motivi et revelatio Motivi *non eodem prorsus titulo neque ordine* ad ipsum Motivum pertinent, propter quod ultimatim creditur.
- 132 Supernaturalis quidem *credibilitas* testimonii divini (manifestata ideoque percepta), ut necessaria et permanens praerogativa testimonii sese qua tale attestantis, essentialem constituit etsi subordinatam ipsius fidei assensus (ut rationalis) *causam obiectivam et intrinsecam*.
- 133 At sola tandem supernaturalis revelatio testimonii divini, — et quidem ultimatim ipsa Revelatio increata sese per revelationem creatam revelans, — ut sola ipsam suam absolutam veritatem Motivi infallibiliter intuens atque attestans, unicam constituit eiusdem fidei assensus (ut theologici) obiectivam rationem *ultimam*, seu increatum fidei *Motivum proprie dictum*.

134

Assertum declaratur per partes

Utrumque divini testimonii elementum — tum scilicet *credibilitas* supernaturalis, tum *revelatio* supernaturalis, unius eiusdemque testimonii divini, — plene declarari non potest nisi, in utroque casu, *triplex series elementorum* per modum unius consideretur, quibus testimonium

divinum essentialiter constituitur, ut est scilicet *externum simul et internum, bonum simul et verum, creatum simul et Increatum* (iuxta doctrinam generalem Assertis IV, V, VI propositam).

- 135 A. *De supernaturali divini testimonii credibilitate, — fide ut rationi supernaturali percepta.*

I. *Credibilitas testimonii divini ut externi simul et interni*
(Iuxta Assertum IV)

Credibilitas supernaturalis in signis supernaturalibus manifestatur *externi* Christi in Ecclesia testimonii (Thesis 7), qualia sub *interna* fidei gratia, praevienti saltem, formaliter percipiuntur (Thesis 8: de gratia fidei ut credibilitatem illustrante), secundum *suam perfectionem* specificè supernaturalem.

- 136 *Corollarium.* Credibilitas igitur testimonii divini perfecte rationalis existit simul (ut in signis obiectivis manifestata et percepta) atque plene *supernaturalis* ideoque certissima (in signis supernaturalibus formaliter perceptis secundum formalem suam qualitatem supernaturalem).
- 137 = Nunc vero, ulteriori passu, pressius determinanda venit *indoles prorsus specifica* huiusmodi supernaturalis credibilitatis:

- 138 II. *Credibilitas et credentitas testimonii ut boni simul et veri*
(Iuxta Assertum VI)

Huiusmodi autem credibilitas supernaturalis, — supra quamlibet evidentiam naturalem et infra quamlibet evidentiam supernaturalem ipsius absolutae *veritatis* testimonii divini, — per viam supernaturalis conaturalitatis manifestatur, voluntariae simul et intellectualis, — ita ut scilicet, in obscura experientia obiectiva testimonii divini, absoluta bonitas et veritas eiusdem testimonii, per *modum finis seu boni veri*, voluntatem et intellectum *firmissime et certissime attrahat* (quin seipsam ullatenus ostendat), tanquam absolute *appetenda* simul atque legitime *credibilis* et obligatorie *credenda*.

- 139 *Corollarium.* Infra ostendetur eandem hanc obscuram divini testimonii propositionem, at sub altero iam aspectu formali consideratam, «testimonium» etiam seu *revelationem* constituere, quo testimonium divinum seipsum per seipsum attestatur (Infra B II).
- 140 = Ultimo tandem passu declarandum venit *quomodo sese inter se habeant*, in huiusmodi obiectiva et absoluta propositione, respectiva appetibilitas et credibilitas testimonii divini, *sive ut creati*, sive *ut increati*.

141 III. *Credibilitas testimonii divini ut Increati simul et creati*
 (Iuxta Asserta V, VI)

In illa tandem supernaturali appetibilitate necnon credibilitate et credentitate totali huius duplicis testimonii divini, creati simul et increati, — etsi credibilitas *creata* testimonii Christi in Ecclesia propriis signis supernaturalibus *prius logice* in plano (secundario) *experientiae obiectivae* manifestatur, — credibilitas tamen Increata increati ipsius Dei testimonii, in illa ipsa Christi in Ecclesia credibilitate, *per Seipsam primario et ultimatim innotescit*, in plano (pincipaliori) Bonitatis et Veritatis seu Finis Veri per Se simpliciter absoluti atque necessarii.

142 N. B. Supernaturalis credibilitas hic consideratur (ad mentem S. Thomae) *ultima et perfecta*, — ea scilicet qua *in ipso credente*, supposito *libero fidei assensu* (in adultis), ex ipso fidei *habitu* seu *virtute* enascitur.

143 At vera etiam haberi potest supernaturalis quaedam perceptio credibilitatis, — etsi non ita plena neque stabilis — quae, ex gratia fidei *praevenienti* solum procedens (nondum ex ipsa virtute), clarior in dies ipsum fidei assensum tempore etiam *antecedere* solet.

144 B. *De supernaturali testimonii divini revelatione, fide ut obsequio supernaturali credita.*

I. *Revelatio testimonii divini ut externi simul et interni*
 (Iuxta Assertum IV)

Testimonium divinum, ut externum simul atque internum, duplici illo suo testimonio per modum unius sese attestatur tanquam verum; — quatenus scilicet testimonium divinum (creatum et Increatum) *per externam Christi in Ecclesia revelationem* supernaturalem seipsum directe et mediate attestatur (Thesis 6); et quidem per hanc sui externam revelationem qualis *sub interna fidei gratia* seipsam formaliter proponit secundum formalem suam veritatem specificè supernaturalem (Thesis 8 II: de gratia fidei ut revelationem ipsius testimonii qua talem illustrante et credente).

145 II. *Revelatio testimonii divini ut boni simul et veri*
 (Iuxta Assertum VI)

Praenot. De supernaturali credibilitate *ostensum est* (supra A II) divinum testimonium (externum simul atque internum) *vere at unice* per viam finalitatis seu connaturalitatis supernaturalis seipsum proponere ut bonum simul atque verum, seu *per modum finis veri* obiective et absolute quidem at obscure solum attrahentis.

146 *Nunc vero pressius declarandum manet quomodo idem testimonium divinum, per eandem hanc sui obscuram propositionem obiectivam simul atque attractionem absolutam, seipsum modo specifico prorsus proponat; quatenus scilicet unum idemque testimonium divinum, praeter quamlibet directam propriae intrinsecae veritatis evidentiam, per hanc coniunctam sui duplicem propositionem, inter duos sui terminos intrinsecos ita a seipso quasi dividatur, ut seipsum per seipsum proprio sensu active et passive attestetur seu revelet.*

147 — Inde:

Huiusmodi autem obscura propositio testimonii divini *ut boni simul atque veri* (seu per modum finis veri, obiectivi et absoluti) in eo praecise «revelationem» sui constituit, quod obiectiva illa propositio veritatis testimonii divini, praeter quamlibet *directam* evidentiam propriae *intrinsecae* veritatis, totam suam absolutam veritatem *indirecte* tenet, tanquam ab *extrinseca* veritatis ratione, ab ipsa subsistente divini testimonii veritate absoluta ut seipsam infallibiliter cognoscente; — quae scilicet absoluta veritas subsistens, quin ullatenus in seipsa sese clare ostendat, in ipsa tamen sui propositione obiectiva, per seipsam absoluta attractione sese obscure interponit, tanquam unicam rationem seu cautionem absolutam veritatis absolutae illius ipsius termini passivi quo seipsam experientiae obiectivae proponit.

148 Porro, — quatenus obiectiva propositio testimonii divini totam suam veritatem tanquam a ratione extrinseca indirecte tenet ab ipsa absoluta divini testimonii veritate subsistente seipsam infallibiliter cognoscente, — obiectiva haec divini testimonii propositio, stricto sensu, «signum mentis» constituit, seu passivam *locutionem*, et quidem locutionem *at-stantem* i. e. *revelationem passivam*, — qua idem testimonium divinum (creatum et increatum) in sua absoluta veritate subsistens, ut seipsum *infallibili sua scientia cognoscens*, seipsum *infallibili sua veracitate active attestatur*, per modum *scilicet revelationis activae* proprie dictae.

149 = *Ultimo* tandem passu declarandum manet, quonam ordine mutuo sese habeant, in huiusmodi revelatione testimonii divini constituenda et proponenda, sive *creatum* Christi in Ecclesia testimonium, sive *increatum* ipsius Dei Testimonium.

150 III. *Revelatio testimonii divini ut creati simul et Increati*

(Iuxta Assertum V)

(Revelatio Motivi, strictissimo sensu)

Testimonium divinum (externum et internum, bonum et verum), inde tandem strictissimo sensu revelatur, quod duplici suo testimonio per modum unius seipsum attestatur, *creato simul atque Increato*; at ita tamen ut increatum ipsius Dei Testimonium, — etsi *per creatum Christi in Ecclesia testimonium* sese attestetur, tanquam per intrinsecam fidei

causam subordinatam et instrumentalem — per Seipsum tamen primario et ultimatim seu proprio increato Testimonio Seipsum active revelat, tanquam *unico fidei Motivo ultimo proprie dicto*, propter quod *ultimatim* idem increatum Dei testimonium (simul cum creato Christi in Ecclesia testimonio) propter Seipsum tandem creditur.

A. M. D. G.



A LA RECERCA DEL JESÚS HISTÒRIC

Fou H. S. Reimarus el que a la fi del segle XVIII^e va plantejar d'una manera palesa en la seva obra *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1774-1778), i per primera vegada d'una manera coherent, el problema de la relació entre el que després s'ha anomenat Jesús Històric i Crist de la fe. Fa cinquanta anys (1921) que R. Bultmann, amb la publicació del seu primer llibre, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, va donar un toc decisiu a aquest problema del qual l'exegesi actual encara viu, ja sigui per a seguir-lo o matisar-lo, ja sigui per a rebatre'l o rectificar-lo. Els post-bulmannians (G. Bornkamm, H. Conzellan, E. Käsemann, W. Marxsen, entre els principals), els seguidors de la nova hermenèutica (E. Fuchs, G. Ebeling), els protestants 'ortodoxos' o no radicals (O. Cullmann, W. Pannenberg...), els partidaris de la 'New Quest' (J. M. Robinson, N. Perrin, H. K. McArthur), els renovadors de l'exegesi catòlica (L. Cerfaux, X. Léon-Dufour, B. Rigaux, R. Snackenburg, R. E. Brown, A. Vögtle...) han donat un contribut clau a la qüestió.

Les ratlles que segueixen pretenen mostrar, com en una antologia o mirada panoràmica, la situació tal com es presenta al moment actual, amb les opinions i camins d'investigació envers els quals es dirigeixen els estudis d'aquests darrers anys. Es tracta més d'unes pinzellades que no d'un treball exhaustiu¹.

¹ Aquest article representa la segona part de la ponència llegida a les *V Jornades Catalanes de Teologia*, de tema general «Questions cristològiques». Ponència: *A la recerca del Jesús històric*. Estat actual de la crítica entorn de la figura del Jesús històric (Ciutadella-Menorca, 29-31.XII.1970), i mostra una visió sincrònica de la problemàtica. La primera part, en canvi, era una visió històrico-diacrònica dels cinquanta anys darrers (des de Bultmann, en el seu primer llibre de l'any 1921, fins als nostres dies). Anotem això per ajudar a «situar» el lector, donada la característica oral i complementària d'aquesta part, que la fa d'una contextura diversa a la d'un article «ut sic».

I. ELS EVANGELIS COM A FONTS

1. LA HISTORICITAT DELS EVANGELIS

Els estudis actuals sobre aquest punt han sorgit principalment de la crítica que s'ha dirigit al plantejament clàssic dels arguments donats a la Teologia fonamental o a la Introducció a l'Escriptura. En efecte, la demostració de la historicitat dels evangelis es basava fonamentalment en la seva autenticitat literària. Així, en el capítol corresponent de la *Sacrae Theologiae Summa* I, de la B.A.C., es dóna un exemple típic d'aquest plantejament². L'argumentació és simple: demostrat que els evangelis foren escrits pels autors comunament reconeguts (= genuïtat literària), fàcilment es dedueix que les seves narracions són fidedignes ja que dos d'ells, Mateu i Joan, eren apòstols, i els restants, Marc i Lluc, deixebles immediats de Pere (Mc, 'interpres Petri', segons la tradició) i de Pau (Lc, el 'metge caríssim' de Cl 4, 14).

Les crítiques a aquest plantejament sorgeixen primerament del fet de rebutjar per part de molts crítics l'autenticitat literària del primer i del quart evangelis. És sabut que l'argument més decisiu per a atribuir a l'apòstol Mateu el primer evangeli és el testimoni de Papias, però estudis recents ho posen en qüestió³. La mateixa existència de l'evangeli arameu de l'apòstol Mateu resta a la penombra ja que diversos estudis lingüístics han mostrat que no es tracta d'una traducció sinó d'una veritable elaboració⁴. Referent al quart evangeli, la crítica moderna també dubta de l'assignació directa a l'apòstol estimat, per bé que la seva autoritat hi estigui

² Madrid, 1962^e, lib. II, cap. III: P. M. NICOLAU, *De historicitate Evangeliorum et Actuum Apostolorum*, pp. 208-276; cf. també un article significatiu de L. STEFANIAK, *De Novo Testamento ut christianismi basi historica*, a «Divus Thomas» 61 (1958) 113-130; cf. 115: «Documentum valorem historicum habebit, si probetur: 1) authenticitas; 2) integritas; 3) veracitas».

³ El text de Papias diu així: «*Matthaios men oun ebraïdi dialektó ta logia sunetaksato; hermeneuse d'auta ós en dynatos ekastos*» (fragment a Eusebi HE 3, 39; PG 20: 298-300); cf. B. RIGAUX, *Para una historia de Jesús: II, Testimonio del Evangelio de Mateo* (Bilbao, 1969): «Varios estudios han agravado recientemente nuestra desconfianza hacia Papias», p. 19.

⁴ RIGAUX, op. cit., p. 19: «Mt. no aparece como una traducción. Tal como está en nuestras ediciones, fue compuesto en griego».

amplament reflectida⁵. Marc i Lluc, finalment, també ofereixen sèries dificultats d'ésser acceptats com a purs transmissors de Pere i de Pau, ja que hi ha en ells molts aspectes redaccionals i les seves fonts no poden limitar-se als dos apòstols⁶.

Existeixen diversos intents per a refer, amb altres coordenades, la historicitat dels evangelis, per bé que tots, pràcticament vénen del camp catòlic.

Enumerem les pistes que aquestes noves aportacions ens mostren. Serà bo, abans, de presentar breument els tres estadis de la tradició de què parlà la Instrucció «*Sancta Mater Ecclesia*» de la Pontifícia Comissió Bíblica (21-4-1964). Diu així: «Interpres ut de firmitate eorum quae in Evangeliiis traduntur, recte statuatur, sollerter ad tria tempora traditionis attendat quibus doctrina et vita Jesu ad nos perveniunt... Christus Dominus... Apostoli... auctores sacri». La Constitució Conciliar «*Dei Verbum*» posteriorment va afrontar el tema d'una manera genèrica afirmant: «Evangelia, quorum historicitate incunctanter affirmat», i enumerant els tres temps ja citats a la Instrucció Bíblica (cf. *Dei Verbum* 18-19).

Poc abans de la Instrucció citada, un article important del P. C. M. Martini, «*Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum*», proposava un nou camí estructurat en cinc etapes: 1) estudi de la situació en l'Església antiga (conservació del text; ús teològic i apològic; afirmacions explícites; refús dels apòcrifs); 2) labor redaccional que s'hi dona (peculiaritat de cada sinòptic; trets comuns de tots tres); 3) investigació de les fonts dels evangelis (ús deliberat de fonts; una de tradició triple (Mt-Mc-Lc), l'altra de tradició doble (Mt-Lc); constatació de substancial uniformitat); 4) matèria evangèlica en el temps de la predicació oral (objecte: kerygma del Baptisme de Joan a la Resurrecció; condicions i mètodes: jerarquica, testimonial i tradicional); 5) matèria evangèlica en la situació històrica de la vida de Jesús (secció longitudinal: inserció ambiental...; secció vertical: totalitat de l'actuació de Jesús, originalitat i tren-

⁵ Cf. J. A. T. ROBINSON, *The New Look on the Fourth Gospel*, a «*Studia Evangelica*» 1 (1959) 338; també el catòlic R. E. BROWN, *The Gospel according to St. John*, I-XI (Nova York, 1966), pp. 285-287.

⁶ Cf. RIGAUX, I, *Testimonio del Evangelio de Marcos* (Bilbao, 1967), p. 77; id., *Témoignage de l'Évangile de Luc* (Louvain, 1970).

cament . . .)⁷. X. Léon-Dufour segueix un plantejament més simple: Evangeli quadriforme, l'evangeli com a gènere literari i la tradició evangèlica. Tanmateix, els seus escrits van més adreçats a un plantejament de la història de Jesús⁸.

Recentíssimament Mns. A. Descamps ha escrit unes reflexions sobre aquesta qüestió, *L'Approche des synoptiques comme documents historiques*, en les quals intenta presentar una síntesi a partir de la concepció tradicional (tesi) i la crítica radical (antítesi). Preocupat, sobretot, pels treballs de la Formgeschichte, ofereix dos punts de solució: 1) els materials evangèlics representen un testimoniatge directe segons els testimonis oculars (com a exemple posa les narracions qualificades per M. Dibelius com a 'novellistisch' i en treu la seva validesa); 2) els materials evangèlics, a més, estan en contacte amb els fets, en i per les comunitats (rol indirecte dels testimonis oculars; la vida de Jesús i la vida de l'Església com a «situacions», amb insistència en l'aspecte 'tradicional de l'ensenyament judaic). Per concloure, Descamps afirma la validesa de la hipòtesi de la Formgeschichte quant als seus estudis literaris i la possibilitat d'una revalorització del testimoniatge històric de les perícopes⁹.

Per a acabar aquest punt, cal notar que sobre aquesta qüestió les aportacions més notables provenen del camp catòlic. Com ja veurem en els punts següents, la problemàtica protestant se situa en un altre punt de vista, d'aquí que la nostra qüestió concreta no es vegi afrontada.

2. CRONOLOGIA DELS EVANGELIS I COMPOSICIÓ

Modernament la teoria de les dues fonts, més o menys modificada, és admesa per la quasi totalitat de la crítica. Per tal d'explicar la tradició triple (Mt-Mc-Lc) principalment narrativa, i la tradició doble (Mt-Lc) substancialment doctrinal, s'assigna a la pri-

⁷ «Verbum Domini» 41 (1963) 3-10; posteriorment l'A. ha inclòs aquesta presentació a *Il Messaggio della Salvezza*, IV (Torí, 1967); també *I Vangeli: Storia o Leggenda?* (Roma, 1968).

⁸ *Los Evangelios y la Historia de Jesús* (Barcelona, 1967²), p. 29: «tres etapas correspondientes a las fases sucesivas en que pueden examinarse los escritos evangélicos»; idem, en *Introducción a la Biblia II* (Barcelona, 1966²), pp. 150-315.

⁹ «Ephemerides theologicae Lovanienses» 46 (1970) 5-17.

mera la font Mc, i a la segona els grups de sentències comunes a ambdós — els «logia» —, la font Q (de Quelle = font, en alemany). El material exclusiu de Mateu s'anomena M, o font especial, i el de Lluc, L, o també font especial. Examinem breument el procés de composició amb un intent de cronologia.

1. *Font Q* (Logienquelle, Redenquelle, Font de sentències): el llibre clàssic sobre aquesta font és el de T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres 1937; 1946⁹), en què examina tots els logia de Jesús. Amb un mètode semblant, però amb criteris més radicals, N. Perrin ha estudiat recentment l'ensenyament de Jesús en el seu llibre *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres, 1967), que veurem més de prop al capítol sobre els criteris d'autenticitat dels logia (cf. postea, 5). El que cal dir aquí són els punts referents a la cronologia i composició d'aquesta font. Hi ha pràcticament consens quant a la data de la Q, que seria pels volts de l'any 50. Fins i tot en la hipòtesi de L. Vaganay del Mateu arameu com a Logienquelle, s'assignava la seva redacció escrita l'any 50 aC¹⁰.

Quant al contingut de la Q, el consensu testimonià per B. Rigaux és el següent: «La 'fuente' aportaba sobre todo discursos. También contenía ciertos hechos... comenzaba por una historia y los discursos del Bautista, (que) narraba el envío misionero de los doce, (que) contenía el discurso parabólico y, sin duda, las consecuencias en la gente sobre su intelección, el episodio con los judíos acerca de la posesión de Jesús por Beelcebul y algunos más. No se admite en general que la 'fuente' contenía el relato de la pasión. Esta ausencia le sustrae el carácter de 'evangelio' por ser una recopilación de dichos y hechos»¹¹.

Referent a si Q era o no una font escrita, l'exegesi actual mostra una forta tendència per la primera opció. En el camp catòlic, L. Vaganay, L. Cerfaux, P. Benoit i B. Rigaux, recentment, han mostrat els indicis per a una tal afirmació. X. Léon-Dufour és el representant d'una concepció més fluida d'aquesta font, que seria el Mateu arameu. Segons aquest autor, hi havia una documentació múltiple i una tradició vivent que més o menys l'anava modificant;

¹⁰ Cf. presentació de H. K. McARTHUR, *In Search of the Historical Jesus*, (Londres, 1970), p. 4; p. 75 (V. Taylor); MANSON, op. cit., p. 21.

¹¹ *Testimonio del Evangelio de Mateo*, op. cit., pp. 173 ss.; cf. G. BORNKAMM, RGG³, II, pp. 737 ss.

es tractaria d'una història vivent de la redacció. Quant a la qualificació de Mateu arameu a aquesta font Q, és més aviat l'exegesi catòlica, francòfona sobretot, la que s'hi mostra devota¹².

2. *La font Marc*: Mc com a font i com a evangeli és situat per la generalitat de la crítica moderna entre els anys 65-70¹³. La possibilitat d'un *Urmarkus* (proto o primitiu Mc) és força abandonat pels estudiosos. Quant al contingut de Mc, tot restant la seva substancial característica de font narrativa, es posa a la llum cada vegada més l'aspecte complex del seu material. Així, Rigaux conclou després d'una anàlisi detallada: «Marcos sería el resultado de esta masa bastante informe (la primera sistematización de la tradición oral), cuyos múltiples centros de interés acumularon progresivamente alrededor de sí relatos y logia de Jesús: estos centros son la Pasión y la Resurrección, la subida a Jerusalén, el ministerio de Galilea, la preparación del ministerio por Juan Bautista, el bautismo y la tentación»¹⁴.

3. *Mateu i Lluc*: Els actuals evangelis de Mateu i de Lluc són fruit fonamentalment de la font Q, de Mc i de la font especial M o L (sonderquelle), respectivament (Q + Mc + M = Mt; Q + Mc + L = Lc). Sembla clar que el Mateu actual no és una traducció d'un original hebreu o arameu, «La conclusión nos parece cierta: el último redactor-autor de Mt no tradujo un original hebreo o arameo; asumió sus responsabilidades de autor»¹⁵. Quant a la data hi ha tendència a retardar-la. Rigaux el situa entre 80-85; Casalis, entre 80-100; mentre que P. Benoit continua situant-lo pels volts del 70¹⁶. Referent a Lc, abandonada la teoria del proto-Lc (Lc sense

¹² Cf. P. CLAUDEL, *La Formation des Synoptiques*, a J. J. WEBBER (ed.), *Où en sont les études bibliques?* (Paris, 1968), pp. 140-142; Rigaux, *ibidem*, no parla de Mateu arameu, sinó de Q simplement.

¹³ V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres, 1952), situa entre 65/67; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen, 1959²), d'una manera similar; Rigaux, *op. cit.*, p. 171, el col·loca entre 67/68; H. Wansbrough, a *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres, 1969, p. 955 (746 c) (= NCHS), amplia del 67 al 75; G. Casalis, a *Introduction a la Bible* (Catholiques, juifs, orthodoxes, protestants lisent la Bible), *Le Nouveau Testament* (Paris, 1970), p. 63: any 65.

¹⁴ MARCOS, *op. cit.*, p. 66.

¹⁵ MATEO, *op. cit.*, p. 20; cf. crònica de M. Didier sobre les recents «Journées bibliques de Louvain 1970»; *L'Évangile selon Mathieu*: ETL 46 (1970) 433-440.

¹⁶ RIGAUX, *Mateo*, *op. cit.*, p. 22; CASALIS, *op. cit.*, p. 74; BENOIT, cf. *Bible de Jerusalem*, també *Intr. a la Bible*, *op. cit.*, pp. 11 s.

l'esquema narratiu de Mc), retorna la visió de les dues fonts i s'insisteix en la unitat de l'obra amb Actes dels Apòstols. W. G. Kümmel situa l'obra cap a l'any 100, Casalis entre 80-100, Rigaux i una gran part dels catòlics (Schmid, Wikenhauser, Dupont, Boisnard...) continuen en la data 70-80¹⁷.

4. L'evangeli de Joan forma problema a part. La seva datació no ofereix últimament grans divergències. Pels volts de la fi del primer segle, sembla la més versemblant, tenint en compte la redacció de l'evangeli, obra d'un deixeble fidel de l'apòstol Joan. La hipòtesi d'una traducció directa d'un original arameu ha estat abandonada¹⁸.

3. TIPUS DE TESTIMONIATGE DELS SINÒPTICS

Per a una correcta recerca del Jesús Històric, és important determinar quin tipus de testimoniatge ens presenten els evangelis i com ens els presenten. Podem sintetitzar les posicions actuals en quatre opcions bàsiques:

A. *Material substancialment fruit de testimoniatge ocular.* La reacció a l'escola de la Història de les Formes més radical ha fet retornar en diversos camps a la validesa *substancial* del material evangèlic (la posició clàssica — i actualment també la popular! — defensava fins i tot la validesa de la majoria del material accidental). En aquest aspecte són remarcables els estudis de T. W. Manson, que intenta identificar el material Petrí a Marc, i defensa que Mateu no va ésser l'autor de l'evangeli que porta el seu nom, sinó l'autor de la font Q, emprada després per Mt i Lc¹⁹. Un altre autor important, B. M. Metzger, ha remarcat recentment aquest punt de vista, i també D. E. Nineham en un article clàssic, encara que matisant la paternitat de Mateu enfront de Q²⁰.

¹⁷ KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1964¹⁸; CASALIS, op. cit., p. 74; RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Luc* (París, 1970), p. 35.

¹⁸ R. E. BROWN, *From Burney to Black*, a «Catholic Biblical Quarterly» 26 (1964) 323-339; cf. informació a A. M. Hunter, *According to John* (Londres, 1968), en què presenta la problemàtica actual sobre el quart evangeli.

¹⁹ MANSON, *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 40-45, 75-83; també del mateix, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1935²⁰).

²⁰ METZGER, *The New Testament, Its Background, Growth, and Content* (Nova

B. *Tradició oral transmesa professionalment.* Seguint la línia de la tradició sinòptica, l'escola escandinava, sobretot, ha remarcat que aquesta tradició evangèlica s'havia de posar en paral·lelisme amb la tradició rabínica: midraix rabínic, transmissió memoritzada *ad litteram* . . . H. Riesenfeld i B. Gerhardsson són els pioners d'aquesta opció ²¹. G. Vermès ha mostrat, a més, l'estil rabínic en la transmissió de l'escriptura. Comparant la tradició del folklore amb la tradició de Jesús, T. Boman ha mostrat camins concrets d'aquesta visió ²². Un autor jueu ha elaborat una vida de Jesús tenint en compte aquest procediment «tradicional» que ell anomena 'flogologia conseqüent' ²³.

C. *Tradició oral anònima reflectint la fe de la comunitat.* R. Bultmann és el representant per excel·lència d'aquesta posició. Recordem el que ell mateix afirma: «Lo que nos ofrecen las fuentes es, por de pronto, la doctrina de la comunidad. Es verdad que ésta la atribuye en su mayor parte a Jesús, pero esto no prueba, por supuesto, que él efectivamente dijo todo cuanto es presentado como suyo» ²⁴. Una posició més moderada dintre d'aquest camp la representa G. Bornkamm amb el seu *Jesus von Nazareth*, esdevinguda la vida de Jesús clàssica de l'escola post-bultmanniana, que intenta mostrar la relació de Jesús amb la confessió de la comunitat, i la testimoniança d'aquesta amb la narració de la història d'Ell. Per a Bornkamm no posseïm cap logion de Jesús ni alguna particular narració sobre Jesús, sense el revestiment de la confessió de la comunitat creient. Això fa difícil i quasi bé inútil la recerca dels fets històrics nus ²⁵. Sostenen semblant posició els anomenats post-bultmannians: E. Käsemann, H. Braun, H. Conzelmann, J. M. Robinson, etc. . . . , per bé que amb diverses matisacions ²⁶.

York, 1965); NINEHAM, *Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition*, a «The Journal of theological Studies» 9 (1958) 13-25, 243-252; ídem, *Historicity and Chronology in the New Testament* (Londres, 1965).

²¹ RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings: A study in the Limits of 'Formgeschichte'* (Londres, 1957); GERHARDSSON, *Memory and Manuscript* (Lund, 1961).

²² VERMÈS, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden, 1961); BOMAN, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde* (Göttingen, 1967).

²³ D. FLUSSER, *Jesus* (Hamburg, 1968).

²⁴ *Jesús* (Buenos Aires, 1968), p. 15.

²⁵ Stuttgart, 1956, pp. 14-16.

²⁶ Cf. informació a J. M. ROBINSON, *A new Quest of the Historical Jesus*

D. *Tradició oral-escrita segons testimonis oculars*, en i per les comunitats. Podríem dir que aquesta és la posició que sintetitza la visió dels autors protestants anomenats 'ortodoxos' (o no radicals), dels quals és representant il·lustre J. Jeremias²⁷. Sobretot, però, aquesta opció és la de molts exegetes catòlics, que han abandonat ja d'entendre la inspiració com un dictat 'ad pedem litterae' (cf. supra A).

Així, per exemple, Léon-Dufour defensor de la 'fluïdesa' de la documentació múltiple primitiva dins una tradició vivent, que posa a la llum la història vivent de la redacció²⁸. Benoit i Cerfaux, malgrat parlar més aviat d'un escrit de base que seria el Mateu arameu, conceben els sinòptics segons el títol que presentem²⁹. Recentíssimament, i tal com ja hem exposat a l'apartat I, Descamps en un breu article ha sintetitzat amb claredat aquesta opció que, tenint en compte el mètode històric-formal, en revalorat el fons històric³⁰.

És significativa, a més, l'evolució experimentada en l'estudi dels evangelis. El mètode històric-formal (Formgeschichte) s'ha ampliat amb l'històric-tradicional (Traditiongeschichte) i així s'ha assolit un estudi aprofundit de la *tradició evangèlica*, amb els seus diversos gèneres i formes, enquadrada en respectius 'Sitz im Leben' (context sociològic eclesial)³¹. Darrerament s'insisteix, a més, en l'estudi de la *labor redaccional* (Redaktiongeschichte) realitzat pels evangelistes. P. Claudel resumeix així aquesta nova línia: «Du fait tous ces chercheurs... aboutissaient à un triple accord: 1) accord sur un même centre d'intérêt: histoire de la rédaction; 2) accord sur une optique nouvelle avec laquelle on aborde les textes: on interroge les textes tels qu'ils sont; 3) accord sur une même méthode: sorte de récurrence qui part des textes actuels pour remonter à travers les avatars de la tradition jusqu'à la forme la

(Londres, 1959); R. E. BROWN, *An Introduction to the Post-Bultmannians*, CBQ 26 (1964) 1-30.

²⁷ *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart, 1960).

²⁸ *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona, 1967²).

²⁹ BENOIT, *Reflexions sur la FGM*, RB 53 (1946) 481-512! cf. BJ; CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao, 1970).

³⁰ Cf. nota 9.

³¹ Cf. E. V. MCKNIGHT, *What is Form Criticism?* (Filadèlfia, 1969); R. KOCH, *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen, 1967²).

plus ancienne, voire originelle»³². El mètode es dibuixa així en tres estadis presents en els sinòptics: 1) la **TEOLOGIA DE L'EVANGELISTA** (noti's que això representa la novetat més significativa enfront de la Formgeschichte que deixava l'evangelista gairebé com a mer compilador); 2) la **TEOLOGIA DE LA COMUNITAT**; 3) el **MISSATGE DEL MATEIX JESÚS**. Aquesta nova línia de recerca ha estat duta a terme per un grup de post-bultmannians (G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen, sobretot) i per molts catòlics que expliquen així l'elaboració i transmissió del material evangèlic, tenint en compte, a més, l'aspecte de 'tradició' professional a l'estil rabínic que ens porta a l'origen vivent de la tradició: el Jesús de Natzaret (W. Trilling, J. Dupont, I. de la Potterie, R. E. Brown, entre altres). No és que catòlics i protestants arribin sempre a les mateixes conclusions, quant al valor històric del primitiu estadi, però es dona una llarga convergència sobre aquesta metodologia. I. de la Potterie ho ha formulat recentment: «Comme riconoscono giustamente diversi post-bultmanniani, questa interpretazione del primo stadio della tradizione contiene già implicitamente tutta una cristologia. La tradizione posteriore dovrà soltanto esplicitare ciò che era già presente, in maniera esistenziale e più o meno implicita, nel messaggio e nelle azioni del Gesù storico. D'altra parte, il senso primitivo sarà ordinariamente più profondo delle esplicitazioni e applicazioni posteriori»³³.

4. EL QUART EVANGELI COM A FONT

A partir de D. F. Strauss, l'evangeli de Joan ha estat considerat com de segona línia quant a la historicitat i al tipus de testimoniatge que comporta. L'aspecte més teologitzant d'aquest evangeli crea una gran suspicàcia en el món exegetíc. Aquests últims anys, amb

³² *La formation des Synoptiques*, a «Où en sont les études Bibliques?» (París, 1968), pp. 144 s.; cf. també H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el NT* (Madrid, 1970).

³³ *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, Atti della XX Settimana Biblica (Brescia, 1970), pp. 413-432 [= «Civiltà catolica» 120 (1969) 447-463; cf. resum a «Sel. Teol.» 33 (1970) 30-34]; per una presentació breu però completa, veure N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (Filadèlfia, 1969); com a exemple d'aquest mètode poden consultar-se els estudis *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Donum natalicium Coppens) (Gembloux, 1967).

la revalorització del pensament teològic dels sinòptics, el quart evangeli ha tornat a preocupar com a font. Més encara: els descobriments del Qûmran han convençut que l'evangeli de Joan és predominantment jueu i no pas hellenístic. Es remarca també que les diferències són més accidentals i externes que no pas de contingut. En efecte, diverses obres sortides després del famós comentari de R. Bultmann (1951) han intentat de rebatre la tesi d'aïllament que el professor de Marburg defensava referent a Joan en la seva relació amb els sinòptics. El llibre de C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Nova York, 1953), suposa el primer canvi important, ja que per a ell el quart evangeli és una sinfonia sobre temes trets dels sinòptics³⁴. R. E. Brown i R. Schnackenburg, amb els seus comentaris recents, han proporcionat nous camins cap a una revalorització de la història en el IV evangeli. Diu el primer: «Sota cert aspecte, Joan sovint ens dona exactes informacions històriques sobre Jesús»³⁵.

5. CRITERIS D'AUTENTICITAT

Aquesta és una de les característiques de la nova recerca del Jesús històric, la qüestió de saber quins són els criteris d'autenticitat o d'historicitat del material evangèlic. Són dos autors nord-americans els més significats en aquesta recerca: H. F. McArthur i N. Perrin³⁶. També els alemanys J. Jeremias, N. A. Dahl i E. Käsemann³⁷. En el camp catòlic, B. Rigaux, F. Mussner, L. Cerfaux i I. de la Potterie³⁸. Presentarem els criteris més significatius amb els respectius autors que els proposen.

1. El criteri d'atestació múltiple. S'ha de considerar autèntica

³⁴ Pàgines 444-453.

³⁵ BROWN, *The Gospel According to John, I-XII* (Nova York, 1966), p. 1.

³⁶ McARTHUR, *A Survey of Recent Gospel Research*, a «Interpretation» 18 (1964) 39-55; PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres, 1967), pp. 7-47, 250 s.

³⁷ JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, «Synoptischen Studien» (Wikenhauser-Festschrift) (Munic, 1958), pp. 86-93; DAHL, *Der historische Jesus als Geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, a «Kerygma und Dogma» 1 (1955) 104-132 (cf. 112); KÄSEMANN, *Das Problem des hist. J.*, a ZTK 51 (1954) 125-153.

³⁸ B. RIGAU, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, a RB 65 (1958) 512-522; MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, a «Biblische Zeitschrift» 1 (1957) 227-230; CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao, 1970), pp. 247-249; DE LA POTTERIE, art. cit., pp. 423-429.

una dada que es trobi en totes o quasi totes les fonts dels sinòptics (Q, Mc, M, L). Així, per exemple, T. W. Manson en el seu *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1935; 1963²) el fa servir, a més, per a descobrir el rol de Pere i Mateu en l'estudi que hem citat abans: *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 33 s. (Pere), 82 s. (Mateu). Aquest criteri ha estat estudiat per McArthur i Perrin, els quals han arribat a la conclusió que és útil, sobretot, per a determinar motius del ministeri de Jesús més que no pas sentències específiques. McArthur posa l'exemple de Mc 2, 15-17, que tracta de la crida als publicans i pecadors: «No he vingut a cridar justos, sinó pecadors». Les predicacions de la passió també semblen manifestar un motiu original. La testimoniança múltiple sobre les sentències i les dites del Fill de l'Home és considerada per altres estudiosos d'aquesta categoria³⁹. Aquest criteri, però, ha d'ésser emprat junt amb d'altres, ja que, com justament observa Perrin, la seva múltiple atestació pot ésser fruit de la funció important que tenia en la comunitat palestinenca a l'inici de la tradició. I. de la Potterie precisa que el suposat origen comunitari ha d'ésser verament *demonstrat*, i dóna com exemple la interpretació recent proposada pel Baptisme. Es devia tractar d'una explicació teològica de l'Església primitiva, expressada en un gènere literari sinagoga, qualificat com a 'visió interpretativa' (Deutervision). És a dir: quan els judeo-cristians explicaven el fet estrany que Jesús s'havia fet batejar entre els pecadors a l'inici del seu ministeri, expressaren amb aquest gènere literari judaic la seva fe en Jesús, Fill de Déu. Semblantment succeix amb la interpretació eucarística de la multiplicació dels pans⁴⁰. Aquest criteri, però, no és emprat per l'escola bultmanniana i es comprèn, ja que resta exclusivament lligat a les fonts escrites, ignorant la tradició oral anterior.

2. *El criteri de dissimilitud.* S'ha de considerar com autèntic tot el material, i especialment les sentències de Jesús, que siguin irreduïbles tant a les concepcions del Judaisme com de l'Hellenisme. Aquest criteri és judicat com el criteri fonamental d'autenti-

³⁹ Art. cit., p. 48; cf. també PERRIN, *Rediscovering*, op. cit., p. 46.

⁴⁰ Cf. DE LA POTTERIE, art. cit., pp. 420 s.; FR. LENTZEN-DEIS, *Die Evangelien zwischen Mythos und Geschichtlichkeit dargestellt an den Berichten über die Taufe Jesu*, a «Theologische Akademie» V (Frankfurt a. M., 1968), pp. 88-113.

citat, i en aquest sentit l'acord és quasi unànime⁴¹. Però, per a Bultmann i Käsemann, per exemple, seria el criteri únic. Exemple significatiu d'aquest mètode són diversos treballs de J. Jeremias en la seva ja famosa recerca del «*ipsissima vox (o verba) Jesu*». En el seu estudi sobre 'Abba' demostra la singularitat de Jesús en anomenar Déu com a 'Abba', ja que no existeix cap exemple en l'hebraisme palestinenc que testimonii tal ús, i conclou així, «estem davant de quelcom de nou i inaudit, que va més enllà del judaisme. Veiem aquí qui era el Jesús històric: l'home que tenia el poder de dirigir-se a Déu com a 'Abba', i que feia participant del regne pecadors i publicans, autoritzant-los a repetir aquesta única paraula: 'Abba', Pare estimat»⁴². D'una manera similar estudia l'expressió 'Amen', de la qual mostra també tota la seva singularitat: és tota la cristologia que es troba en germen en l'Amen⁴³.

No es pot negar, però, que aquest criteri alhora que decisiu és molt radical. El P. de la Potterie observa justament: «Non si può certamente prendere il principio in senso esclusivo, considerando cioè come *non autentico tutto ciò che corrisponderebbe in qualche maniera al pensiero giudaico o a quello cristiano. È utilissimo per mettere pienamente in luce ciò che è profondamente originale, nuovo, unico, irripetibile, nel messaggio e nell'azione di Gesù*»⁴⁴. Dahl i McArthur escriuen observacions semblants⁴⁵, i el mateix L. Cerfaux la critica per ésser més negativa que positiva: «Una regla como ésta, entendida literalmente, está viciada por prejuicios de escuelas que ante todo desconfían de la fidelidad de la tradición. Indudablemente, sería posible valerse de ella en determinados casos y con tacto para mejor distinguir los orígenes de una tradición y los avatares de su transmisión»⁴⁶.

⁴¹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1958⁴), p. 222; E. KÄSEMANN, op. cit., p. 144; H. CONZELMANN, *RGG*³ 3 (1959) 623; M. GOGUEL, *Jésus* (París, 1950, p. 150; LÉON-DUFOUR, op. cit., pp. 287-292; McARTHUR, op. cit., p. 50; PERRIN, op. cit., pp. 39-43.

⁴² Op. cit., pp. 85-89; cf. idem, *Missatges de Jesús* (Barcelona, 1967), pp. 68-71.

⁴³ KENNZEICHEN, op. cit., pp. 89-93; cf. *TWNT*, I, p. 341.

⁴⁴ Art. cit., p. 424.

⁴⁵ DAHL, art. cit., p. 119; McARTHUR, art. cit., p. 50: «This is the most difficult of all the criteria to apply...».

⁴⁶ *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao, 1970), pp. 247 s., i prefereix donar una regla positiva similar al criteri de dissimilitud: descobrir la «poesia» d'un logion que mostra el mestre genial únic, en oposició a les «repeticions» de les escoles del judaisme.

Anotem, per acabar aquest criteri, la seva qualitat més genuïna: fer-nos descobrir la peculiaritat del missatge de Jesús i del seu mateix estil. Caldrà per a completar-lo, i no radicalitzar-lo alhora, complementar-lo amb el que exposarem tot seguit d'un caràcter més positiu.

3. *El criteri de coherència.* Un logion atribuït a Jesús pels evangelis s'ha de considerar autèntic si és conforme a les característiques fonamentals del seu missatge. La més notable és, sens dubte, «eine besondere eschatologische Aktualität»⁴⁷, aquí que s'hagi de mostrar la coherència d'una sentència o d'un fet de Jesús amb la seva missió fonamental: la instauració del regne messiànic-escatològic. Aquest criteri és presentat per molts autors, encara que de diverses maneres⁴⁸. Es pot incloure aquí, a més, un criteri més general, anunciat pel P. de la Potterie, sobre les característiques generals de les paraules i de les accions de Jesús: es tracta d'un desplegament del criteri de coherència⁴⁹. Amb paraules de W. Trilling podríem qualificar-lo així: «Apreciamos líneas constantes en la conducta de Jesús: amor permanente a los pecadores, compasión hacia todos los que sufren y están avasallados, severidad inexorable contra toda clase de fariseísmo, cólera santa contra la mentira y la hipocresía. Y en todo ello y por encima de todo, una orientación radical hacia Dios, hacia el Señor de soberanía sin límites, que también es Padre»⁵⁰.

Són exemples significatius d'aquest criteri les paràboles de Jesús. J. Jeremias ha mostrat clarament que durant la vida de Jesús manifesten amb particular lucidesa la seva bona nova, el caràcter escatològic de la seva predicació, la serietat de la seva crida a la conversió: de fet, són plenes del misteri del regne de Déu, és a dir, de l'escatologia que es realitza. L'hora de l'acompliment és arri-

⁴⁷ H. SCHÜRMAN, *Die Sprache des Christus*, a «Biblische Zeitschrift» 2 (1958) 55; cf. A. DULLES, *Jesus of History and Christ of Faith*, a «Commonweal», 24 nov. 1967, p. 282; també R. BULTMANN, *Geschichte*, pp. 106, 110, 135.

⁴⁸ N. PERRIN, *Rediscovering*, cit., p. 43: «Material from the earliest strata of the tradition may be accepted as authentic if it can be shown to cohere with material established as authentic by means of the criterion of dissimilarity»; JEREMIAS, *Kennzeichen*, cit., p. 93; BULTMANN, *ibidem*; MUSSNER, *op. cit.*; RIGAUX, *op. cit.*; F. LENTZEN-DEIS, *Die Wunder Jesu*, a «Theologie und Philosophie» 43 (1968) 401-402: «Kriterien».

⁴⁹ *Art. cit.*, pp. 426-429; també CERFAUX, *Jesús*, cit., p. 248.

⁵⁰ *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona, 1970), p. 54.

hada: és aquesta la seva nota fonamental⁶¹. En efecte, la moderna discussió sobre les paràboles ha determinat el fet que el seu 'Sitz im Leben' és escatològic; tenen a veure amb el Regne⁶². Podríem veure una semblant relació en les Benaurances, segons l'estudi exhaustiu de J. Dupont⁶³. També el Pare Nostre, a la llum de la investigació recent, palesa la seva genuïna originalitat de pregària per la inauguració del Regne. J. Jeremias ho expressa magistralment: «Si intentem de resumir en una expressió tot el misteri inesgotable de la Pregària del Senyor direm que és: escatologia que es realitza. El temps de la Redempció es desenvolupa, la Realització donada a la nostra vida, la sobirania de Déu es fa realitat en la vida dels seus fills»⁶⁴. Les tradicions posteriors, ja a nivell de les redaccions evangèliques, tendeixen a una certa de-escatologització de la pregària del Senyor⁶⁵. Altres anàlisis portarien també a descobrir en el nivell primitiu una ressonància messiànica-escatològica que manifesta la instauració del regne com la característica fonamental de l'obra històrica de Jesús⁶⁶.

El criteri de coherència, a més, pot aplicar-se a les característiques peculiars de les paraules i de les accions de Jesús. H. Schürmann, per exemple, ha estudiat els inicis prepasquals de la tradició dels 'logia' de Jesús mostrant la coherència d'aquesta tradició, tenint en compte la vida íntima del grup dels deixebles. En efecte, la relació de la comunitat postpasqual i la prepasqual es manifesta en la seva professió de fe en acceptar d'una forma especial la paraula de Jesús per la seva autoritat i, també, per la que ell anomena la forma interna del logion, que en mostra la seva autenticitat⁶⁷. El mateix Schürmann parla de l'excel·lent consciència de si mateix que tenia Jesús quan parlava (das christologische Selbstbewusstsein), així: 'però jo', 'la meua paraula', 'he vingut' ... 'ara', 'en aquells dies' ... 'vine', 'segueix-me'. A similars conclu-

⁶¹ *Die Gleichnisse Jesu* (Stuttgart, 1962^o); J. DUPONT, *Le chapitre des paraboles*, NRT 89 (1967) 800-820 (cf. *SelTeol* 7 [1968] 237-246).

⁶² FERRIN, *Rediscovering*, cit., pp. 82 s., 257 s. (bibliografia anotada).

⁶³ *Les Béatitudes*, I-II (París, 1962^o).

⁶⁴ *Missatges de Jesús* (Barcelona, 1967), p. 81 (pp. 53-81: Parenostre); J. ALONSO DÍAZ, *Teología del Padre Nuestro* (Madrid, 1967).

⁶⁵ ALONSO DÍAZ, op. cit., pp. 78 s.: «Fases de la descatalogización»; R. E. BROWN, *The Pater N. as an Eschatological Prayer*, a *TS* 22 (1961) 175-208.

⁶⁶ De la Potterie, art. cit., p. 428, dona altres textos.

⁶⁷ *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, a RISTOW-MATTHIAE, cit., pp. 342-370 (cf. *SelTeol* 9 [1970] 17-29).

sions arriba J. Jeremias en l'estudi dels 'ipsissima vox Jesú' ⁵⁸.

L'anlisi dels miracles també mostra tot un estil propi coherent amb el missatge no espectacular de Jesús. La seva connexió amb la instauració del Regne és palesa; manifesta alhora en Jesús 'el Sant', 'el Senyor', 'el Salvador', els miracles del qual són 'signes' que mouen i fan progressar la fe ⁵⁹.

Per acabar aquest criteri, en el qual ens hem entretingut més, donada la seva complexitat i suggestivitat alhora, transcrivim el que diu Cerfaux: «La tercera regla (de autenticidad), si fuera de fácil aplicación, sería decisiva. Sería la conformidad del logion con la doctrina original de Jesús; queremos decir una conformidad que alcanzara a la originalidad misma, de manera que no se la pudiera confundir con una mera repetición de la doctrina. Entretanto, la analogía de un logion con las enseñanzas del estilo oral sobre el Reino, o las profecías de Jesús sobre el destino del Hijo del Hombre y del Siervo doliente, serán un indicio muy fuerte de autenticidad, precisamente porque este lenguaje cayó muy pronto en desuso en la comunidad cristiana» ⁶⁰. Es tracta en definitiva d'una certa combinació del criteri de dissimilitud i el de coherència.

Per concloure aquest apartat sobre els criteris d'historicitat o d'autenticitat, notem la validesa d'una convergència dels tres criteris — múltiple atestació, dissimilitud i coherència — que ofereix una bona garantia d'autenticitat històrica.

II. ELS RESULTATS DE LA RECERCA: LES VIDES DE JESÚS

1. LA NOVA HISTORIOGRAFIA

L'avaluació dels evangelis com a fonts no és fi en si mateixa, sinó un treball preliminar per a la construcció d'una 'Vida' de Jesús. Però, aquesta tasca vindrà condicionada pel concepte d'historiografia del qual es parteixi. Així R. Bultmann ha assumit el

⁵⁸ SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus*, cit. pp. 54-84; JEREMIAS, *Kennzeichen*, cit., p. 93.

⁵⁹ Cf. L. MONDEN, *Le miracle, signe de salut* (París, 1960), pp. 99-117; cf. bibliografia cit.

⁶⁰ *Jesús*, cit., p. 248.

concepte existencialista de la història, d'un decidit actualisme. És el passat el que condiona la meua existència individual, i de la qual jo derivo. Això constitueix la historicitat de la meua existència personal⁶¹. Amb raó J. M. Robinson ha parlat d'una nova historiografia, com a nou concepte d'història i de si mateix⁶². Aquí rau també la famosa distinció germànica entre «*Historie*» i «*Geschichte*», ja anunciada per M. Kähler l'any 1892 en el seu llibre «*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*»⁶³. El catòlic J. E. Kuhn ja havia parlat, seixanta anys abans, de 'geschichtlich' — històric — i 'übergeschichtlich' — meta-històric —⁶⁴. B. Croce parlava de «cronaca» i «storia»⁶⁵. J. Guittou ha proposat de traduir-ho en francès per 'histoire' i 'historial' (= *Geschichte*)⁶⁶. H. K. McArthur parla de 'external history' i 'internal history'⁶⁷.

Recentment N. Perrin ha proposat una triple divisió de coneixement: «*historical, historic, faith-knowledge*», que els explica així: «First, there is the essentially descriptive historical knowledge of Jesus of Nazareth with which we have been concerned all through this book. Then, secondly, there are those aspects of this knowledge which, like aspects of historical knowledge of any figure from the past, can become significant to us in our present in various ways. Thirdly, there is knowledge of Jesús of Nazareth which is significant only in the context of specially Christian faith, i. e. knowledge of him of a kind dependent upon the acknowledgement of him as Lord and Christ»⁶⁸. La combinació d'aquestes tres espècies de coneixement dóna les diverses posicions davant la historiografia, especialment de la vida de Jesús. Així, segons Perrin, l'escola liberal representa un extrem, ja que concedeix al coneixement 'historical'-descriptiu d'ésser la font del coneixement 'històric'-moral de Jesús, reduint al mínim l'aspecte de la fe. A l'altre extrem se situa Bultmann, que separa el coneixement 'historical' de la fe. Per a Robinson, és el coneixement 'històric' que forma l'essència

⁶¹ *Jesus und das Wort*, a «Glauben und Verstehen» 2 (1952) 211-235.

⁶² *A New Quest*, cit., pp. 66-72.

⁶³ Editat a Leipzig; recentment reeditat a Munic, 1961^a.

⁶⁴ *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet* (Mainz, 1838).

⁶⁵ Cf. *Enciclopedia Filosófica*, II (Florència, 1967), col. 196 s.

⁶⁶ Segons diu B. Rigaux a RB 65 (1958) 512-522.

⁶⁷ *In Search*, cit., pp. 14 s.

⁶⁸ *Rediscovering*, cit., pp. 234, 241.

de la «*New Quest*» i es mou paral·lelament amb el coneixement de la fe. La Nova Hermenèutica (Fuchs, Ebeling, Robinson...), tal com remarca Perrin, té tendència a deixar imprecisa la distinció entre les explicacions possibles sobre la base de la recerca 'historical' i les explicacions possibles solament sobre la base de la fe.

2. TIPUS DE VIDES DE JESÚS

Parlant específicament de les «Vides de Jesús», podem veure la classificació que recentment H. K. McArthur ha exposat, encara que un xic simplista. Diferència entre «Vides minimalistes» i «Vides maximalistes»⁶⁹. Representants qualificats d'una i d'altra poden considerar-se R. Bultmann i E. Stauffer, respectivament. La posició del primer ja l'hem esbossada en parlar del tipus de testimoniatge dels sinòptics (cf. pp. 8 s.). En aquesta línia, però d'una manera més moderada, s'ha situat G. Bornkamm en el seu *Jesus von Nazareth*. És significatiu l'inici d'aquesta obra: «Al punt en què hem arribat, ningú no està en condicions d'escriure una vida de Jesús», i, judicant les investigacions de quasi dos segles, Bornkamm afegeix: «al terme d'aquestes investigacions sobre la vida de Jesús, no hi ha res més que el convenciment del propi fracàs»⁷⁰. El propòsit de la seva vida és d'oferir una visió de conjunt de la figura de Jesús deixant moltes qüestions històriques sense plantejar; li interessa més el significat que la captació històrica de la personalitat de Jesús. La conclusió del capítol sobre el problema messiànic pot mostrar l'estil de Bornkamm més clarament: «El caràcter messiànic de la seva existència (la seva «messianitat») és reclòs en la seva paraula, en la seva acció i en la immediatesa de la seva aparició històrica. Cap concepte corrent, cap títol o funció trets del judaisme no reïx a legitimar la seva missió o a revelar el misteri de la seva natura. Aquest misteri no pot ésser solucionat per la lògica, per més que elaborada, d'algun sistema dogmàtic preconstituït. Estem així preparats per a comprendre per quin motiu el misteri de la seva natura es revelarà als deixebles només en la resurrecció»⁷¹. A. Vögtle ha fet una crítica molt matisada

⁶⁹ *In Search*, cit., pp. 15 s.

⁷⁰ Stuttgart, 1956, p. 11.

⁷¹ *Ibidem*, c. VIII, pp. 155-207.

d'aquesta important «Vida de Jesús» mostrant les limitacions de l'autor, sobretot en el que es refereix a la interpretació existencial que el cristianisme primitiu va donar del fenomen de Jesús de Natzaret, per a treure'n una confessió acceptable de Crist ⁷². No-tem, finalment, que aquest autor, com ell mateix diu en el proemi, ha escrit aquest llibre amb la «real esperança que pugui ajudar, fins i tot al lector estrany a la tradició de l'Església, a comprendre d'una manera nova i original la figura i el missatge de Jesús» ⁷³. Potser tenim aquí una de les claus de les seves limitacions i alhora dels seus valors.

En aquesta línia de «Vides minimalistes», McArthur hi col·loca R. H. Fuller i S. Sandmel, que estudiant diversos aspectes, el primer la consciència de Jesús sobretot, i el segon la relació entre Jesús i els jueus (essent-ne ell un representant), s'orienten cap una Vida de Jesús de dades mínimes ⁷⁴.

En un altre extrem del plantejament, l'anomenat de les «vides de Jesús» maximalistes, es troba la trilogia d'E. Stauffer ⁷⁵. Davant la crisi, en la possibilitat d'una reconstrucció de la Vida de Jesús, Stauffer proposa l'exploració metòdica de fonts que hagin quedat al marge de les tendències cristianes: 1) fonts 'indirectes' sobre Jesús, p. e., les lleis jueves contra els heretges i les clàusules penals; 2) la polèmica rabínica contra Jesús (principalment en el Midraix i en el Talmud); 3) la literatura de l'apocalíptica jueva, principalment del Qûmran ⁷⁶. Stauffer manifesta un gran optimisme en assolir la veritat històrica: tot és clar i transparent, la cronologia no ofereix dificultats, a penes resten dubtes. És característic el següent pensament: «Jesús és per a nosaltres la mesura de totes les coses — el Jesús històric de Natzaret» —. Amb raó W. Trilling comenta així aquesta obra: «Por mucho que nos impresione la valentía de ofrecernos, a mediados del siglo xx, una historia de Jesús y su mensaje real, debemos confesar que es una valentía que fracasa en su intento. Hemos de considerar esta obra como un epílogo tardío de la historiografía clásica de las vidas

⁷² A ThR 54 (1958) 97-99; cf. W TRILLING, *Jesús*, cit., pp. 44 s.

⁷³ Op. cit., p. 6.

⁷⁴ FULLER, *The New Testament in Current Study* (Nova York, 1962), pp. 34-46; SANDMEL, *We Jews and Jesus* (Londres, 1965), pp. 102-112.

⁷⁵ *Jesús, Gestalt und Geschichte; Die Botschaft Jesu damals und heute; Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi* (Berna, 1957).

⁷⁶ *Jesús*, pp. 7 s.; també *Gottes ist der Orient* (Berlín, 1959), p. 136 s.

de Jesús»⁷⁷. L'obra de Stauffer, en definitiva, pot ésser presentada com a mostra que, no obstant emprar les tècniques de la crítica històrica, es pot arribar a resultats sorprenentment tradicionals.

3. PUNTS DE REFERÈNCIA PER A UNA VIDA DE JESÚS

Tractem aquí de veure alguns fets que l'exegesi contemporània proposa com a fermes punts de referència per a una vida de Jesús:

1) La mort de Jesús a la creu és sens dubte la dada històrica fonamental del Nou Testament. J. Wellhausen ja va escriure: «Sense la seva mort, Jesús no hauria estat històric», i N. A. Dahl, comentant-ho, afegeix: «en la mort de Jesús ha de començar la investigació històrica, si pretén averiguar no sols la predicació sinó la vida de Jesús»⁷⁸. Els crítics contemporanis hi estan d'acord. Així J. Schmitt, fent un balanç d'aquesta qüestió, ho afirma clarament i afegeix que la motivació de la mort de Jesús, siguin quines siguin les circumstàncies en què es va produir, va tenir «pour motif propre et direct les prétentions messianiques de Jésus»⁷⁹. W. Trilling, tractant també d'aquesta qüestió, corrobora aquesta dada amb el testimoniatge del Talmud i de l'escriptor romà Tàcit⁸⁰. G. Bornkamm en la seva vida de Jesús ho afirma també clarament i comenta: «la relació sobre la sepultura de Jesús és sòbria, concisa i objectiva. D'aquesta manera podia dir a la cristiandat creient allò que J. A. Bengel resumeix en les paraules: 'Sepultura mortem ratam fecit', la tomba fa oficial la mort»⁸¹.

2) El fracàs extern i l'ambient d'hostilitat i de persecució també és una altra dada considerada com indiscutible pels estudis recents, íntimament lligada a la mort⁸². Aquest fracàs va arrossegar també els deixebles i, en opinió de H. Schürmann i de

⁷⁷ Jesús, cit., p. 43, on també es pot ampliar informació i crítiques dirigides a aquesta obra, pp. 41-43.

⁷⁸ *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, a «Kerygma und Dogma» (Berlín, 1956), pp. 125 s.

⁷⁹ *Le Kérygma et l'Histoire de Jésus*, a «Où en sont les études bibliques?» (París, 1968), p. 221.

⁸⁰ Jesús, cit., pp. 55 s., 66 s., 68 s.

⁸¹ *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1956), c. VII.

⁸² TRILLING, Jesús, cit., p. 56; SCHMITT, *Le Kérygma*, cit., p. 222.

J. Schmitt, autoritza la hipòtesi que formaven ja un grup des d'abans de l'esdeveniment de Pasqua ⁸³.

3) El fet d'ésser *oriünd de Natzaret* també és admès pels crítics ⁸⁴. Més recentment, un jueu, D. Flusser, ha exposat en la seva obra «*Jesús*» que no va néixer a Betlem sinó a Natzaret ⁸⁵. Sigui el que sigui d'aquest últim fet, resta clar que el sobrenom de Natzarè (Mt 2, 23) té una base sòlida.

4) El *Baptisme de Jesús* per part de Joan, a part l'explicació teològica (Deute-vision) de què ja hem parlat abans (cf. p. 17), és una dada de substancial historicitat (cf. aplicació dels criteris de múltiple atestació i de dissimilitud, pp. 11-14) ⁸⁶.

5) El *missatge de Jesús* va dirigit a l'*eschaton*', o el *Regne de Déu en via de restauració* (cf. el que hem dit abans sobre el criteri de coherència, pp. 14-16). El judici i la conversió, el pecat perdonat i la llei acomplida, la Resta o l'Església, l'Esperit en acció: «tels sont les maîtres thèmes d'un enseignement proposé avec autorité» ⁸⁷. Quant a la interpretació d'aquesta dada, sobretot referent a l'escatologia, les divergències són notables, el fet, però, resta clar ⁸⁸.

6) L'*actitud de Jesús* enfront dels *diversos ambients* del món palestinenc és única també. Un és el comportament davant els saduceus, els escribes i els fariseus, i un altre, en canvi, envers els pecadors i els publicans (cf. criteri de coherència, pp. 14-16). «L'Assemblée eschatologique est ouverte sans restriction à tous ceux qui répondent par la conversion et la foi au message du Messie. La provenance ou la formation diverse des disciples, membres du collège des Douze, en est l'un des multiples témoignages immédiats» ⁸⁹.

⁸³ SCHÜRMAN, art. cit.; SCHMITT, ibidem.

⁸⁴ TRILLING, *Jesús*, cit., p. 57; BORNKAMM, *Jesus*, cit., c. III.

⁸⁵ Hamburg, 1968.

⁸⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelio*, cit., p. 299; BORNKAMM, *Jesus*, cit., c. II, pp. 43-45; TRILLING, *Jesús*, cit., p. 58.

⁸⁷ SCHMITT, *Le Kérygme*, cit., p. 221, i bibliografia citada.

⁸⁸ Cf. PERRIN, *Rediscovering*, cit., pp. 54-108, 154-206; sobre l'escatologia pot consultar-se l'exposició de Trilling, *Jesús*, cit., c. V: «¿Qué enseñó J. acerca del fin?»

⁸⁹ SCHMITT, *Le Kérygme*, cit., pp. 221 s.; cf. també X. LÉON-DUFOUR en el nou article *Jésus-Christ* a la segona edició del *Vocabulaire du Théologie Biblique* (Paris, 1970²), col. 595-600 (= VTB²).

I. LA RESURRECCIÓ I LA HISTÒRIA

En sentit estricte, el tema de la resurrecció no pertany a la discussió sobre la historicitat de Jesús. Després de la mort i sepultura, la tasca de l'historiador acaba, ja que els fets següents no són comprovables en el mateix sentit que les dades anteriors de la seva vida ⁹⁰. Aquests últims anys han vist multiplicar-se els treballs sobre aquest tema central de la predicació apostòlica. Intentarem de sintetitzar en diversos apartats les aportacions més rellevants.

1. LA DISCUSSIÓ DEL SEPULCRE BUIT

En la teologia fonamental catòlica tradicional, l'argument del sepulcre buit pertany als criteris essencials de credibilitat de la resurrecció de Jesús. El principal representant d'aquesta concepció tradicional és E. Gutwenger ⁹¹. Per a ell el mètode de la ciència històrica no pot marginar-se, ja que cal, junt amb la fe, afirmar la cosa creguda com a real. Mantenen una posició similar els protestants W. Pannenberg i H. v. Campenhausen. El primer afirma clarament: «Només la recerca històrica, no la fe, pot donar-nos la certesa de saber si fa dos mil anys va succeir o no un determinat fet» ⁹². Segons Campenhausen, les narracions evangèliques reflecteixen una art narrativa molt primitiva i no poden ésser liquidades com a llegendes tendencioses. A favor de la historicitat parlen algunes dones, que, segons el dret jueu, no eren considerades idònies per a testimoniar, així com la menció de Josep d'Arimatea, de la qual es dedueix que el sepulcre era conegut ⁹³.

⁹⁰ Cf. TRILLING, *Jesús*, cit., pp. 169; per a una visió d'aquesta qüestió en els estudis més recents, cf. C. M. MARTINI, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti* (Roma, 1959), i G. GIBERTI, *Bibliografia sull'esegesi dei racconti pasquali e sul problema della risurrezioni di Gesù*, a «La Scuola Cattolica», Supplemento I (1969) 68-84.

⁹¹ *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*, a ZKT 3 (1966) 257-283; seguim aquí l'argument de la ressenya bibliogràfica publicada a «Herder Korrespondenz», Friburg de Br. 7 (1968).

⁹² PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh, 1964), p. 96.

⁹³ *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg, 1965).

Més recentment, J. Delorme, en un important llibre: «*La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*», que recull diversos articles d'un congrés de biblistes francesos⁹⁴, s'ha alineat en la posició de Campenhausen substancialment. Semblantment, A. Vögtle⁹⁵. Aquesta posició ha estat, però, matisada per un interessant estudi de L. Schenke, que assigna a la narració del sepulcre buit el caràcter d'etiologia cultural, el lloc del qual era conegut i tingut en veneració per la comunitat primitiva de Jerusalem⁹⁶.

Avui, però, la majoria dels teòlegs — sense perjudici del seu valor quant a la historicitat — consideren el problema com a secundari, «ja que en cap dels quatre evangelis la descoberta del sepulcre buit no constitueix un argument plenament convincent de la veritat del missatge pasqual», escriu el catòlic J. Kremer⁹⁷. I afegeix que només pot tenir valor de signe. En definitiva, el nucli històric ve donat per la descoberta per part de les dones i de la convicció de l'església primitiva que el missatge de la resurrecció és una revelació de Déu.

M. Brändle, d'altra banda, afirma «que el cos que tenia una existència renovada no ve del sepulcre, sinó del cel»⁹⁸. Es tracta d'una re-creació, en què es dóna la identitat d'aquelles estructures que determinen la matèria, és a dir, d'allò que fa la continuïtat de si mateix (die Selbigkeit des Ichs). El problema històric del sepulcre buit, però, no queda resolt així, però és clar que, segons Brändle, no constitueix un pressupòsit per a una autèntica fe en la resurrecció de Jesús.

Per a W. Künneth, criticant Pannenberg, el problema del sepulcre buit esdevé un criteri teològic (no una prova fonamentant la fe); es tracta de la comprensió de l'Escltura: qui atribueix a tots aquests fets caràcters legendaris refuta, per principi, la possibilitat d'afirmacions històriques⁹⁹. En aquesta línia, J. Kremer accentua el caràcter interpretatiu dels àngels que expliquen el fet, per bé que no se'n pot deduir que l'esdeveniment no succeís real-

⁹⁴ París, 1969, pp. 105-148.

⁹⁵ *Er ist auferstanden, er ist nicht hier*, Homilie zum Evangelium des Ostersonntags, BiLe 7 (1966) 69-73.

⁹⁶ *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (Stuttgart, 1968).

⁹⁷ *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (Stuttgart, 1968), p. 136.

⁹⁸ *Musste das Grab Jesu leer sein?*, «Orientierung» 9 (1967) 112.

⁹⁹ *Entscheidung heute* (Hamburg, 1966), p. 63.

ment¹⁰⁰. També P. Gaechter subratlla, contra Gutwenger, que fou la paraula dels àngels, no el sepulcre buit, el que portà a la fe. «Si per encantament, la fantasia de les dones hagués construït una visió, s'hauria tractat d'una aparició de Jesús, no d'àngels»¹⁰¹.

2. LES APARICIONS DEL RESSUSCITAT

Així com la discussió del sepulcre buit ha passat a ésser secundària, les aparicions del Ressuscitat, quasi unànimement, són considerades com a factor simplement decisiu per a la fe pasqual dels deixebles. El temptatiu d'explicar tal experiència en forma purament subjectiva ve rebutjat generalment per la manca d'una predisposició dels deixebles. Les narracions evangèliques fan comprendre que no es tracta d'un veure idèntic a aquell prepasqual (Mt 28, 17; cf. 1 C 15)¹⁰². Gutwenger observa que «com a motiu general s'imposa el fet que el Ressuscitat va ésser vist i percebut de la mateixa manera que es veuen i perceben els altres homes»¹⁰³. J. Kremer, parlant de la narració d'Emaús sobretot, explica que allí la fe pasqual es posa en relació amb l'eucaristia¹⁰⁴.

X. Léon-Dufour, en un magistral article inclòs en el llibre, ja citat, «*La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*», titulat '*Apparitions du Ressuscité et Hermeneutique*', mostra el llenguatge en què es va transmetre l'experiència apostòlica del Ressuscitat i que «doit exprimer que *celui qui mourut est vivant à jamais*. Jésus a eu accès à la fin des temps apparemment dominés par la mort, et il s'exprime désormais par un corps nouveau»¹⁰⁵. En aquesta línia, i justament, valora la posició de W. Marxsen pel qual l'experiència de l'encontre del Ressuscitat amb els deixebles consisteix pròpiament en la continuació de l'obra de Déu en Jesús (Die Sache Jesu geht weiter). Segons Léon-Dufour, la il·lusió de Marxsen no consisteix a negar el caràcter històric de l'esdeveniment; ve de la pretensió de definir la natura d'aquell encontre en un llenguatge

¹⁰⁰ *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart, 1966), p. 81.

¹⁰¹ *Die Engellerscheinungen in der Auferstehungsberichten*, a ZKT 3 (1967) 198.

¹⁰² KREMER, *Das älteste*, cit., pp. 45 s.

¹⁰³ *Art. cit.*, p. 282.

¹⁰⁴ *Die Osterbotschaft*, cit., pp. 80 s.

¹⁰⁵ París, 1969, p. 163.

que creu, sense argumentació literal suficient, més primitiu que el de la Resurrecció ¹⁰⁶.

Al final d'aquest il·luminador article, i resumint tot el treball, es pregunta en què van consistir les aparicions del Ressuscitat, i respon així: «pour les disciples le Ressuscité est un être expérimenté dans leur histoire». És inútil de discutir sobre la distinció entre interior i exterior, espiritual i sensible, ja que seria col·locar el Ressuscitat en categories d'espai i temps. Per a parlar d'aquesta experiència cal guardar-se d'un doble excés. L'excés de tipus «espiritualista» consisteix a col·locar l'experiència a un nivell purament subjectiu, derivant d'una font purament terrestre. El testimoniatge de Pau i la descripció dels evangelis van a l'encontre d'aquesta interpretació: l'experiència, podríem dir, va ésser una visió 'objectiva' en la seva font (un altre que jo), amb efecte subjectiu. L'excés de tipus «literalista» tendeix a assimilar l'experiència a un esdeveniment ordinari, no interior, sinó exterior. La qualificació «d'espiritual» per Pau, la llibertat de moviment del Ressuscitat segons els evangelistes, mostren que, de fet, el Ressuscitat no pot ésser dit 'exterior' als deixebles en el seu ésser nou; ho esdevé solament en un llenguatge que objectiva una realitat espiritual. «L'expérience spirituelle des disciples, no purement subjective, répétée, partagée entre eux, a été communiquée par la médiation du langage ambiant et de la tradition religieuse, en particulier à l'aide de leur foi en la résurrection collective à la fin des temps» ¹⁰⁷.

El Ressuscitat és present (iniciativa), es relliga al passat (reconeixement) i promou l'esdevenidor (missió). Aquesta triple dimensió preserva els deixebles de la illusió (per l'objectivitat de la iniciativa), de l'encantament pseudo-contemplatiu i celeste (l'error escatològic) i de l'activisme terrestre (del messianisme terrestre, podríem subratllar) ¹⁰⁸.

3. APARICIONS I FE DELS DEIXEBLES

Diversos són també els estudis sobre el mot «*ôphthê*» en el kerygma pasqual. K. H. Rengstorf afirma que aquesta expressió,

¹⁰⁶ Ibidem, p. 161.

¹⁰⁷ LÉON-DUFOUR, *Apparitions*, cit., p. 170.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 171; cf. també l'article nou *Apparitions du Christ*, a VTB², pp. 76-82.

segons el NT, qualifica l'acolliment de la revelació per a esdevenir participant (Jo 20, 20) i aquí subratlla l'estat del Ressuscitat accessible a la percepció visual¹⁰⁹. M. Brändle, d'altra banda, remarca que la persuasió pasqual no sorgí de l'«*ôphthê*», sinó de la fe en Déu i en la seva paraula present en l'Escriptura. La nostra fe no «es recolza primàriament sobre la testimoniança humana de les aparicions, sinó en la fe en Déu»¹¹⁰.

Per a W. Künneth la testimoniança de la resurrecció constitueix quelcom de totalment nou i d'inefable. Només el concepte de 'miracle primordial' podria servir, en paral·lelisme amb la primera creació del món. Aquesta realitat metahistòrica no és solament una categoria ontològica, sinó essencialment una acció personal; així es comprèn la resurrecció universal¹¹¹. Brändle, d'una manera similar, accentuarà que la imatge paulina de 1 C 15, 37, presenta el cos del Ressuscitat com una nova creació de l'eó futur¹¹².

4. REDUCCIÓ A UN PUR ESDEVENIMENT DE LA PARAULA?

Bultmann jutja que el problema històric de la resurrecció és poc important, ja que el sentit de l'esdeveniment pasqual consisteix a donar expressió al significat i contingut de la creu. Fins i tot, encara que últimament ha reconegut que en la narració del sepulcre buit pot haver-hi un nucli històric primitiu, aquest és poc important davant el kerygma¹¹³.

El representant més recent d'aquesta interpretació existencial de l'Escriptura és W. Marxsen en el seu estudi que ha causat sensació, «*Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*». Marxsen arriba a la conclusió que la resurrecció com a esdeveniment no succeí. L'afirmació dels apòstols és un «*Interpretament*» (expressió interpretativa) en la qual troba expressió la genuïna convicció que el 'fet Jesús' perdura també després de la mort (*Die Sache Jesu geht weiter*). La dimensió funcional de la

¹⁰⁹ *Die Auferstehung Jesu* (Witten, 1967^o).

¹¹⁰ *Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu*, «*Orientierung*» 6 (1967) 65-71.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 81.

¹¹² *Musste das Grab leer sein?*, «*Orientierung*» 9 (1967) 111.

¹¹³ *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg, 1961^a), p. 27.

resurrecció esdevingué posteriorment personal, per raó de l'antropologia judaica ¹¹⁴.

La reacció protestant ha estat molt dura ¹¹⁵. W. Künneth, per exemple, afirma que aquesta reducció a pur esdeveniment de la paraula (Wortgeschehen) o sinònims genèrics ('força de l'amor'...), va contra la negació d'un encontre personal amb el Ressuscitat. Künneth, a més, remarca que l'epifania de Déu en la història és concreta i es realitza en actes, tanmateix sense exhaurir-se en aquestes manifestacions. La resurrecció és vàlida, doncs, si es manifesta 'històricament' (geschichtlich) i es lliga indissolublement amb 'l'esdeveniment històric' (historisch). En definitiva, el missatge pasqual és el desafiament decisiu a l'immanentisme, sobretot quan l'origen del ministeri apostòlic esdevé incompreensible sense l'encontre personal amb el Resuscitat ¹¹⁶.

El catòlic J. Kremer, per la seva banda, reté que les aparicions no devien ésser experiències indeterminades necessitades d'una successiva reflexió. Cal preguntar-se quan va esdevenir el canvi cristològic que afirma Marxsen (de funcional a personal) quan ja el més antic text conté el kerygma personal de Jesús ¹¹⁷. És veritat, però, que el terme 'resurrecció' és una metàfora, ja que el fet és intraduïble a paraula humana, però és un concepte, en l'opinió de Künneth i H. Ebert, que té una nota remarcable de singularitat i unicitat ¹¹⁸. B. van Iersel, en l'últim número de «Concilium 1970», escriu clarament: «La categoría 'resurrección', con W. Marxsen, se puede llamar tranquilamente un *Interpretament*. Pero es ciertamente un *interpretament* que ha sido legado a la comunidad primitiva... Para el Antiguo Testamento y para el ambiente judío, la resurrección de un hombre sin que acabase la historia era demasiado extraña y demasiado singular. Por eso yo diría: el *interpretament* ha sido entregado también por los hechos» ¹¹⁹.

¹¹⁴ Gütersloh, 1965², pp. 20, 24, 46.

¹¹⁵ Cf. informació més detallada a I. GONZÁLEZ FAUS, *Selec. Libros*, 13 (1970) 11-49.

¹¹⁶ Op. cit., p. 69.

¹¹⁷ *Das älteste Zeugnis*, cit., p. 124.

¹¹⁸ KÜNNETH, op. cit.; EBERT, *Der Krise des Osterglaubens*, «Hochland» 4 (1968) 305-331; cf. també H. LODOCHOWSKI, *Mythos oder Vollendung des Lebens?* (Wittig, 1970), pp. 64-68.

¹¹⁹ *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*, «Concilium» 60 (1970) 64 s.; semblantment, E. SCHLIER, *De la Resurrección de Jesucristo* (Bilbao, 1970), p. 49, per bé que prefereix parlar de significació.

En el camp catòlic, H. R. Schlette també ha emprat el concepte d'expressió interpretativa (Interpretament) aplicant a Jesús la seva interpretació de la història d'Israel com a epifania experimentada¹²⁰. Afirmar l'A. la impossibilitat d'autèntics judicis històrics sobre la vida de Jesús. És veritat que Jesús es presenta amb una clara missió a realitzar, però solament després de Pasqua aquesta epifania es manifesta als deixebles. Schlette subratlla una concepció de la fe que no mira la facilitació en els criteris externs, sinó més aviat recull el sentit d'una tal fonamental aporia en el fer possible «així una llibertat, una confiança, una obediència, una fe»¹²¹. A. Vögtle, K. Schubert, J. Ratzinger han criticat bastant durament Schlette, ja sigui per un cert racionalisme a no acceptar com a criteri de credibilitat l'existència de signes verificables¹²², ja per deixar de banda anàlisis exegetiques que no lliguen amb la seva concepció¹²³.

5. CONCLUSIÓ SOBRE LA RESURRECCIÓ

Les divergències decisives en els temptatius actuals (i passats, podríem dir) d'interpretació són degudes generalment a una «*Vorverständnis*» (pre-comprensió) de teologia fonamental. Mentre per alguns protestants tot tempteig d'una objectivització històrica de Déu és inacceptable perquè és errònia, en la teologia catòlica la relació entre natura i gràcia no ve resolta en pura antítesi, i sobretot es pren seriosament d'una manera absoluta el fet de l'encarnació¹²⁴. Dos representants il·lustres d'ambdues tendències poden servir per a il·lustrar i concloure aquest tema, tan sols esbossat.

W. Pannenberg afirma que l'enfocament històric és admissible i necessari en la mesura en què obre l'accés als fets comprovables, i si, igualment, és conscient dels seus propis límits. No es tracta, en últim anàlisi, d'una evidència de demostrabilitat treta força-ment del fet, sinó de la certesa personal intrínseca a l'acte de fe¹²⁵.

¹²⁰ *Epiphanie als Geschichte* (Munic, 1966).

¹²¹ *Ibidem*, p. 72.

¹²² VÖGTLE, *Epiphanie als Geschichte*, «*Oberrheinisches Pastoralblatt*» 1 (1967) 9-14; SCHUBERT, *Wort und Wahrheit* 1 (1968), p. 80.

¹²³ Recensió a «*ThRevue*» 1 (1967) 34-36.

¹²⁴ Cf. conclusió de la ressenya de *Herder Korrespondenz*, cit.

¹²⁵ «*Kerygma und Dogma*» 2 (1968) 105-118.

R. Kahner, per la seva banda, escriu que en la resurrecció ens trobem «pròpiament per la natura del fet en el cas més radical de la recíproca relació de determinació entre fe i motiu de fe»¹²⁶. Hi ha una experiència pasqual que no s'exhaureix, però, en la relació amb les narracions dels testimonis oculars¹²⁷.

IV. CERTESA HISTÒRICA I FE CRISTIANA

H. K. McArthur en un article titulat «*From the Historical Jesus to Christology*»¹²⁸, presenta tres tipus de relació entre la Història i la Fe referents a Jesús i que poden il·lustrar bé les diverses posicions actuals davant aquesta problemàtica bàsica en la recerca del Jesús Històric:

1. L'ESCOLA DE LA CERTESA HISTÒRICA

Escola que admet diverses aproximacions i que poden sintetitzar-se sumàriament en quatre:

a) Primerament cal col·locar aquelles persones que creuen que la recerca històrica pot assolir una *certesa pràctica* entorn del Jesús de Natzaret, sense més plantejaments.

b) Una altra línia d'opció és aquella que vol garantir la historicitat dels elements bàsics del ministeri de Jesús fent crida a la *doctrina de l'Escriptura*, que, per la seva *infallibilitat*, n'assegura la validesa. Aquests dos plantejaments són avalats per un cert nombre de gent — una gran part de poble fidel! — que creuen en la substancial facticitat de les narracions evangèliques.

c) Una tercera subdivisió de l'escola de la certesa històrica inclou l'opinió que afirma que l'*autoritat de l'Església* garanteix la historicitat dels aspectes crucials del ministeri de Jesús. És la posició típica dels especialistes catòlics recolzats en les decisions oficials de l'Església sobre aquest punt¹²⁹. Els últims anys han vist

¹²⁶ *Sacramentum Mundi*, I (Friburg, 1968), pp. 403-425.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 405.

¹²⁸ A «*Interpretation*» 23 (1969) 190-206; a *In Search*, cit., pp. 209-280, només dóna una divisió bipartita entre una escola que accepta la incertesa històrica i una altra que la rebutja.

¹²⁹ Cf. *Enchiridium Biblicum* (Roma, 1961⁴).

multiplicar-se els treballs d'exegetes catòlics per demostrar amb purs mètodes històrics la substancial validesa de la tradició evangèlica ¹³⁰.

d) La quarta i darrera subdivisió és la que afirma que la *certesa* entorn dels elements centrals del ministeri de Jesús deriva de l'*experiència de la mateixa fe*. S'argueix que l'experiència de la fe dóna certesa de la continuïtat i commensurabilitat entre el Jesús Històric i la figura de l'Evangeli. La certesa històrica és corollari de la fe (òbviament 'certesa històrica' en aquest context es refereix a una certesa personal, subjectiva o existencial) ¹³¹.

2. L'ESCOLA DEL RISC HISTÒRIC

La major alternativa a l'escola de la certesa històrica és la que hem anomenat 'escola del risc històric'. Per a aquesta, la validesa de la fe cristiana és contingent entorn de la historicitat de certs elements de la tradició i accepta que el risc en la investigació històrica no denega la historicitat. S'afirma la facticitat de certs fets com a essencial per a la fe cristiana i la disponibilitat per a acceptar el veredict de dels historiadors entorn de tal facticitat ¹³².

Així, segons explica H. K. McArthur, l'afirmació que Jesús és el Senyor de la Història és enterament intel·ligible com a afirmació de fe. Jesús, en efecte, és el Senyor de la Història, assumint realment el que va ésser el Jesús històric, i assumint, secundàriament, el que substancialment és descrit en la tradició evangèlica. Aquí rau la perceptible incongruència entre l'afirmació de fe i la continuïtat espacial-temporal del fet històric Jesús ¹³³.

¹³⁰ Cf. F. MUSSNER, *Der historische Jesus*, cit.; A. VÖGTE, *Jesus Christus*, al «Lexikon für Theologie und Kirche» (Friburg, 1960), V, p. 922; J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, I (Munic, 1965), p. 201; R. BROWN, *After Bultmann, What?*, CBQ 26 (1964) 1-30.

¹³¹ Aquesta és la posició del mateix H. K. McArthur, art. cit., pp. 198 s.; també, però amb matisos més personalistes, P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus* (Gütersloh, 1958); amb notable agudesa crítica, T. Engelland, *Gewissheit um Jesus von Nazareth*, a ThLZ 79 (1954) 65-74.

¹³² Aquesta és la posició d'E. Stauffer, a *The Relevance of the Historical Jesus*, a «The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ» (Nova York, 1964), pp. 43-53; també la de J. Jeremias, a *ibidem*, pp. 22-24; igualment molts post-bultmannians semblen d'aquesta opinió; cf. V. A. HARVEY, *The Historian and the Believer* (Nova York, 1966), pp. 32, 179-181, on cita Fuchs, Käsemann, Robinson i Ebeling.

¹³³ Cf. explicació detallada en art. cit., pp. 199 s.; una posició similar però ten-

3. L'ESCOLA IMMUNE DE RECERCA HISTÒRICA

La tercera relació entre el coneixement del Jesús Històric i les afirmacions cristològiques troba la seva expressió en els representants de l'escola, per dir-ho així, immune de recerca històrica. No és que aquests rebutgin la significació de la història per a la fe cristiana. Més aviat afirmen que aquesta sorgeix fora o al marge dels esdeveniments històrics del ministeri de Jesús. Dos pressupòsits fonamentals condicionen aquesta opció: el primer es refereix a la no importància teològica pel coneixement de la fe del que de fet va succeir; en segon lloc, que el coneixement de la fe no parteix dels fets nus, sinó del resultat d'aquells.

R. Bultmann és el gran representant d'aquest planteig. De fet, per a ell la decisió de la fe està en relació amb l'encontre i no pas amb la reconstrucció històrica de la personalitat i vida o ministeri per la qual aquesta nova realitat arriba a l'existència¹³⁴. D'una manera similar, opinen diversos autors epígons de Bultmann, encara que d'una manera un xic dispersa¹³⁵.

CONCLUSIÓ

TIPUS DE CRISTOLOGIA

H. K. McArthur, valorant les tres opcions que hem presentat, exposa les seves dificultats i s'inclina més aviat per la seva valoració de la història com a tal, per la primera escola, la de la certesa històrica, única que dóna una base més sòlida per a una cristologia, encara que pugui admetre's amb diversos matisos tal com mostren les diverses subdivisions que hem exposat¹³⁶.

Això ens porta a un últim aspecte d'aquesta recerca del Jesús Històric, que podríem qualificar amb el títol de l'apartat: tipus

dint a l'escola de certesa històrica, mostra O. Cullmann, *Out of Season Remarks on the Historical Jesus of the Bultmann School*, a «Union Seminary Q. Review» 16 (1961) 131-148.

¹³⁴ *Jesus Christus und die Mythologie* (Hamburg, 1964); *The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*, a «The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ» (Nova York, 1964); cf. també *In Search*, cit., pp. 161-163.

¹³⁵ P. TILICH, *Existence and the Christ*, a «Systematic Theology», II (Chicago, 1957), pp. 97-118; J. KNOX, *Jesus, Lord and Christ* (Nova York, 1958), pp. 236-246; V. A. HARVEY, op. cit., pp. 281-289; cf. *In Search*, cit., pp. 211-228, 232, 244.

¹³⁶ Art. cit., pp. 205 s.

de Cristologia. R. Slenczka, en un important llibre, ha proposat una divisió que darrerament es va fent corrent: la *Cristologia 'von unten'* (de dalt, o 'ad extra' com prefereixen d'altres)¹³⁷. Per la primera, el fonament real i el coneixement de la persona s'identifiquen en la persona històrica de Jesús, punt de partença de la reflexió (així, entre altres, G. Ebeling, P. Althaus, W. Pannenberg i els defensors de l'escola de certesa històrica). La *Cristologia 'von oben'* o 'ad extra' defensa que no hi ha legitimació històrica de la fe, ja sigui la persona de Jesús o no, el fonament real de la fe (així K. Barth i E. Brunner; R. Bultmann i en cert sentit W. Marxsen)¹³⁸.

D'altra banda, les cristologies poden ésser distingides a partir d'allò que constitueix llur dada primordial (Urdatum, diu Slenczka): sigui la consciència de si mateix o la pretensió de Jesús en la seva vida terrestre (E. Käsemann, H. Conzelmann, G. Ebeling, E. Fuchs: és a dir, post-bultmannians i seguidors de la 'nova hermenèutica'); sigui l'esdeveniment de la Resurrecció (W. Künneth, W. Pannenberg: en general, els protestants no radicals); sigui, en fi, la fe pasqual o kerygma (R. Bultmann i seguidors estrictes)¹³⁹.

Amb tot, aquestes visions no deixen de partir d'una certa vivisecció de la persona de Jesucrist i fins i tot de la seva missió i obra. En això la teologia catòlica creiem que dona una resposta que té en compte més la *realitat* de l'Encarnació del Fill de Déu. No es tracta tant de començar «des de baix» o «des de dalt». Es tracta d'assumir la totalitat de l'única persona: JESUCRIST, entenent per JESÚS el nom propi de la personalitat que pertany a la història i que esdevé història ella mateixa, i per CRIST el títol que qualifica aquest Jesús Històric en la seva missió divina, que no pertany solament a la història del món, ja que amb ell Déu ha intervingut en la història del món per a la salvació¹⁴⁰.

SALVADOR PIÉ NINOT

¹³⁷ *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* (Göttingen, 1967).

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 309-314.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 315; cf. el resum que presenta A. KOLPING, *Milagro y resurrección de Cristo* (Zalla, 1971), pp. 111-121.

¹⁴⁰ J. R. GEISELMANN, *Jesús el Cristo. I: La cuestión del Jesús histórico* (Alcoi, 1971), pp. 11 s.; R. North escriu la següent conclusió: «Jesus Christ has always been *kown* to be man, real man as a thing we can really know, but *confessed* to be Son of God, as a thing which is mysterious and ever beckons us towards better understanding»; cf. *Soul-Body unity and God-Man unity*, a «Theological Studies» 30 (1969) 59.

LÓGICA FORMAL Y NORMATIVA MORAL EN MAURICE BLONDEL

Sous prétexte de n'aimer que soi, se haïr
et se perdre.

(A. 172)

Partamos de las virtualidades significativas que se desprenden de una atenta lectura del último capítulo de *L'Action* (1893) ¹. A la pregunta kantiana y blondeliana:

à quelles conditions la connaissance et la volonté peuvent-elles être créatrices de leur objet (A. 475).

se respondía: la *finitización* de Dios mismo. De modo que la creación pudiera tener acción sobre su mismo Creador y, al ejercer esta acción, *realizase* su existencia objetiva misma. Este «ser pasivo» de Dios brota, ciertamente, de la condescendencia del Creador. Y, en este sentido, podemos decir que la contingencia es el punto de arranque de la *Action* blondeliana y alcanza ahora su culmen: tenemos, en efecto, contingencia en el crear y contingencia en el «abajarse» de Dios. Pero se trata de una contingencia que *realiza* y, por lo tanto, constituye como necesaria (por paradójico que esto resulte) a la causa segunda. Todo lo cual — visto desde ésta — viene a fundamentar la necesaria implantación de su ser contingente y el libre uso necesario de su ser ².

¹ Cf. J. MARISTANY, *Análisis e interpretación del último capítulo de «L'Action», 1893*. Tesis inédita. Barcelona, 1968. M. OSSA, *La nouvelle naissance d'après Maurice Blondel*. Tesis inédita. París, 1964. CL. TROISFONTAINES, *Le Christ «lien substantiel»*. Tesis inédita. Roma, 1965. J. FLAMAND, *L'Idée de Médiation chez M. B. Nauwlaerts* (Louvain, 1969), quien confirma la centralidad del eje de nuestro artículo al decir: «Si l'on voulait dénombrer les autres centres de perspective possibles dans l'oeuvre de Blondel, il faudrait citer le problème de la norme qui lui a paru également fondamental.» Introd. p. 6. M. JOUHAUD, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel* (Louvain, 1970).

² I. e. la opción negativa y positiva de los apartados II-III, pp. 436-450, de *L'Action*, 1893 (= A). Cf. BOUILLARD, *Le dernier chapitre de «L'Action»*. Archives de Philosophie. 1961, pp. 71-113 (BOUILLARD, *Le dernier...*).

Contingencia, pues, primera del querer divino que implica la contingencia de una actuación real de la causa segunda sobre la causa primera, y, por ello, necesario «abajarse» de ésta para que la existencia real fuese realmente en efecto³. La posible pasión de Cristo es, así, la misma condición suprema de posibilidad — hipótesis máxima — de que la creatura exista realmente. Aunque anónimamente, se nos ha hablado de este modo de lo que en teología conocemos como *Kénosis*. Se trata, sencillamente, de constatar la unidad entre «experiencia espiritual» y «reflexión filosófica» que constituye la originalidad de Blondel.

A partir de aquí podemos comprender el porqué de la lentitud y cierta ambigüedad con las que Blondel procede en la redacción definitiva del último capítulo de A. 93. No se trata sólo, en efecto, de la premura de tiempo — las cartas de Delbos datan de mayo, la defensa se tiene en junio, y el capítulo se acaba antes de septiembre —, agudizada por las reclamaciones del editor⁴. Tenemos que contar también con las dificultades que el jurado le planteó por el carácter sobrenatural de la obra. Blondel ya las temía — como se observa en su correspondencia con Delbos — y contesta a ellas en la *Conclusión* del libro. Pero es normal un tono cauteloso y ambiguo precisamente en el capítulo que más molesto podía ser a la mentalidad abstencionista del momento. R. Saint-Jean⁵ ha mostrado cómo en las sucesivas redacciones se acentúa el armazón racional y se procura eliminar las explícitas alusiones al cristianismo. Por una deducción que es necesaria (aunque necesaria *ex suppositione*⁶, pues el planteo práctico inicial es hipotético) se llega a la posible pasión de Dios — y, por tanto, a la Encarnación —,

³ «Avoir une action réelle sur une être réel c'est être réel.» A. 456.

⁴ Cf. BOUILLARD, *Le dernier...*; «Une soutenance de thèse.» *Études Blondeliennes*. I, 1951.

⁵ R. SAINT-JEAN, *La Genèse de L'A.* (Tournai, 1965).

⁶ Este «ex suppositione» se explica, a mi juicio, en *Histoire et Dogme* (1904) y desde este artículo debe leerse la *Lettre* (1896), obteniéndose una mejor penetración unitaria en el pensamiento de Maurice Blondel. A. HAYEN, *La Philosophie catholique de M. B., au temps de la première A.*, RPh. Louv. 13 (1961) 249-314.

Leído circularmente, Blondel oscila en la meditación de dos ejes: Tradición (*Histoire et Dogme*) y Normatividad constituyente (*Action 1893* y *Trilogía*). Halla entonces Blondel una cierta (?) reencarnación contemporánea en Paul Ricoeur leyendo cronológicamente sus obras *Philosophie de la volonté* (1950-60) y *Le conflit des interprétations (essais d'herméneutique)* (1969). Sobre el *vis a vis* de Ricoeur respecto a Blondel, cf. *Volontaire et l'involontaire*, pp. 33-34.

y esto es asunto «delicado». Los mismos teólogos no dejarán de poner dificultades a Blondel por su intento ⁷.

Mucho se ha discutido — por lo que al pensamiento blondeliano se refiere — si existen uno o dos blondelismos. Junto con Mlle. Panis, A. Hayen y otros intérpretes ⁸, afirmamos que hay un solo blondelismo. Sin embargo opinamos, a la vez, que el Blondel posterior quedó sensiblemente debilitado por la controversia teológica que siguió a su tesis. La correspondencia con Laberthonière así lo muestra ⁹. Y acaso pueda ser un signo palpable de ello la división temática que puede reflejarse en dos series distintas de obras posteriores: *La Pensée* (París, 1934), *L'Être et les êtres* (París, 1935) y *L'Action* (1935-36) por un lado, y de otro lado *La Philosophie et l'esprit chrétien* (PUF, 1944-46) y *Exigences philosophiques du christianisme* (PUF, 1950). En 1893, en cambio, las dos condiciones de la racionalización ontológica — metafísica y cristológica, respectivamente (en correspondencia a los temas de ambas series de obras ulteriores) — se presentan en estrecho parentesco.

En cuanto a la «moral» futura del blondelismo, creemos que se halla vertida en los dos volúmenes póstumos de los *Carnets Intimes* ¹⁰. En ellos se traduce la vida espiritual del maestro y allí tendríamos que buscar la inspiración secreta — y unitaria — de su obra. Inspiración y unidad que hemos querido descubrir en el primer Blondel: el Blondel de siempre de los *Carnets*, el Blondel explícitamente pensador cristiano de la pequeña tesis latina *De Vinculo substantiali* . . . y de la tesis doctoral *L'Action*, 1893.

* * *

Liberando la reflexión filosófica blondeliana tanto de las querellas teológicas ¹¹ como de las utilizaciones un tanto apresuradas

⁷ Sobre este problema, vid. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1962.

⁸ Cf. A. HAYEN et alia.

⁹ Ed. du Seuil, 1961.

¹⁰ Ed. du Cerf, 1961-66.

¹¹ La querrela BOUILLARD-DUMERY sobre el carácter de la obra blondeliana se va diluyendo. Sobre ella se afirma: «Philosophie ou apologetique? La difficulté est réelle . . . C'est ce qui donne prise à des oppositions sur l'intention exacte de sa pensée, telles les divergences entre deux commentateurs aussi autorisés que le son H. B. et H. D. . . . Cette tension, qui est la *crux interpretum*, est bien réelle; et il faut la respecter et la garder» (el subrayado es mío), en FLAMAND, *op. cit.*, p. 2.

de Bouillard, de Lubac... o aun del propio Duméry¹², ofrecemos una original aportación de Blondel a la siempre difícil relación entre fundamentación lógica y normativa moral: «*Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*» (1903)¹³. En *L'Être et les êtres*, nos cuenta Blondel la ocasión de este artículo:

Pour le premier Congrès International de Philosophie qui, en 1903, s'est tenu à Paris sous l'initiative de M. Xavier Léon et sous la présidence d'Émile Boutroux j'avais été sollicité de présenter une étude propre à montrer comment une doctrine de l'action peut élargir et compléter une logique de la pensée abstraite, servir à relier la méthodologie des sciences à une canonique générale et contribuer à l'unité d'une discipline normative (EE, 468)¹⁴.

Se trata de ampliar desde la perspectiva de la acción el campo de la lógica formal. Es extraordinariamente acertada la visión que nos da del artículo el P. Ossa:

Cet article se présente comme un projet de *re-lecture*¹⁵ de L'Action à partir d'un point de vue qui embrasserait tous les aspects de la pensée et de l'être. C'est l'esquisse d'une «*canonique*» générale de l'esprit humain (A. 473), qui fournirait la contre-épreuve des conclusions de L'Action.

En efecto, el análisis de las condiciones de *L'Action* había mostrado la necesidad de la opción para que la immanencia del pensamiento y lo real pudiera realizarse. En esta «lógica general», el punto de partida será el análisis del pensamiento a la luz de la op-

¹² *Correspondance Blondel-Teilhard* (París, 1965) (donde el P. De Lubac se muestra un tanto concordista). Algo semejante podría afirmarse de la problemática P. MARECHAL-BLONDEL.

¹³ P. U. F., 1956.

¹⁴ P. U. F., 1956.

¹⁵ Mostremos abreviadamente la *relectura* de «L'Action» desde L. V. M.

— Ley del alogismo inicial y del polilogismo espontáneo. (Esta ley de la pluralidad de lo dado recoge pasajes enteros de «L'Action» de 1893, v. g. «inconsistance de la sensation» [A. 45-50], «l'incohérence des sciences positives et la médiation de l'Action» [A. 51-78], «spontanéité incohérente» [A. 141], que la libertad debe elaborar y transformar: «le polysychisme» [A. 165] de la conciencia.)

— Ley de la solidaridad de las formas discordantes.

— Ley de las compensaciones (cuando los fenómenos se organizan no según la categoría de la cantidad, sino según la cualidad del bien y del mal).

— Ley de la reintegración final o de la pérdida final (última parte de «L'Action»).

«Seule la mortification réalise la contradictoire de non être, et par une sorte d'expérience métaphysique produit notre être dans l'être; la solution antagoniste le réaliserait dans la privation, laquelle n'est pas l'inexistence» (LVM, 145-146).

ción; éste será el principio que permita comprender los fenómenos como un todo *solidario* y, a la vez, dinámicamente polarizado hacia un término que los juzga absolutamente según los términos opuestos de «*possession*» (ἔξις, κτησις) y de «*privation*» (στέρησις). Posesión y privación que en el último capítulo de A. 93 designaban usos inevitables de libertad, se convierten en el artículo de 1903 en términos lógico-morales de los que surgirán los lógico-formales de idéntico, opuesto, relativo, etc. El esfuerzo de Blondel se concentra en la lógica o determinismo universal (lógica moral) que a través de los determinismos particulares (lógica formal) medita la «*necessitas libertatis*» de todo principio normativo. Los fenómenos nos aparecen heterogéneos y solidarios. Esta dualidad observable, que se refleja en lógica-formal-derivada, no logra, sino al final, romper el juego radical de la libertad.

¿Qué relación guarda la normativa moral con la lógica formal? ¿Es posible iniciar la reflexión al nivel de la lógica formal? ¿Cómo las leyes formales del pensamiento traducen las estructuras últimas de la conducta?

Podríamos simplificar el proceso blondeliano *invirtiendo el orden clásico*: lógica-ética. Aristóteles parte de la lógica y establece correspondencias entre forma y sustancia, residuos abreviados del acto. Blondel parte de la experiencia moral; la sustancia es para él la experiencia de libertad. Plantea el problema junto con Leibniz:

La morale pourroit être établie d'une manière solide et incontestable; mais pour l'appliquer a l'usage, il faudroit une nouvelle espèce de logique toute differente de celle qu'on a jusqu'icy (LMM, 123; Leibniz a Burnett, 17/27-VII-1696).

Pero, a diferencia de Leibniz, no busca esta lógica en la lógica formal misma, sino en la fundamentación de sus conceptos. En *L'Être et les êtres* plantea así Blondel la cuestión:

Plus radicales encore apparaît une difficulté ou même une impossibilité qui, sans peut-être avoir été éxpréssément remarquées et formulées, détourne les recherches philosophiques de toute idée de une logique morale ou même réaliste, car la domaine de la logique paraît acosmique comme une régulation idéale dont la réalité suggère et ne verifie jamais ni l'exactitude absolue, ni les interdictions et prescriptions formelles. Qu'on y réfléchisse en effet: les principes constitutifs de la logique, comme celui d'*identité, de contradiction, du tiers exclu, ont ce caractère nécessaire de n'être jamais fournis par aucune expérience...*

Ainsi jamais et nulle part *l'identité* n'est donnée par la nature, selon la vérité qu'implique le principe des indiscernables. Ainsi la contradictoire n'est jamais posée dans le réel, puisque tout le sens du principe de contradiction est de nier «a priori» la possibilité et l'intelligibilité d'une telle coexistence (EE, 474).

Aquí está la prueba manifiesta del carácter transcendente y de la iniciativa irreductible a la experiencia que implica el orden lógico para constituirse como tal y para lograr que nuestro pensamiento establezca cualidades y relaciones sin las que ninguna conciencia ni ningún conocimiento son posibles. Pero entonces resulta también que el mundo del devenir no encuentra ninguno de los caracteres que pertenecen al mundo ideal, a las necesidades metafísicas, a las exigencias absolutas de la verdad y el ser en sí. ¿Cómo concebir que en este devenir en donde todo parece contingente, relativo, compromiso incesante, haya lugar para hechos auténticamente morales; es decir, para realizaciones que impliquen libre iniciativa, un valor que no sea solamente *relativo* en el bien o en el mal, sino *absolutamente* calificado como verdadero o falso, aparente o absoluto? El *impasse* de la fundación original de la lógica lleva consigo, según Blondel, dos consecuencias: ruptura entre el pensamiento del mundo ideal y el mundo experimental e incapacidad de establecer una moral absoluta (ruptura por tanto de la moralidad). La dificultad la presenta Blondel —agravándola— en su artículo cuando dice que si en el orden *experiencial* utilizamos conceptos lógicos, éstos han de encontrar su fundación *refleja o filosófica*.

La contradictoire n'étant jamais, le principe de contradiction n'est pas dans les faits: les faits ne peuvent ni le produire, ni le suggérer même être l'occasion directe ou indirecte de son apparition dans la conscience; et pareillement le *principe d'identité* est un principe acosmique, il n'est réalisé dans le monde: en sorte qu'il ne saurait être ni à priori ni à posteriori, faute de tout contact entre ce qui est pensé et ce que semble la loi de la pensée, il faut pourtant que ce «*connubium*» soit, puisque en fait la conscience est. Par où donc, au sein de la vie même s'introduissent les notions qui forment le système des déterminations logiques, notions de contradictoire, de contraire, de relatif, d'autre, qui sont le lumière de toute connaissance, notions que demeurent la condition même de la conscience distincte, lasquelles est toujours, au moins implicitamente, conscience d'une discrimination, d'une relation et d'une opposition? (LVM, 129).

Si nos quedamos en el punto de vista abstracto y estático de la «reflexión», no se entenderá nunca cómo principios acósmicos como los de identidad, contradicción, tercio excluso, pueden presidir el desarrollo del pensar el orden cósmico y la ruptura entre lo inteligible y lo real quedará consagrada.

Solamente porque, no siendo mera naturaleza pasiva y relativa, vivimos en un deseo infinito superior es por lo que poseemos una iniciativa a la que nada de lo dado responde o satisface plenamente. La desproporción entre la «volonté voulante» y «volonté voulue» nos permite rehacer, transfigurar y aun contradecir lo dado en función de nuestra aspiración original.

INICIATIVA SUBJETIVA Y NOCIONES LÓGICO-FORMALES: «L'AUTRE», «IDENTITÉ», «OPOSITION» Y «CONTRARIÉTÉ», «CONTRADICTOIRE»

¿Cómo se relacionan libertad o iniciativa subjetiva con estos términos de lógica formal? Blondel va a mostrarnos que la experiencia de la *libertad* y la libertad como *elección suprema* origina los términos lógicos. Sigamos el orden que establece.

Primer principio:

C'est parce que, tout spontanément, nous nous croyons capables de *modifier* les choses que nous acquérons l'idée qu'elles pourraient être autres (LVM, 129).

Y ¿cómo nos creemos capaces de modificar las cosas? Por un lado, nuestro automatismo psicológico tiende a insertar su dinamismo propio en el engranaje de los hechos. Por otro lado, el entorchoque de nuestros deseos sucesivos o de las resistencias empíricas nos advierte esta capacidad relativa de cambiar los fenómenos y adaptarlos más o menos a las exigencias de nuestra actividad determinada y determinante. No es por una revelación *a priori*, ni por una anticipación abstracta por donde — conociéndonos deseosos y capaces de obrar sobre las cosas — afirmamos retrospectivamente que una posibilidad *distinta* de lo real ha sido posible.

C'est en suite de notre initiative pratique et de notre action a la fois sujette et maîtresse (LVM, 159).

Siendo indiferente a todo — no poseyendo tendencias originales o postulados prácticos — nos pasaría inadvertida la posibilidad de lo *distinto*; así del hecho de una actividad ejercida surge el primer dato de nuestra vida lógica. *Actividad ejercida* y primer dato lógico: lo *distinto*. Sigamos el proceso: la idea de distinto no nos basta.

Si nous *opposons* les choses où les actes, si nous les évaluons, c'est dans la mesure même où ils s'assimilent à notre destination et à nos exigences, soit qu'ils s'incorporent à notre personne en la développent, soit qu'ils s'y introduisent comme des poisons, flatteurs peut-être et excitants, mais délétères. Les solutions *contraires* sont contraires entre elles, non point d'abord en vertu d'une abstraction intellectuelle, mais par l'effet d'une *opposition* toute concrète et qualitative, qui non seulement *différencie* la série des *autres* (lo distinto), mais les heurte entre eux selon leur convenance ou leur disconvenance avec l'orientation de nos tendances (LVM, 130).

Así dos términos lógicos, *distinto* y *contrario*, se originan en la determinación subjetiva de nuestra actividad. ¿Y de dónde brota la idea abstracta de *oposición* (tercer término lógico)? Los diversos fenómenos, los múltiples principios de acción que nos solicitan, forman espontáneamente ante la reflexión un todo sistematizado; cada uno presta su potencia intrínseca a la idea de conjunto que los abraza a todos y los organiza en síntesis antagónicas. Entonces, cuando se realiza uno por elección, *ipso facto* aparece como *opuesto* a los otros, resumiendo o empleando en provecho propio la fuerza viva de todos. (Este dinamismo psicológico se describe en *L'Action*, II.^a etapa de la III.^a parte: paso de la conciencia a la operación voluntaria, pp. 103-149.)

El acto escogido confiere así a la relatividad empírica de los hechos una fijeza — *identidad* o *autarquía* (cuarto término lógico) — que origina el fundamento resistente de las oposiciones lógicas. Ya no vivimos en la heterogeneidad huidiza de la vida espontánea, empieza desde ahora un principio de impenetrabilidad o exclusivismo porque nosotros nos hemos colocado absoluta o relativamente, querido o hecho. Tal es el origen de la noción de identidad: la precisión subjetiva de una intuición singular nos permite alcanzar o especificar algo uno e idéntico. Distinto, contrario, opuesto, idéntico son los términos lógicos alcanzados.

Ce n'est donc pas l'habitude de penser selon les lois de l'extension spatiale et de l'impénétrabilité matérielle, qui explique notre logique

formelle et notre atomisme intellectuelle, *c'est cette habitude elle-même qui a besoin d'être expliquée par notre activité morale* (LVM, 131) ¹⁶.

Hasta aquí los términos lógicos se han explicado por la actividad moral. Blondel va a dar un paso más y suspenderá: «distinto», «contrario», «opuesto», idéntico» del ejercicio de la libertad como opción contradictoria. Y esta contradicción nos aparece como un comienzo de privación originaria.

CONFLICTO DE LA LIBERTAD Y PRINCIPIO LÓGICO-FORMAL

Segundo principio: contradicción (quinto término lógico). ¿Cómo se suscita en nosotros la contradicción? Blondel contesta con una frase lapidaria: «*C'est le sentiment de l'irrépérabilité du passé*» (LVM, 131). La ley de contradicción no se aplica al futuro. Pongamos un ejemplo sencillo de irreparabilidad de lo obrado: un niño acaba, jugando, de romper una pajita. Imposible. Es contradictorio que esta paja quede rota e intacta. La libertad de la paja íntegra está en el pasado.

Ha habido una opción irreparable y en ella la contradicción. Es inmenso el salto de colocar en el centro de las operaciones lógicas la contradicción y no precisamente el principio de no-contradicción que impera en la visión aristotélica.

Cette contradictoire que nous supposons partout sousjacent au réel, c'est partout sousjacent au réel, c'est par une initiative subjective que nous l'insinuons, et parce que les exigences de notre destinée morale qualifient et opposent absolument les actes accomplis ou les états réalisés (LVM, 132).

Brevemente, para tomar conciencia de que algo puede ser *distinto* (primer término lógico analizado) es necesario haber tomado conciencia del doble uso de la libertad. Para conocer nuestra acción es necesario que al menos oscuramente conscientes del conflicto de las tendencias y exigencias de nuestro destino nos encontremos ante una *opción que compromete nuestro ser*. En otras palabras, no

¹⁶ En esta cita de Blondel reconoce el lector avisado la réplica blondeliana al contemporáneo esfuerzo fundante de Bergson. Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, y sobre todo — a esta luz — *Matière et Mémoire*, en *Oeuvres* P. U. F. (París, 1963).

poseemos la idea de ser y de la contradicción sino por estar emplazados en la resolución de la alternativa de la que depende nuestra vida.

Blondel concluye:

L'emploi de la raison spéculative est lié solidairement à l'exercice réel et actuel de la raison pratique, qui, on va le voir, en détermine le sens véritable et la portée légitime (LMV, 132) ¹⁷.

Los breves desarrollos blondelianos acaban aquí, pero podrían continuarse. La opción positiva o negativa contiene en sus signos la secuela de los términos lógicos. El análisis de Blondel se ha detenido en la opción moral prescindiendo del estado «diferenciado» en sus dos vertientes o usos posibles. Una opción negativa — no creo sea precipitado afirmarlo — arrastra consigo la aparentemente neutra lógica formal y puede fundar una lógica del desorden perfectamente coherente desde el punto de vista formal, pero cargada o minada de valor negativo. Blondel lo insinúa más tarde:

Nous avons donc besoin d'une logique réelle qui contienne ce que la logique formelle exclut comme si il n'existait pas, d'une science qui retrouve, par la réflexion, le *nexus de tous les états et de toutes les erreurs mêmes*, la loi intrinsèque, la norme immanente qui rende intelligible sous les développements opposés de la vie, et les juges absolument, en comprenant même ceux qu'elle ne saurait absoudre. *Il y a une logique du désordre* (LVM, 140).

NATURALEZA DE LA LÓGICA FORMAL

Cree Blondel que la lógica hunde sus raíces en la lógica moral, pero no puede dejar de reconocer que la visión ingenua del pensamiento empieza por la lógica formal. De este hecho innegable saca Blondel materia de reflexión y muestra cómo también un comienzo formal se reintegra finalmente en la acción:

Toutefois, autant il faut se défier de cette idolatrie qui sacrifierait la vie et la pensée en acte à la mécanique par laquelle on en décrit, avec

¹⁷ Ver a esta luz la implicación circular entre Razón especulativa y Razón práctica en los términos «prospección» y «reflexión», analizados por Blondel en su artículo *Le point de départ de la recherche philosophique*. «A. Ph. Chrétien», enero-junio 1906.

des traits grossis et raidis, les formes souples et mouvantes, *autant il importe de comprendre le sens et l'utilité de la logique abstraite d'en justifier et d'en éclairer le rôle* (LVM, 136).

La lógica formal no es puro $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ ni una decepción ininteligible de la naturaleza:

Et ce n'est pas sans un dessein profond que s'opèrent cette dénatura-tion verbale et cette apparente falsification de la dialectique concrète au profit d'un formalisme abstrait (LVM, 136).

La lógica de la $\alpha\nu\tau\iota\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$ es a la vez:

obstacle utile, épreuve salutaire, tremplin nécessaire pour le développement de la vie morale (LVM, 136).

1) «Obstacle utile»

La forma prematura y precrítica de proponernos la realidad «sub specie substantiae», sometida a la ley de identidad y no contradicción, es la manera rápida y económica por la que la conciencia distinta emerge del mundo colocando objetos separados y tipos genéricos. No hay conocimiento neto, rápido, preciso y expresable sin este artificio que rompe la continuidad del acto, establece oposiciones y constituye entidades por una especie de atomismo mental. Este trabajo simplificador explicará el procedimiento deductivo y su «aparente» rigor. Así este «artificio» natural que parece velar o desnaturalizar lo real como un prisma interpuesto, no es simplemente un obstáculo sino que apresura el desenvolvimiento de la conciencia psicológica y suscita la prueba de la conciencia moral.

2) «Épreuve, et épreuve salutaire»

Si bien nosotros debemos defendernos sin cesar contra el dogmatismo engañoso de los sentidos o el entendimiento y contra las conclusiones de la estética o dialéctica trascendentales, también al propio tiempo *las estructuras formales, al verse revestidas de un carácter prematuramente absoluto, nos permiten en cada instante la opción inmediata y radical del querer*. Son por ello:

3) «Tremplin indispensable»

Car, par ce qu'il y a d'acosmique, le principe de contradiction nous stimule invinciblement à émigrer de ce monde où notre pensée et notre

action ne sont pas toutes. Mais en même temps, par l'effet du caractère absolu que confère la réflexion aux divers objets et aux alternatives opposées qui s'offrent à notre choix, l'option, même sous les espèces du relatif, peut à tout étage devenir décisive comme une solution ontologique (LVM, 392).

Así, expresando simbólicamente la necesidad final de una opción absoluta, el principio de no contradicción, por sus aplicaciones artificiales, supone en cierto modo que *el paso al límite se opera continuamente y que la opción suprema puede en cualquier momento y a propósito de todo objeto realizarse hic et nunc*^{18, 19}.

Y A «ESTO» LE LLAMÓ BLONDEL στέρησις

Veamos la definición de privación tal como la estableció en el vocabulario de Lalande²⁰ una anotación de Robin sobre Aristóteles: στέρησις se opone a κτησις. Y sirve para designar la ausencia en un sujeto de cierto atributo. Esta ausencia del atributo puede caracterizarse distintamente:

¹⁸ «Si l'objet défini par l'entendement et si les lois de cette pensée réfléchie imposent à notre conscience leur netteté rigoureuse et leur exclusivisme, c'est là le *symbole abrégatif* d'une opération plus profonde et le plus compliquée; la logique formelle est le phénomène objectif et inadéquat de la dialectique réelle» (LVM, 138).

El tratamiento que hace aquí Blondel de la «expresión lógica» a doble registro recuerda, curiosamente, el audaz rescate que efectúa Berkeley del signo lingüístico en su *Tratado del conocimiento humano*.

¹⁹ M. JOUHAUD, loc. cit., p. 452, escribe respecto al artículo que nos ocupa: «Jules Lachelier, rapporte B., me disait un jour que Maine de B. peut nous dispenser de passer par Kant pour le libre développement de la pensée philosophique, formule bien connue et fréquemment citée, plus rarement mise en pratique; car Blondel est peut-être le seul qui ait repris la tentative biranienne et cherché à dériver les notions premières d'une expérience qui fut à la fois vécue et fondamentale. Mais il faut ajouter que l'auteur du *Principe élémentaire* s'il remonte plus haut que Kant dans la recherche de l'origine des catégories, remonte plus haut que Maine de Biran lui-même» (452). Sea lo que sea de esta apreciación, considero imprescindible desde perspectiva española tener en cuenta el maine-biranismo que atraviesa la filosofía francesa. Concretamente, no sólo Merleau Ponty, sino más especialmente Nabert, Lacroix y Ricoeur, se inscriben en dicha tradición reflexiva, siendo sin ella ininteligibles. Remontando hacia atrás—más allá de Maine de Biran—quizá se halle la fuente última en el jansenismo cultural de Francia. Cf. JEAN WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, 1962. (¿Nos hallamos aquí ante un condicionamiento—área geográfica cultural—del arranque metafísico?)

²⁰ Partimos de aquí, pues es el «Aristóteles» a través del cual Blondel se define. Puede sentarse como principio hermenéutico en historia de la filosofía el inevitable desplazamiento histórico-crítico de las perspectivas semánticas.

1) No denota simple *negación* de un ser, sino que supone siempre un *sujeto*, carente de algo, que conforme a su naturaleza debería tener.

2) En el aristotelismo la noción de privación no es meramente lógica, sino *ontológica y física*.

3) La falta de una perfección, desde el punto de vista del bien, recibe el nombre de *mal*.

El sentido original y real del principio de contradicción, tal como lo ha expuesto Blondel, es el determinar que aquello que hubiera podido ser e incorporarse a lo que hacemos y somos — ἔξις — *ha sido para siempre excluido* — στέρησις — *sin que lo que ha sido así excluido deje de servir para pensar distintamente lo escogido o hecho*.

Tandis que l'αποφασις supprime le concept nié sans qu'il en reste de trace, la στέρησις laisse dans la puissance qui pouvait la réaliser le stigmaté de l'acte exciseur. Et l'ἔξις qui suit n'est pas identique a l'ἔξις qui précède la στέρησις. Les rapports des idées se tranchent par oui et non; et tout est dit: c'est comme une géométrie plane où deux lignes se coupent en un seul point. Les relations réelles sont organiques à l'infini, toujours infailliblement répercutées et intégrées (LVM, 139).

Sin este concepto de στέρησις es imposible comprender capítulos enteros de *L'Action*, tan centrales como la refutación del pesimismo (II Parte), «L'Être nécessaire de l'Action» (IV Parte) y todo el último capítulo de *L'Action*.

L'être moral ne meurt pas, et au point de vue réel, ce n'est pas l'αποφασις, c'est la στέρησις positive qui est l'extrême opposé de l'être (LVM, 146).

L'être moral admet les contraires, mais n'a point de contraire (LVM, 146).

La equivalencia que establece Blondel: «substance», «être moral», traduce plenamente la noción de privación. Para ello, ha debido Blondel identificar substancia con acto moral.

En la lectura blondeliana de Aristóteles — centrada en Cat. X — se señala que queda clara la diferencia entre contrario y contradictorio, y se vacila al distinguir contradicción y privación. «La privación es una especie de contradicción» (Cat. X, 4), su diferen-

cia consiste en que el sujeto de inherencia queda *totalmente excluido* (negación) o *incluido* (privación)²¹. Si tomamos el ejemplo del hombre ciego, vemos que en la ceguera subsiste el hombre. Tomando ahora el ejemplo de libertad que nos ofrece Blondel: La libertad es necesaria y es contingente. Necesario e inevitable su uso, contingente es el uso ejercido positivo o negativo. Aun si elijo *contingentemente* la posibilidad del mal, mi exclusión queda incluida en la necesaria elección²². Desde otra perspectiva, mi amigo Jordi R. Sales, leyendo la *Ética* de Nicómaco, subraya el mismo pasaje al que alude Blondel en *L'Action* (1893), p. 388:

Aristote en avait le sentiment, quand il disait: il y a dans l'homme une vie meilleure que de l'homme; et cette vie, ce n'est pas l'homme qui la peut entretenir; il faut que quelque chose de divin habite en lui (cf. ET. NIC. X, 1178 a).

Este acuerdo, más las anteriores referencias, indica que es indudable que el concepto blondeliano de *στέρησις* se genera en una relación y oposición fecunda respecto al aristotélico.

Las dos posturas tienen consecuencias que invaden las filosofías respectivas; la de Blondel, centrada en la privación, es una meditación ontológica sobre el mal. Si las temáticas a las que subyace al esfuerzo reflexivo radical son en cada pensador distintas, cambia el significado de tal esfuerzo según la aparente y trivial opción entre negación-privación.

Pero el viraje se amplía a toda la realidad, v. g. la medicina en toda su complejidad socio-personal. Una medicina centrada en la negación será positivista o fragmentaria; una medicina centrada en la privación será inclusiva o integral²³.

²¹ La posibilidad de una lectura deliberadamente crítica del término *στέρησις* fue realizada por el profesor P. CEREZO en una conferencia dada en el Instituto Alemán en 8-IV-65. «Hay que huir del tópico que ve en el hilemorfismo una mera estructura de composición entitativa sin traer a la luz el carácter dialéctico de la interna "mediación" que comporta. Para hacerse cargo de ella, introduce Aristóteles, como si fuese un nuevo principio, el concepto de "estéresis" (Fis., 191 a, 14)... Sólo (en el pensamiento griego) por este término, Aristóteles es cabalmente dialéctico». (Copias ciclostiladas). Cito al profesor Cerezo por su inteligente estudio de la *στέρησις*, aun no haciendo mía su última apreciación.

²² Este sería el lugar indicado para examinar la idea de totalidad en Blondel confrontándolo con Hegel. La cuestión, abierta por el P. Henrici (*Hegel und Blondel*, 1958), aún no está cerrada.

²³ Este tema fue objeto de interesante diálogo con el Dr. J. de Nadal. Véase la relación médico-enfermo, «Anales de Medicina», en 1967, Barcelona.

PRIVACIÓN ORIGINAL, PRIVACIÓN O MUERTE APARENTE DE LA ACCIÓN,
PRIVACIÓN FINAL O PENA DE DAÑO, SON TEMAS DE BLONDELISMO

Leemos en *Carnets Intimes* (31 de marzo de 1889):

J'ai souffert comme si j'étais à la place de ceux qui ne croient pas comme ne croyant plus moi-même, comme désespérant de l'avenir, comme défiant de vos grâces et de votre vocation. Est-ce là votre *passion* que j'avais demandé à ressentir en moi? Que cette épreuve de l'abandon intérieur est douloureuse, surtout au moment où l'on va s'unir à vous comme vous dans votre agonie et votre supplice, vous alliez vous unir à votre Père. «*Tristis usque ad mortem anima.*» Abandonné: «*Ut quid dereliquisti ne?*» Et ce-là au moment de votre passage. La mort de l'âme, voilà *l'inferral* tourment de la Passion; et il faut eu en soi pour connaître toute l'horreur de l'impiété, pour compâtir à la misère des âmes qui se perdent, pour se dévouer entièrement à leur salut, pour se rejeter vers vous, mon Dieu, avec l'effroi et la tendresse ardente de Pierre: «*Ad quem ibimus?*» En entrant sincèrement dans l'état d'âme du pecheur, surtout en pénétrant au fond de la philosophie impie, comme vous y êtes *descendu* dans votre agonie, afin d'être toujours le Verbe, la Lumière, la Réalité vivante, la Lumière, oui, de ces ténèbres volontaires, la vie de cette mort impérissable, la Verité de ce mensonge contra l'Esprit Saint, on sent l'épouvante, et l'on craint de comprendre ²⁴.

J. MARISTANY

²⁴ La temática «lógica formal y normativa moral» transpira implícita y explícitamente a lo largo de muchos desarrollos de mi maestro Jaume Bofill: *Obra filosófica*, abril 1967 (obra, por desgracia, demasiado difícil para ser valorada).

¿Y no será, al fin, este irrepetible e inalienable acto «fundante» lo que cada época pide — de nuevo — a la Filosofía?



LA MEDIACIÓ DE CRIST I LES RELIGIONS DEL MÓN

El nostre estudi, tant per la seva destinació immediata, de ponència-base d'una discussió, com per les condicions del seu autor, es proposa quelcom ben diferent d'aportar solucions definitives o simplement noves a un tema tot just en elaboració. Ha d'assenyalar més aviat un *status quaestionis*, en la seva doble dimensió, històrica i argumentativa.

No pot prescindir-se ací de donar unes línies de l'evolució del pensament cristià. Cal saber per quins camins s'ha arribat al *consensus* pràctic de la teologia catòlica en l'actualitat. Així es constatarà que aquesta coincidència en les conclusions més generals, tal com es manifesta al Concili Vaticà II, deixa per resoldre problemes de fons¹. Sense oblidar que la mirada a un passat no tan llunyà relativitza afirmacions que hom tendeix instintivament a absolutitzar.

La recensió dels arguments portats a debat s'ha sistematitzat segons un esquema discutible que creiem oportú en ordre a ressaltar alguns punts necessaris. Encara que el fet de considerar les religions dintre la història de la salvació formi part, segons sembla, de la «saviesa convencional» del nostre temps, cal considerar també el cristianisme com a revelació i com a resultat de la presència en el nostre món de Crist com a «universal concretíssim» salvador. D'ací la nostra divisió.

I. LÍNIES HISTÒRIQUES DEL PENSAMENT CRISTIÀ

La manca d'espai no ens permet començar la història doctrinal amb una incursió al terreny de la història dels esdeveniments. I a

¹ Vaticà II, LG 16, AG 3. 9-10, NA *passim*.

fe que ho lamentem. Així com s'ha estudiat la sociologia de l'art i de la literatura o la sociologia de la ciència, està per fer encara la sociologia de la teologia.

En el nostre cas, el problema es planteja al cristianisme, que pren consciència de la seva tendència ineludible cap a la minoria dins un món en explosió demogràfica i en procés de secularització. La missió està en crisi, i hom interroga la teologia des d'una situació ben concreta, que té l'avantatge de poder de poder elaborar una teologia útil, i ensems l'inconvenient que hi acudim per justificar les nostres intuïcions excessivament esclaves dels fets. Per part de les grans religions es pot constatar avui, particularment al budisme, una presa de posició enfront del cristianisme i una reacció d'autodefensa ².

a) *La mediació de Crist*

La teologia escolar discutí càlidament, des del Vaticà I fins a mitjan del nostre segle, la mediació de Crist, concretant-la en el motiu de l'Encarnació ³. Mentre l'escola tomista circumscrivia aquest motiu al pecat d'Adam, els franciscans sostenien la sentència escotista: l'Encarnació té unes motivacions més àmplies que el remei del pecat.

No cal dir que en aquesta discussió no sols Crist era presentat metafísicament, com a causa eficient i final del cosmos, sinó que aquest era considerat estàticament, més com a naturalesa que com a història. Crec, però, que la victòria de la tesi formulada així: «Encara que Adam no hagués pecat, el Fill de Déu s'hauria fet home», obrí el camí cap a una visió més ampla de la funció de Crist. Ell és no sols el Redemptor, el que ha merescut la salvació dels homes per via de satisfacció, sinó el que comença a actuar salvíficament en la creació i estén la seva obra salvadora a tot l'àmbit de l'humà.

A risc de simplificar excessivament, hem d'assenyalar només alguns punts d'ampliació del pensament tradicional.

Es relacionà expressament amb Crist l'evolució del món i de

² M. SCHEMAUS, *El credo de la Iglesia católica* (Madrid, 1970), p. 150. Ja H. U. von Balthasar, «*Verbum Caro*» (Madrid, «Cristiandad», 1964), p. 156, escriu: «No existe ya un paganismo ingenuo.»

³ Cf. BONNEFOY, *El primado de Cristo* (Barcelona, 1961), 160 pàgs.

l'home en la seva història, en la qual ell té el paper de «punt omega» que impulsa i polaritza el progrés de l'autoconsciència humana ⁴.

En particular, ha estat rica de conseqüències la introducció del tema de la Història de la Salvació ⁵. Després de Cullman s'accepta correntment l'existència d'una història salvadora en què Crist estableix un abans i un després. En posar-se en relleu els lligams que uneixen Crist amb l'AT i amb l'Església, necessàriament havia de sorgir una nova forma de considerar la mediació de Crist, menys esclava de les categories aristotèliques. I també havia de plantejar-se la pregunta entorn de la possible referència a Crist dels esdeveniments de la història humana amb els quals Israel i l'Església s'enfronten ⁶.

Pel cantó catòlic, les polèmiques sobre l'extensió del Cos Místic de Crist, a les quals posava punt final l'encíclica *Mystici corporis* de Pius XII ⁷, ratificada en aquest punt per la *Humani Generis* ⁸, tenien com a rerafons la preocupació per vincular a l'acció de Crist tot el bé i la virtut que pogués trobar-se fora de l'àmbit de l'Església.

També s'ha perfilat, a la teologia catòlica, la qüestió de la funció reveladora del Crist ⁹. Ha contribuït a fer esclatar els motlles estrets d'una mediació purament meritòria, i ha obert un altre camí per a relacionar la funció de Crist amb el fet religiós. Podria recordar-se també tot un corrent doctrinal i d'acció preferentment francesa que contempla l'Encarnació com a assumptió i consegüent salvació incipient de tot l'humà.

⁴ La posició teilhardiana no per més discutida és menys digna de ser esmentada. Potser encara no és l'hora de fer-ne un balanç definitiu.

⁵ Cf. *La historia de la salvación*. XXVI Semana bíblica espaèola (Madrid, CSIC, 1969), 2 vols.

⁶ D'ací que Cullman, a *Crist i el temps*, es preguntés per les conseqüències de la seva tesi pel que es refereix a l'universalisme cristià, a la història universal i a la possibilitat d'una revelació no cristiana (*Christ et le temps* [Delachaux et Niestlé, 1966], 2 ed., pp. 126 ss.).

⁷ DENZ. SCHÖN., 3800-3802.

⁸ *Ibid.*, 3885.

⁹ Cf. H. WALDENFELS, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (München, 1969), pp. 70 82 108 230-281.

¹⁰ Cf. OEPKE, *Mesites*, TWNT IV, 602-629. La mediació de Crist hauria de definir-se a partir d'un estudi cenyit de la noció de salvació. Com s'ha ampliat aquesta fins a integrar en el seu si fets que abans eren considerats irrelevants respecte d'ella seria un tema que escapa a les possibilitats d'aquest estudi. Cf. H. WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde* (Paris, 1970), 190 pàgs.

En resum, el tema de la mediació de Crist s'ha purificat i eixamplat: l'estudi del tema bíblic del *mesites* li donaria avui una base del tot insuficient. Cal concedir, però, que l'augment de perspectives no ha pas facilitat, sinó ben al contrari, la sistematització d'intuïcions tan diverses. Un esbós magisterial d'estructuració pot trobar-se al decret conciliar *Ad Gentes*, n.º 3 b¹⁰.

b) *Judici protestant de les religions no-cristianes*

Del «sí» optimista de Justí i Clement d'Alexandria (que es recolzava en una base cristològica explícita) al «no» sense palliatius de Tertulià, s'han sostingut en la història de la teologia cristiana tota la gamma de posicions intermèdies^{10 bis}. Cal reconèixer que la que més ha obtingut el favor dels escriptors, tant catòlics com protestants, ha estat la tesi tertuliana, que trobem fins al nostre Ramon Llull¹¹ i que era més apta per a justificar el moviment d'expansió missionera del segle XVI. Pot parlar-se d'una autèntica coincidència, amb matisos més negatius entre els reformadors, que tendien a oposar fe i religió, i més positius entre els catòlics, per als quals la religió fou sempre un preàmbul de la fe, i el cristianisme, la forma perfecta de la religió.

El *consensus* fou romput, del cantó protestant, per la teologia liberal¹². L'estudi històric de l'aparició del cristianisme i de les seves circumstàncies (dintre el qual cal tenir en compte un interès

^{10 bis} Cf. A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non-chrétiennes*, NRTh 89 (1967) 821-841, 914-939.

¹¹ R. LLULL, *Doctrina pueril*, cap. 72, «De gentils. — Mogels, tartres, bulgras, ongres d'Ungría la menor, comans, nestorians, rosogs, genovins e molts d'altres son gentils e son homes qui no han lig». Cf. S. GARCÍAS PALOU, *El primer texto orientalista del Bto. Ramón Llull*, «Estudios lulianos» 13 (1969) 183-194. Cf. també E. COLOMER, *Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana*, «Estudios lulianos» 12 (1968) 131-144, amb algunes referències sobre el diàleg de R. Llull amb jueus i mahometans a partir de la base comuna de la fe en Déu. La casualitat ha fet caure a les nostres mans una obra curiosa espanyola sobre les motivacions de les Missions a l'Amèrica del Sud: ANTONIO JULIÁN, *Transformazione dell'America o sia Trionfo della S. Chiesa su la Rovina della Monarchia del Demonio in America* (Roma, Casaletti, 1790, 286 pp.), que consisteix en una descripció dels ritus incaics posats sistemàticament en paral·lel amb els ritus cristians i explicant les coincidències per l'esmentada «monarquia demoníaca».

¹² Els antecedents de Vico i Voltaire que assenyala K. Löwith a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1967), pp. 100 ss., no tenen rellevància, ja que són específicament teològics. Amb tot, no pot oblidar-se com contribuïren a sensibilitzar — amb retard — els teòlegs perquè estudiessin el problema des de la seva pròpia perspectiva.

per la dimensió històrica de Crist, base de la cristologia) induïren a confrontar el cristianisme amb les religions influents a l'àrea cultural en què nasqué la fe cristiana. El resultat de la investigació fou la tesi segons la qual l'obra de Jesús constitueix «el final magnífic de l'evolució religiosa de l'orient mediterrani»¹³.

S'encengué llavors la polèmica entre l'escola d'estudi de les religions comparades i els defensors ultrancers de l'originalitat del cristianisme pel que es refereix a ritus i doctrina¹⁴.

El capgirament copernicà l'havia de donar K. Barth. Fidel a la seva intuïció fonamental, segons la qual tant la revelació com la seva mateixa possibilitat deriven del do sobrenatural de Déu que ha estat concedit en Crist, considera l'activitat religiosa humana com a incredulitat, i el cristianisme com a abolició de la religió¹⁵.

Barth constata la universalitat del fet religiós, així com la seva analogia amb el cristianisme fenomenològicament considerat. Potser, en canvi, és menys sensible a les diversitats del mateix fet religiós en l'espai i en la història.

Les religions són incredulitat perquè constitueixen temptatives empreses per l'home per a justificar-se i redimir-se. En altres paraules, són accions amb què els homes intenten substituir la gràcia de Déu pel seu propi esforç, mentre el seu cor continua essent *incurvatum in se*.

Es troba, però, a la *Dogmàtica Eclesiàstica* una certa fluctuació que fa compatible l'afirmació que fe i religió s'oposen¹⁶, amb l'afirmació que el cristianisme és la veritable religió¹⁷.

De Barth, com a continuïtat i alhora reacció, en deriven dos corrents.

¹³ H. KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (Delachaux et Niestlé, 1956), p. 33.

¹⁴ Dintre l'«escola comparativista» poden recordar-se els noms de Reinach, Bousset, Reitzenstein, etc. Cf. P. DE HAES, *La résurrection de Christ dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Roma, 1953), pp. 125-159. En aquest ambient nasqué el «Reallexikon für Antike und Christentum», iniciat per F. J. Dölger i continuat per Th. Klauser, que es proposa la comparació sistemàtica entre el cristianisme i l'entorn cultural en què començà a difondre's. Cf. també J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung* (Stuttgart, 1962), 198 pàgs.

¹⁵ *Dogmatique*, I, 2/2 s. 17.

¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷ Segons H. DE LUBAC, *Foi, croyance, religion*, NRTh 91 (1969) 337-346, esp. 341, Barth en criticar la religió pensava sobretot en la religió humanitzada pel protestantisme liberal. D'ací el seu refús.

D'una banda, la de D. Bonhoeffer, F. Gogarten i Schreiner¹⁸. De Barth en prenen l'actitud negativa envers el fet religiós i la consideració del cristianisme com a feiç superació de la religió. Teològicament la sentència sobre les religions s'expressa amb aquest únic mot: «antiquades». Corresponen a una època no-adulta de la humanitat. Hom notarà que aquesta línia propugna també una cristologia secular, que serà desenvolupada pels seus epígons dels anys seixanta.

L'altre corrent, tot mantenint la unitat de la revelació crística, que havia estat relativitzada per la teologia liberal, intenta trobar-li un «punt de connexió» en la creació i en la història dels homes. En les religions — es diu — es manifesta la relació fonamental de l'home amb Déu que el cristianisme ratifica i purifica¹⁹. Amb les naturals variants de detall, cal agrupar ací P. Althaus, E. Brunner i H. Kraemer.

El més notable, tant per l'amplitud de la seva producció bibliogràfica sobre aquesta qüestió com per la progressiva matizació dels seus judicis, és E. Brunner. Per a ell la religió és un signe alhora de la situació de l'home mancat de salvació i de la seva ineludible relació amb Déu. O, en expressió similar, la religió és el moment en què l'home s'aproxima més a la unió original amb Déu, però també al punt de ruptura amb ell; la religió és alhora una recerca (i retrobament real) de Déu i un intent d'escapar d'ell. En el rerafons es manté sempre el dilema luterà llei-evangeli, i una figura de Crist en ruptura amb l'AT²⁰.

També H. Kraemer va experimentar una evolució de pensament explicable pel seu llarg contacte amb l'Islam. En la darrera edició de la seva obra principal²¹ reexamina les dades bíbliques del problema; els textos clàssics del Gènesi; d'Actes, 14 i 17, i de Rom, 1 y 2. La seva conclusió és que «fora de la Revelació de Déu es troba la prova d'una resposta més o menys positiva al fet que Déu s'ha manifestat en la seva potència eterna... Però aquest reconeixement no minimitza gens el caràcter indispensable de l'acte

¹⁸ Aquest darrer escrivia ja el 1930 (notar la data) un llibre amb el revelador títol de *Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur*. Hi ha qui ho ha descobert amb trenta anys de retard.

¹⁹ Sobre Althaus cf. E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas* (Barcelona, 1970), p. 21.

²⁰ Cf. H. KRAEMER, *La foi chrétienne...*, pp. 72 ss.

²¹ Obra citada a les notes 13 i 20.

decisiu de Déu en Crist... En la creu es manifesta alhora el misteri insondable de la necessitat de l'home d'afirmar-se a si mateix i la seva corprenedora incapacitat de reconèixer Déu en les seves obres²².

c) *La bibliografia catòlica*

La missiologia fou el marc dintre el qual es començaren a cercar noves perspectives per a estudiar la relació entre cristianisme i religions. Segurament la primera aportació important fou la de Daniélou, que l'exposà en diverses obres publicades poc després de la segona guerra mundial²³. Fonamenta la seva valoració essencialment positiva principalment en l'actitud de l'AT envers els «sants pagans» i preconitza una explicació final de tipus dialèctic: les religions hauran de viure i morir en el cristianisme, que les haurà d'assumir encarnant-se en elles i les haurà de purificar, redimint-les²⁴.

Cal esmentar també els escrits de De Lubac sobre el budisme i, a l'àrea alemanya, el llibre de Th. Ohm que exposava detalladament el millor element per a reconèixer la perfecció de les religions: la seva doctrina i pràctica de l'amor a Déu²⁵. Amb tot, ens sembla que en el camp catòlic la investigació ha caminat més lentament. El citadíssim article de K. Rahner sobre les religions no cristianes, amb què obria camí com a peoner, fou publicat en 1961²⁶, i les obres de Cuttat, Benz i Panikkar redactades anteriorment al Concili tingueren poca difusió²⁷. Els textos conciliars, per tant, més que consagrar un avançament massiu, han vingut a estimular un treball que estava per fer, com es posà de manifest a la secció corresponent del Congrés internacional de Teologia del Concili Vaticà II²⁸.

Actualment aquest treball avança sota el signe de la història

²² Ibid., pp. 148-149.

²³ Cf. JEAN DANIELOU, *Le mystère de l'Avent*, del 1946, i *Le mystère du salut des nations*, del 1948, inclosos a *Trilogia de la salvación* (Madrid, 1964), pp. 101-429.

²⁴ Id., *Trilogia de la salvación*, p. 348.

²⁵ TH. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nicht christlichen Religionen*.

²⁶ K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, a «Escritos de Teología», V (Madrid, 1965), pp. 135-156.

²⁷ E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden, 1960); J. CUTTAT, *El encuentro de las religiones* (Madrid, 1960); R. PÁNIKER, *Religión y religiones* (Madrid, 1965), editada anys després de la seva redacció.

²⁸ Cf. els treballs de BRECHTER, LOFFELD, MULDER, PAPALI i ROSSANO a SCHONMEYER (Ed.), «Acta congressus de theol. Vaticani II» (Roma, 1968), pp. 340-436.

de salvació. Aquest era ja el *leit-motif* de l'obra de H. R. Schlette del 1964²⁹. Després d'advertir que no es tracta tant d'una *quaestio disputata* com d'una *quaestio disputanda*, intenta establir un mètode i una hermenèutica en ordre a construir la teologia de les religions. Particularment necessiten una reinterpretació els textos bíblics antiidolàtrics, les motivacions dels quals no són purament religioses, sinó que manifesten també actituds polítiques. Després passa a valorar les religions «dintre una teologia de la història de salvació que faci patent la unitat de l'actuació de Déu envers l'home i la diversitat dels camins de Déu»³⁰. El principal argument per a afirmar l'existència d'una història general de la salvació de la qual les religions són la part més important, com a concreció de la voluntat general salvadora de Déu, semblen ser els textos jahvistes de *Gén.*, 6-11. Conclou que les religions no són sols un camí legítim de salvació, sinó que fins ha de ser anomenat «camí ordinari», donat que, de fet, és el de la majoria³¹.

El mateix any 1964, a l'obra d'homenatge a K. Rahner *Gott im Welt*, apareixien tres treballs de J. Ratzinger, H. R. Schlette i J. Feiner, que precisaven les implicacions dels anteriors treballs catòlics de parla alemanya. Ratzinger proposava un camí de diàleg entre el cristianisme i les grans místiques orientals. Feiner hi estudiava el lloc de l'Església en la confluència entre la història general i la història particular de la salvació³².

Al marge d'aquests intents, hem de ressenyar els treballs de Thils³³, que concedeix importància a les relacions dels cristianisme amb les altres religions pel que es refereix a la revelació; de Cornelis³⁴, dedicat quasi tot enter al budisme i que en els seus tres primers capítols conté algunes suggerències gens sistemàtiques sobre la Revelació pressentida més enllà del cristianisme i sobre l'assumpció d'elements no-cristians dintre el culte cristià, i el suggestiu llibre de Panikkar³⁵ en el qual al tema principal de defensar el

²⁹ H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg i. Br., 1964), 127 pàgs.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 85.

³² Cf. l'amplia ressenya d'E. COLOMER, *En torno al encuentro de las religiones y confesiones*, «Sel. Libr.» 2 (1965) 143-175.

³³ G. THILS, *Propos et problèmes de la Théologie des religions non chrétiennes* (Tournai, 1966), 204 pàgs.

³⁴ E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas*, o. c.

³⁵ R. PÁNIKKER, *El silencio del dios* (Madrid, 1970), 314 pàgs.

budisme de l'acusació d'ateisme s'afegeixen unes opinions dignes d'atenció sobre la forma concreta d'assumir cristianament la doctrina budista.

Les idees de Rahner i Schlette han estat ben acollides per la teologia alemanya postconciliar, com podem veure a les contribucions de Darlapp, Von Balthasar i Stoeckle als volums apareguts de l'obra colectiva *Mysterium Salutis*³⁶. La tesi de la història general de la salvació es troba ara millor fonamentada, i s'hi discuteixen les opinions més extremoses de Schlette sobre el «camí ordinari de salvació» i de Rahner a propòsit dels «cristians anònims». Amb tot, se segueix amb el tema dialèctic del «sí» i el «no» a les religions³⁷.

El panorama actual presenta també una tendència, en la qual participen catòlics i protestants, i que, influïda pels escrits sobre secularització, voldria considerar el cristianisme com a no-religió. No la creiem encertada: tota valoració negativa dels fenòmens religiosos en si ens sembla que ha de repercutir en una devaluació del cristianisme. Perquè, encara que aquest sobrepassi les religions, també en realitza l'essència, és a dir, la religació existencial amb l'Absolut³⁸.

Porser per aquest motiu Pannenberg torna a considerar el cristianisme en el marc de la història de les religions. Sosté que és en aquest marc que s'ha de demostrar objectivament la seva validesa i la seva força de futur. Per a Pannenberg, la història de les religions és la història de llur síntesi progressiva, en la qual el cristianisme hi té reservat el paper de centre integrador³⁹.

En acabar aquesta recensió, voldria remarcar alguns punts que s'han de clarificar en ordre a la precisió. Les afirmacions sobre la cristologia còsmica queden més en el terreny de la poesia religiosa que no en el de la teologia: preguntes com «Per què Jesucrist» o tesis sobre la gratuïtat del cristianisme indiquen fins a quin punt ens manca encara un llenguatge teològic coherent entorn de la mitjanceria de Crist. I les formulacions dialèctiques sobre mort

³⁶ J. FEINER - M. LOHRER, *Mysterium Salutis* (Madrid, 1969 ss.), t. I, pp. 49-206; t. II, pp. 66 ss. i 1147-1168.

³⁷ STOECKLE, *Mysterium Salutis*, II, pp. 1160 ss.

³⁸ H. WALDENFELS, *Glauben hat Zukunft* (Freiburg, 1970), p. 199.

³⁹ BEYERHAUS, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, «Kerygma und Dogma» 15 (1969) 87 ss.

i vida de les religions en el cristianisme no poden menys de deixar insatisfet si es mantenen en la boirosa generalitat; no fan més que donar com a solució el mateix plantejament del problema.

II. EL CRIST I LES RELIGIONS EN LA HISTÒRIA DE SALVACIÓ

Existència d'una història general de salvació

La història de salvació ⁴⁰ pot definir-se amb Alszeqhy com «una sèrie d'esdeveniments en el temps, coneguts a la llum de la fe, per mitjà dels quals, o bé Déu invita la humanitat a la salvació, o bé la humanitat respon a la vocació divina, i per la mútua connexió dels quals és progressivament incoada la salvació escatològica»..

No és ací el lloc de justificar aquesta definició. És una convicció del cristianisme, desenvolupada ja per Mateu i Pau, que implica l'acompliment de les promeses de l'AT i la conclusió d'una Aliança que perfecciona, tot ratificant-les, les aliances closes amb Israel.

¿Pot dir-se, però, que fora d'Israel i de l'Església es donen fets salvadors, expressius de la vocació divina i de la resposta humana, amb els quals puguin vincular-se les religions? La resposta no pot donar-la sinó la mateixa història particular de la salvació. I la teologia alemanya actual la dóna afirmativa amb tota seguretat ⁴¹. Heus ací, doncs, una tesi (la de l'existència de la història general de la salvació) que està en camí de convertir-se en *sententia communis* sense que, pel que ens consta, hagi estat sotmesa a un examen crític rigorós. No farem ací aquest examen, mancats com estem dels instruments necessaris, però sí que ens farem algunes preguntes.

Des de Von Rad s'ha considerat que la perspectiva del Yahvista als 11 primers capítols del Gènesi ⁴² és la d'unir en una sèrie ininterrompuda els esdeveniments que segueixen a la crida d'Abraham

⁴⁰ «Acta congressus de Theol. Vatic. II», o. c., p. 448. Cf., a més de l'alambinat estudi de DARLAPP a «Mysterium Salutis», I, pp. 49-206, l'article de J. SCHARBERT *Was ist Heilsgeschichte. Versuch einer Begriffserklärung* a «XXVI Semana bíblica española» (Madrid, CSIC, 1969), pp. 21-34.

⁴¹ Així els tres treballs citats de Ratzinger, Feiner i Schlette publicats a *Gott im Welt* citats anteriorment; el llibre de Schlette *Die religionen als Thema der Theologie* i el treball de Darlapp esmentat a la nota anterior.

⁴² CH. HAURET, *Les traditions Yahvistes en Genèse 2-11 et la préhistoire du Salut*, a «XXVI Sem. Bibl. Esp.», pp. 133-137.

amb una prehistòria. Per al Jahvista la història de salvació començaria amb la creació i comprendria tota la humanitat ⁴³.

En particular s'ha considerat l'aliança amb Noè com a aliança amb tota la humanitat, de la qual ell és el cap ⁴⁴. No consta, però, si en l'òptica bíblica aquesta aliança s'ha de considerar disolta amb l'episodi paradigmàtic de Babel.

Certament, tant el Gènesi com els llibres de Rut i de Jonàs ⁴⁵ posen en relleu que la voluntat salvadora de Déu vol arribar a tots els homes i que Déu se n'apiada sense distinció. No obstant, ens sembla que hi ha una notable diferència entre afirmar l'acció salvífica general de Déu i anomenar «història» aquesta acció. Per a justificar això darrer caldria determinar no sols que, de fet, a tots els homes els és oferta la salvació, sinó també que això s'esdevé de forma visible, col·lectiva i progressiva. Un anecdotari no és història, i menys encara l'acció secreta de Déu en l'interior de les persones.

El camí decisiu per a establir l'existència d'una història general de la salvació hauria de començar descrivint les dimensions de la salvació i constatant que aquesta es produeix, de fet, de tal forma que la nostra fe la pot reconèixer en els esdeveniments de la història profana com a història sagrada. Ara bé, tant dogmatisme seria canonitzar la concepció evolutiva del món en sentit positiu ⁴⁶ com contemplar-lo amb el pessimisme d'un Spengler. A despit de mesianismes apressats pot dubtar-se almenys de si el futur de la humanitat és la homanització o la deshumanització. Certament la salvació es realitza en la història, que és el lloc on l'home sent la crida a la seva autorealització, però d'aquest fet no es pot pas concloure l'existència d'una història de la salvació distinta de la història de salvació explícita centrada en Crist i coneguda per la Revelació.

Les religions, mitjans de la salvació

«Les religions són el fruit i suport de la història general de la

⁴³ DARLAPP, a *Conceptos fundamentales de la teología*, II, p. 215; SCHLETTE, *Die Religionen...*, pp. 75-78.

⁴⁴ El primer autor a referir-s'hi podria ser GRILL, cit. per THILS, *Propos et problèmes...*, p. 69.

⁴⁵ Cf. per Rut L. ARNALDICH, *Un eslabón en la Historia de la Salvación: el libro de Rut*, a «XXVI Sem. Bíbl. Esp.», I, pp. 261-282; per Jonàs, STOECKLE, *Mysterium Salutis*, II, p. 1149.

⁴⁶ Cf. P. SCHOONEBERG, *L'homme et le péché* (Marne, 1967), pp. 256 ss.

salvació»⁴⁷. En elles s'explicita i esdevé clar el que altres activitats humanes intenten de forma parcial: donar sentit a la vida i salvar-la del caos, de l'absurd i del fracàs.

Podrà dir-se que les religions formen part de la història general de la salvació quan s'aconsegueixi demostrar la connaturalitat de la religió amb l'home i quan la fe aconsegueixi descobrir un sentit dintre l'evolució de les religions.

Creiem que fins en la nostra època de secularització es pot seguir sostenint que la religió és connatural a l'home i que aquest, si en alguns casos es dedica, amb afecció iconoclasta, a destruir mites vells és per crear-ne immediatament de nous. La vella frase de Calví, segons la qual l'home és una *officina idolorum*, segueix essent veritable. En ell radica la religiositat com a obertura transcendent a l'Absolut reconegut com a tal. Però la religiositat transcendent com a actitud no pot existir sense realitzacions categorials, limitades per l'espai i el temps. Per això aquestes realitzacions es troben en correspondència amb les condicions culturals i ambientals. La diversitat històrica comporta la diversitat religiosa, i viceversa; al contacte de les civilitzacions correspondrà la unificació, qui sap si sincretística, de les religions. A nivell de fe l'aparició de les religions ha de ser considerada com la resposta que els homes, creats a imatge de Déu, donen a la interpel·lació amb què aquesta imatge els crida i atreu.

D'ací que en el pla de salvació les religions puguin ser necessàries i fins obligatòries com a salvadores. Aquesta és la raó per la qual la revelació bíblica dóna un «sí» a les religions. L'aliança amb Noè conté elements morals i rituals, característics de la religiositat⁴⁸. Per l'AT, encara que els ídols siguin vans (Is, 41, 29), es pot reconèixer els déus, és a dir, les grans potències còsmiques. Per això Jahvé és el Déu dels déus (Dt, 10, 17)⁴⁹. També la presència de Melquisedec en la història d'Abraham sembla indicar la validesa perpètua de la religió còsmica, que haurà de ser perfeccionada en el cristianisme.

⁴⁷ THILS, *Los que no recibieron el Evangelio*, a BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona, 1966), I, p. 694.

⁴⁸ Això no obstant, no subscriuríem l'opinió de H. R. Schlette: «A Gen. 6-9 es troba una legitimació procedent de Déu de totes les religions de fora d'Israel; és amb elles que Déu fa l'Aliança». Cf. *Die Religionen*..., p. 77.

⁴⁹ DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, o. c., p. 152.

En el NT el cristià és un home religiós (Jm, 1, 26: «zreskeia»), que es comporta piadosament amb Déu (1, Tim, 2, 10: «zeosebeia») i l'Anticrist combatrà alhora el cristianisme i les religions (2 Tes 2, 4)⁵⁰. Encara que el NT no defineixi el cristianisme com a religió, tampoc ho exclou, i implícitament ho admet (Tit 1,1; 1 Tim 3, 9. 16). Que no es trobi una explicació major sobre aquest tema no és estrany, ja que la categoria d'allò que és religiós no havia estat posada en qüestió. La recepció de l'Evangeli pressuposa l'home religiós (Jo 9, 31; Act 17, 22-31).

Això no pot fer oblidar que les religions són també, segons la Revelació, el lloc on es manifesta el pecat. La torre que construïren els pobles acampats a Senaar (Gen 11, 1 ss) devia ser un ziggurrat; la religió estava al servei de l'orgull nacional. Per això a Pau se li oprimia el cor veient els ídols (Act 17, 16).

Si són clares les possibilitats salvífiques de les religions, ho és menys el judici cristià sobre la seva evolució, que alguns, com Pannenberg, arrisquen. ¿Pot dir-se que les religions en el seu camí històric són una «història de la salvació»? ¿Pot endevinar-s'hi una convergència i unes etapes paral·leles al camí que des d'Abraham mena al Crist?

L'evolució de les religions contemplada des de la fenomenologia sembla oposar-se a aquesta interpretació. Ratzinger ha posat en relleu que les primeres religions mítico-còsmiques han donat origen a tres branques diferents i divergents: mística, religió monoteïsta i il·lustració racionalista⁵¹. La distància entre el cristianisme i les religions sembla créixer, i encara que l'autor de la *Introducció al cristianisme* clou el treball que hem citat dient que «la història de les religions és un camí, la direcció del qual és el progrés i l'actitud del qual és l'esperança»⁵², no tots els fets abonen aquesta opinió. La religió monoteïsta no és conciliable amb la religió il·lustrada de cerimonial religioso-social; en són testimoni les relacions del cristianisme amb la religió romana (a no ser que es vulgui sostenir que aquesta no va desaparèixer, sinó que va ser

⁵⁰ Sobre els mots «zreskeia» i «zeosebeia» i el seu possible sentit donat l'ús hel·lenístic contemporani, cf. els articles de BERTRAM i K. L. SCHEMIDT al TWNT, III, pp. 123 ss. i 155-159.

⁵¹ J. RATZINGER, *Der Christliche Glaube und die Weltreligionen*, a «Gott im Welt» (Freiburg, 1964), II, p. 292.

⁵² *Ibid.*, p. 305.

incorporada o assumida pel cristianisme). Si és possible un enriquiment mutu entre el cristianisme i les místiques orientals en la línia que proposa Ratzinger, la història ho dirà. Fins ara els intents no van molt més enllà de les propostes teòriques, enfront de les quals alguns es manifesten pessimistes⁵³. Pel que es refereix a les religions monoteistes entre si, prescindint ara de la funció providencial que pugui tenir la religió jueva, cal observar que el seu caràcter de religions profètiques⁵⁴ els ha de donar una especial intransigència. I entre elles, com ha observat Zaehner, és desconcertant l'aparició de l'Islam⁵⁵. ¿Com explicar que, arribada la història de la salvació a la seva culminació en Crist, aparegui una nova religió «preparatòria» del cristianisme? Encara caldria reflexionar ací sobre la radical ambigüitat del fenomen secularitzador actual, que no ha pas de ser saludat només amb aplaudiments i sense aprensió pel cristià del nostre temps.

Finalització en Crist de les religions

Crist intervé en la creació com a mitjancer, per mitjà del qual i per al qual són totes les coses (Col 1, 16). La creació no significa ací únicament l'acció inicial divina per la qual el món començà d'existir, sinó també l'impuls constant envers la creació de fruits de l'esperit humà.

És important, doncs, de constatar que el cristianisme neix dintre el judaisme i que el mateix judaisme incorpora dades de les religions ambientals. Així com Abraham donà culte a El, Crist visqué sota la Llei.

No es aquest el lloc de descriure el procés d'osmosi religiosa entre Israel i els seus veïns. El fet simptomàtic del pas gradual d'Abraham cap a una religió més perfecta⁵⁶, la integració en la festa de la Pasqua de dues festes, una de la religió còsmica i una altra de la religió històrica⁵⁷ són suficients. Comentant-los, escriu

⁵³ Cf. M. DELAHOUTRE, art. «Inde», *Dict. Spir.* VII, cols. 1682-83.

⁵⁴ Prenem ací el mot en el sentit introduït per Zaehner, que trobem a WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde* (París, 1970), p. 7.

⁵⁵ Cf. E. VILANOVA, *Per què Jesucrist?*, «Qüestions de Vida cristiana» 54 (1970) 13.

⁵⁶ Cf. LOEFINK, *La religión de los patriarcas y sus consecuencias para una teología de las religiones no cristianas*, a «Exégesis bíblica y teología». Salamanca, «Sígueme», 1969, 109-130.

⁵⁷ Cf., sobre l'admissió dels «Urim i Tumim» a la religió d'Israel, CORNELIS, *Valores...*, o. c., p. 29; sobre la Pasqua, *ibid.*, p. 59.

H. U. Von Balthasar ⁵⁸: «La introducción de la religión de los Padres en los escritos fundamentales del Pentateuco constituye una de las empresas más osadas del pensamiento religioso humano. No se condena ni rechaza el politeísmo, sino que se le configura y asimila como preludeo, punto de partida y prehistoria del Yahvismo».

El Crist és el segon Adam l'acció del qual arriba no sols a recollit, per elevar-la, l'herència l'Israel, sinó també la de tota la humanitat. D'ací que la seva obra pugui integrar les creacions culturals i religioses de tota la humanitat. Per això podrà dir el Vaticà II que les religions constitueixen una realització parcial del pla salvador de Déu ⁵⁹.

Qüestió complementària, no sense interès, fóra saber en quina mesura s'ha de distinguir entre religió i religions per a referir-se al que ha de ser assumit per Crist. La teologia fonamental preconiliar assenyalava com a dada prèvia al cristianisme una «religió» abstracta i general, no massa llunyana del deisme. La investigació comparada de les religions va cridar l'atenció sobre la personalitat de cada una d'elles: fenomenologia i història comparada de les religions mostraven clarament que les religions tenien una tal personalitat que difícilment es podia sostenir l'existència d'una realitat general anomenada «religió». Però potser hom torna avui a la consideració del fet religiós com un tot, el subtràtum del qual podria considerar-se un preàmbul necessari del cristianisme. Des d'Otto, que situa la base comuna de les religions en l'experiència del sagrat, seguint pels estudis de psicologia religiosa, que determinen l'existència d'una experiència religiosa fonamental única, configurada per les condicions històrico-culturals en què és viscuda i expressada ⁶⁰, crec que la teologia, que en aquest punt és tributària de les ciències positives, és autoritzada a tractar la categoria de «la religió» abans de passar a ponderacions particulars sobre el valor cristià de religions concretes.

⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Salutis*, II, p. 70.

⁵⁹ «Hoc universale Dei propositum pro salute generis humani perficitur ... per incepta etiam religiosa quibus (homines) multipliciter Deum quaerunt», *Ad Gentes*, 3.

⁶⁰ J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, o. c., p. 37.

III. VERITAT RELIGIOSA I REVELACIÓ CRISTIANA

La qüestió de la veritat religiosa mereix tracte a part. Avui hom evita en tant que possible la disjuntiva «religió veritable - religions falses»; es diu, p.e., que la veritat no representa cap valor especial per a les religions asiàtiques⁶¹. També dintre el cristianisme es constata una oscil·lació en interpretar la Revelació com a informació sobre Déu i el seu Pla o en entendre-la com a experiència d'un esdeveniment⁶². Dues raons ens mouen de manera particular: la qüestió del llenguatge religiós moguda pel neopositivisme⁶³ i el fet que Crist sigui mitjancer en la Revelació com a Logos encarnat.

La Revelació universal

Per a sant Justí⁶⁴ el cristianisme i el saber humà troben el seu punt de contacte en el Logos. El seu text no es refereix explícitament al saber religiós, però ha estat interpretat en sentit d'inclure'l·hi. En certes ocasions aquesta observació és vàlida: hom sap com dintre l'hinduisme o el budisme és difícil la distinció entre llenguatge religiós i discurs filosòfic.

Els teòlegs de la Reforma han manifestat el seu desacord amb la interpretació tradicional. Voldríem resumir ací els punts de vista de Cullman⁶⁵ i Kraemer⁶⁶, que s'oposen a relacionar la revelació cristiana amb les religions paganes a través de la revelació general.

Cullman examina els passatges d'Act 17, 22 ss i Rom 1, 18 ss i 2, 14 ss i conclou que, tot i que ací es reconegui l'existència d'una revelació general, aquesta no impedeix que entre els pagans tot sigui perdició i tenebres. Davant aquesta revelació els homes s'han limitat a un mer coneixement teòric de Déu. A més, com diu, «aquests textos no pretenen tractar el problema de les relacions

⁶¹ Cf. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia...*, o. c., p. 150

⁶² R. SOULEN, *Matrimonio y divorcio. Un problema de interpretación del NT*, «Sel. Teol» 9 (1970) 249-250.

⁶³ Cf. A. AYER, *Llenguatge, veritat i lògica* (Barcelona, 1969), pp. 103-117.

⁶⁴ *Apologia*, I, p. 46.

⁶⁵ CULLMAN, *Christ et le temps*, o. c., pp. 128-131.

⁶⁶ H. KRAEMER, *La foi chrétienne...*, o. c., pp. 112-150.

entre la Revelació cristiana i una revelació no cristiana». Kraemer és més positiu. Després d'una anàlisi sobre els llibres sapiencials de l'AT admet que, segons aquests, Déu actua sobre les aspiracions i descobriments espirituals dels homes, però matisa aquest resultat advertint que aquestes aspiracions constitueixen més aviat l'humanisme que no pas les religions paganes⁶⁷.

I a propòsit de la teologia del Logos, Kraemer opina que el pròleg de sant Joan no és base adequada per a les interpretacions que se n'han fet des de sant Justí. Efectivament, la Paraula ha estat refusada pels homes d'una manera absoluta (Jo 1, 5.10-11). L'eliminació del pessimisme joanneu es deuria a una confusió: Justí va confondre el Logos de Joan amb el Logos estoic⁶⁸. Com Cullman interpreta els passatges d'Act i Rom en el sentit que l'home, a pesar d'haver estat invitat a reconèixer Déu i d'haver així estat fet responsable, no ha captat en absolut el missatge.

Ben diversa i optimista és la posició del P. Danielou⁶⁹. Cornelis, en canvi, es manifesta més reservat: la teologia del Logos és viable si es completa amb la de la kénosi.

És bo de recordar com el Vaticà II ha perfilat el concepte de l'anomenada «Revelació natural». «Déu, que crea tot per mitjà del Verb, dóna testimoni de si mateix a l'home en les coses creades... i sense parar va tenir cura de la humanitat a fi de donar la vida eterna a tots els qui cerquen la salvació seguint la contància en el ben obrar»⁷⁰. El Concili, per tant, anomena «testimoni» la revelació que té lloc en la vinculació de l'home al cosmos: es tracta, doncs, d'una paraula interpellant, no distinta en aquest sentit de la que pugui ser dita a l'home en la revelació històrica. I sembla suposar que no pugui dir-se que la Revelació sigui sistemàticament rebutjada fora del cristianisme⁷¹.

Sobre la manera concreta de realitzar-se la revelació còsmica cal evitar tant la concepció d'«Uroffenbarung», a l'estil de la propugnada el segle passat pel tradicionalisme francès i en el segle actual per l'etnòleg P. Schmidt⁷², com una idea filosòfica de reve-

⁶⁷ Ibid., pp. 117-119.

⁶⁸ Ibid., p. 123.

⁶⁹ J. DANIELOU, *Les saints païens de l'AT*, cit. per CORNELIS, *Valores...*, p. 78.

⁷⁰ CORNELIS, o. c., pp. 83-88.

⁷¹ H. WALDENFELS, *Offenbarung*, o. c., p. 215.

⁷² Cf. DARLAPP, a *Mysterium Salutis*, I, p. 128.

lació a nivell de teodicea. En l'«estar-en-el-món» se li revela a l'home el món, i el món revela l'home a si mateix. No és una revelació individual: cada civilització i cada cultura incorpora a la seva visió de l'home i de la vida, i, per tant, de Déu, les concepcions del passat, encara que en ocasions ho faci antitèticament. Hi ha, doncs, una «tradició». Ni és tampoc una revelació teorètica, sinó que s'esdevé en l'acció i per l'acció.

Religions i revelació

¿En quina mesura contribueixen les religions a aquest saber del món i de Déu? Més amunt indicàvem que, segons alguns, les religions no cerquen el valor «veritat», i que, com ja sostenia Schleiermacher, el seu discurs és purament emocional. La preocupació de la filosofia positivista i analítica pel llenguatge religiós ens ha de fer circumspectes respecte de la intenció de veritat en el llenguatge religiós ⁷³.

Això no obstant, totes les religions tenen un llenguatge i entenen referir-lo a una realitat. M. Eliade ha pogut dir que la religió manifesta una set ontològica i que descobreix el sagrat com el «realment existent» ⁷⁴. Això mateix sosté Cencillo per als mites: el saber mític és fruit d'intuïcions privilegiades sobre la realitat transempírica i expressa un saber universal de manera concreta, pregnant i totalitzadora ⁷⁵. Sembla que aquestes afirmacions poden entendre's al conjunt del llenguatge religiós.

Si de vegades les apologetiques expeditives han fet la llista dels errors de les religions a propòsit de la idea de Déu, no pot oblidar-se que totes el presenten com a ser absolut, senyor dels homes, ple del poder suprem. Politeisme, panteisme i monisme no són sols depravacions: són temptatives imperfectament reeixides d'expressar d'alguna manera la plenitud del diví sentida experimentalment ⁷⁶. Perquè les religions, a diferència de la filosofia, parlen d'un Déu viscut i no sols pensat.

La Revelació de Crist

La relació de la Revelació de Crist amb la revelació prèvia

⁷³ Cf. BOCHENSKI, *Logica della religione* (Roma, 1967), pp. 39-40.

⁷⁴ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid, 1967), pp. 68-69.

⁷⁵ L. CENCILLO, *Mito, semántica y realidad* (Madrid, 1970), p. 13.

⁷⁶ VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión* (México, F. C. E., 1964), pà-

còsmica potenciada per les religions és aquesta: Crist no anuncia quelcom totalment nou, sinó que descobreix el que era pressentit. Ni pot dir-se que el missatge de Crist es dedueixi del missatge religiós general, ni que sigui comprensible sense ell com a base o punt de partença ⁷⁷.

Com subratlla Brunner, l'anunci del pecat i de la Redempció només pot tenir sentit per aquell qui sap quelcom de Déu i que és acusat per la pròpia consciència ⁷⁸. La fe d'Henoc (Hebr 11, 6) que Déu existeix, premia i castiga és un pressuposat necessari per a edificar la fe cristiana.

Si, doncs, Crist és la veritat exclusiva per als homes (Jo 14, 6), i l'únic que coneix el Pare (Mt 11, 25), i que ha explicat el Déu el qual ningú no ha vist mai (Jo 1, 18), ell actua pertot arreu on Déu és conegut i reconegut, encara que només sigui parcialment. Per això la revelació de Crist pot assumir, per a expressar-se, categories religioses anteriors. Crist no sols ha estat comprès a través de títols religiosos jueus, com els de profeta i gran sacerdot, sinó que també se li ha transferit la categoria religioso-hellenística de la «kuriaké» ⁷⁹.

Això no obstant, la revelació especial supera la veritat religiosa disponible a tots els homes. Aquesta es basa en la condició humana: la fe cristiana, en canvi, versa sobre el projecte que Déu revela en Crist ⁸⁰. Ací se situa el nivell de ruptura, l'acceptació del qual comportarà sempre el judici d'alguna idolatria. De l'afirmació que es fa de Crist com a revelador definitiu i últimament vàlid de Déu no pot deixar de seguir-se'n una pretensió d'absolut per al cristianisme — en parlarem més avall — que relativitza i parcialment invalida la veritat de les altres religions. Aquestes són recerca humana, que ha d'acceptar la donació divina en la qual s'ofereix la plenitud. Per això la paraula de Crist és «paraula de condemnaió i també de gràcia» per als béns d'aquest món que porten el senyal del pecat de l'home ensems amb la benedicció de Déu ⁸¹.

gines 365 ss.

⁷⁷ Cf. R. SCHULTE, a *Mysterium salutis*, II, p. 110.

⁷⁸ E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de Dieu* (Géneve, 1964), n.º 3, *La Revelació, fonament de la doctrina cristiana*, ap. 3, p.

⁷⁹ CULLMAN, *Christologie, du NT* (Neuchâtel-París, 1958), p. 169.

⁸⁰ MAURIER, a A. HENRY, *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* (Unam Sanctam, 61) (París, 1966), p. 153.

⁸¹ *Ad Gentes*, n.º 8.

IV. HUMANITAT I SENYORIA DE CRIST

Resta considerar la situació de les religions a partir de Crist, «universal concretíssim» mitjancer de salvació. També ací es fa difícil de superar una dialèctica de simple oposició de contraris.

Ambivalència de l'Encarnació

El primer significat de l'Encarnació no és gens equívoc: si Déu assumeix en forma màxima un home com a mitjancer de salvació, es diu així que tot l'home i tot l'humà pot ser, no sols salvat, sinó també instrument salvador. La Redempció vindrà a través de la plus-vàlua que Déu confereix a un ser-home i a un fer-d'home, sense llevar-li la seva humanitat. En tant, doncs, que les religions siguin expressions del ser-home, queden valorades pel gest diví que termina en l'Encarnació.

Jesús és un home entre els homes, un membre de l'única família humana. Així l'Encarnació proclama que la humanitat és davant de Déu una unitat, la salvació de la qual passa pel Fill de Déu fet home. D'ací la universalitat i la concreció de la salvació.

De la fe cristiana que afirma que Crist és camí de la veritat (Jo 14, 6), mitjancer únic entre Déu i els homes (1 Tim 2, 4-6) i nom únic donat als homes per a salvar-se (Act 4, 12), se'n segueixen dues menes de conseqüències.

Sempre que un home posi un acte salvador, s'haurà d'entendre que és fruit de la gràcia redemptora de Crist. Tota gràcia és cristiana. Si les religions no cristianes són de fet l'estímul immediat de multitud d'opcions d'ordre espiritual i moral, el cristià les haurà de judicar com a situades en l'ordre dels mitjans cristians de gràcia ⁸². Reconèixer que Crist sigui mitjancer en exclusiva imposa al cristià l'obligació de referir a ell tot el bé que pugui trobar-se a les altres religions. Heus ací, però, una interpretació que no pot deixar d'aparèixer com a sorprenent i escandalosa per als membres de les religions que creuen salvar-se pel propi esforç ⁸³.

Però el fet que la salvació tingui, des d'el moment de l'Encar-

⁸² K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no-cristianas*, «Escritos de teología», V, pp. 135-156.

⁸³ DANÉLOU, *El misterio de la Historia* (San Sebastián, 1963), p. 148.

nació, una concreció visible, crea una situació nova per a les altres religions. Fins en aquest moment la seva relació a Crist podria haver restat implícita. Des d'ara ha de tendir a fer-se explícita. La confrontació amb el cristianisme s'anirà realitzant en distints moments de la història (quan el cristianisme hagi estat objectivament presentat). Però és des de l'Encarnació que aquesta possibilitat comença a existir. Des de llavors, per tant, les religions queden bàsicament relativitzades. El seu contingut de llum del Verb queda ordenat a fer de preparació de la vinguda del Déu encarnat en Crist. Llavors es produirà el que Daniélou ha anomenat «el drama dels precursors»⁸⁴; que el que fins ara apareixia com a absolut quedi relegat a la categoria de relatiu; que el que semblava definitiu s'hagi de conceptualitzar com a provisional i preparatori.

L'àmbit de l'escàndol de l'Encarnació és determinat per la invitació a substituir, com a normativa de la religió, la dada general de la raó per una existència concreta: a abandonar la lògica de la religió filosòfica i il·lustrada per seguir la invitació de la singularitat interpellant de Crist⁸⁵.

Ara bé, mentre la referència a Crist no arribi a ser explícita i concreta no sembla que pugui parlar-se de «cristianisme anònim». Aquesta denominació, proposada per Rahner⁸⁶ i a favor de la qual s'han manifestat H. Küng, H. R. Schlette i A. Röper, sembla inadequada⁸⁷. Sembla que, de biaix, l'Església vulgui acaparar les religions. Pot a més donar-se l'absurd d'anomenar cristià anònim el qui ha pres conscientment (encara que «ex suppositione», inculpablement) una decisió contra ell. Un altre motiu per a no batejar amb el nom de cristià el món sense referència explícita a Crist és que les religions i cultures assimilen «el que és cristià» sense referència a la persona que n'és el nucli, sense voler acceptar llavors aquesta «resta indigerible» i inútil. No pot dir-se, doncs, que l'acceptació mundial de dades cristianes sigui una «praeparatio evangelii».

⁸⁴ Id., *Trilogia de la salvación*, o. c., p. 156.

⁸⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Palabra e Historia*, a «Verbum Caro», pp. 41-63.

⁸⁶ Art. cit. a la nota 1.

⁸⁷ Cf. SUSO BRECHTER, a «Acta Congressus de Theol. Vat. II», p. 344; STOECKLE, *Mysterium Salutis*, II, p. 1155; R. MICHELS, a «Lumen Vitae» 25 (1970) 486.

La Senyoria de Crist ressuscitat i l'Església

El Crist ressuscitat ha estat constituït Senyor de l'Església i del món. L'Església, fundada per Crist, continuadora de la seva missió i inhabitada pel seu Esperit és instrument necessari encara que no exclusiu d'aquesta senyoria (Mc 16, 16; Mt 28, 18).

Cal, doncs, preguntar-se per la missió de l'Església davant les altres religions. Hom ha insinuat que en els documents del Vaticà II hi ha influències de distintes eclesiologies⁸⁸ de les quals se seguirien distintes orientacions de l'acció eclesial davant les religions: orientacions que anirien des de la més rígida evangelització proselitista al lliure diàleg creador.

Una posició ben irenista podria ser la de Paniker⁸⁹.

«El cristianisme serà ell mateix si és catòlic, és a dit, si reconeix que està present allí on existeix la veritat religiosa. Crist no està captiu dintre els murs d'una sola confessió. Això significa que Crist ho abraça tot, i que inclou i manté tot el que no està contra seu. El Regne creix nit i dia com una llavor plantada en terra, sense que el seu guardià, l'Església, se n'adoni.»

La teologia, sobretot l'alemanya, ha reflexionat sovint sobre l'«Absolutheitsanspruch», l'exigència d'absolut del cristianisme i les seves repercussions per a l'Església. Aquesta no pot oblidar que en ella es concreta la religió absoluta que vincula els homes amb Déu i que és norma del que és veritable o fals en matèria religiosa⁹⁰. Com tampoc no pot defugir la tasca que li imposa l'Escriptura d'anunciar l'Evangelí de Crist (1 Cor 9, 6; 2 Cor 5, 14) i provocar així la conversió. L'exigència d'absolut, per tant, no pot deixar de provocar contradicció, per més dialogalment que es presenti. La conversió sempre serà una ruptura amb el paganisme en allò que aquest té d'autosuficient⁹¹.

Però la senyoria de Crist no autoritza a parlar de l'«exigència d'absolut» en termes d'una pretesa «senyoria de l'Església». Del Regne de Déu, l'Església no n'és sinó el germen en aquesta terra i la que hi invita en nom de Crist. En participa l'autoritat convo-

⁸⁸ G. BAUM, *Bases doctrinales para el diálogo judeocristiano*, «Sel. Teol.» 7 (1968) 192.

⁸⁹ *Religión y religiones*, o. c., p. 19.

⁹⁰ RAHNER, art. cit., p. 156.

⁹¹ DOURNES, a HENRY, o. c., p. 92.

cadora i la missió de representar la humanitat davant de Déu. Però no en participa la universalitat actual. El deure de l'Església de predicar no inclou el «theologumenon» de fer que hagi d'arribar «de iure» una època abans de la Parusia en la qual l'Església hagi d'incloure tots els homes. ¿Pot dir-se, en conseqüència, que les religions no cristianes tenen una funció al llarg de tota la història? Tampoc aquesta resposta no seria justificable. El que importa és prendre consciència que cal explicar teològicament la situació «de facto» d'una Església que es troba limitada en la seva expansió en un món de dimensions planetàries i que passa de ser un subjecte passiu de la seva acció a ser el seu interlocutor.

Allò que l'Església monopolitza no és la crida a la salvació que les religions també ofereixen, sinó la funció de representar la humanitat en Crist per Déu i de representar Déu que en Crist ha posat l'acte decisiu per a la salvació de la humanitat⁹². L'Església (com ha assenyalat el Vaticà II) està en línia de sagrament. No té l'exclusiva de la salvació que a partir de la Creu s'estén a tota la humanitat anterior i posterior (podria dir-se el vell adagi «Deus non alligatur sacramentis» en la forma de «Deus non alligatur Ecclesiae»), sinó que té la funció d'anunciar-la, de fer-la explícita i de discernir-la en les situacions humanes.

Mentre existeixin les religions, i sense negar tota la possibilitat de pecat que aixopluguen, que difícilment podria sostenir-se que ha de ser necessàriament més gran que el pecat que acompanya el camí de l'Església a través dels temps, la seva missió positiva, preparatòria, segueix exercint-se. Elles, cara als seus adherents, sostenen i expliciten la referència d'uns grups humans a Déu. Elles també poden considerar-se com una paraula de Déu a la seva Església: li fan prendre consciència que ella existeix com a gràcia lliure de Déu, que continua essent sobirà i que no pot assegurar que abans de la Parusia hagi d'aconseguir la seva finalitat: assolir que Déu sigui tot en tots.

J. M.^a MARQUÈS

⁹² FEINER, *Kirche und Heilsgeschichte*, a «Gott im Welt», II, p. 328.

LA CATOLICITAT DE L'ESGLÉSIA. NOVES PERSPECTIVES

En la professió de fe Niceno-Constantinopolitana s'afirma que una de les qualitats fonamentals de l'Església de Crist és la Catolicitat. Però si bé aquest «Credo» ha estat repetit en tots els temps i en totes les Esglésies, el seu contingut, la seva significació, ha variat segons las circumstàncies, i ha arribat en aquests últims temps a un empobriment notable del seu sentit. L'afirmació de la Catolicitat de l'Església ha servit, a més a més, per moltes comeses no sempre correctes. Avui dia, els progressos ecumènics ens han de fer replantejar la seva significació, i aquesta renovada visió de la catolicitat ens pot proporcionar, alhora, una nova perspectiva dels diversos problemes ecumènics.

Per totes aquestes raons el pla del nostre estudi serà el següent:

- 1) Evolució històrica de la noció de Catolicitat.
- 2) Canvis eclesiològics que ens porten a concebre una nova i, alhora, tradicional noció de la catolicitat.
- 3) Conseqüències ecumèniques d'aquest nou contingut de la noció de Catolicitat.

1) EVOLUCIÓ HISTÒRICA DE LA NOCIÓ DE CATOLICITAT

El terme «Catòlic», la noció de «Catolicitat», especialment des de la Reforma, està directament influenciat per la polèmica i la apologètica. Un exemple típic de fins on ha arribat una concepció de la catolicitat en la línia apologètica, és el que trobem en el tractat «De Ecclesia Christi» del pare Zapelena¹.

Segons ell, la catolicitat es pot definir com: «Unius eiusdemque

¹ Cf. TIMOTHEUS ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*. «Pars Apologetica» (Romae, Univ. Gregoriana, 1955), pp. 447-493 i 515-576.

ecclesiae lata per orbem diffusio cum magna quadam et conspicua membrorum multitudine».

En aquesta definició, continua el P. Zapelena, hi trobem dos elements:

- *element material* = difusió numèrica + extensió geogràfica.
- *element formal* = la unitat (entesa com l'única Església, caracteritzada per l'element jeràrquic) extesa per tot el món.

L'element formal pot ser:

- *iuris* = dret i obligació de difondre's.
- *facti* = actual difusió per tot el món.

Aquests dos aspectes són els que el P. Zapelena intenta de provar en el seu llibre a partir de les profecies de l'A. T. sobre la universalitat del Regne messiànic.

En la descripció del P. Zapelena hi podem apreciar quatre aspectes implicats:

- Concepció *estàtica* de la unitat, donat que tot és posseït de manera completament *fixista*.
- Es remarquen quasi exclusivament els elements *jeràrquics* de la unitat.
- Accent quasi exclusiu en els elements *quantitatius* (= nombre + espai).
- Concepció *apologètica*, donat que l'esmentada definició serveix per a provar que les altres confessions no són catòliques.

La posició del P. Salaverri en el seu tractat «De Ecclesia Christi» és pràcticament igual que la del P. Zapelena².

Les posicions de Zapelena i Salaverri estan lligades per més de quatre segles de discussions polèmico-apologètiques antiprotestants. Avui dia, cal superar diversos aspectes d'aquesta concepció. Per a realitzar-ho és necessari fer un estudi històric que es remunti a la antiguitat.

El terme «catòlic» deriva originàriament de l'adjectiu «katholikos» i de l'adverbi «katholou», amb significació de «segons el tot».

² Cf. JOAQUÍN SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I: *Theologiae Fundamentalis* (Madrid, 1952), pp. 884-931.

«Katholikos» fou emprat en grec clàssic sobretot per a designar una proposició general, universal, en oposició a individual, i és emprat també per a indicar la història universal o mundial. En el Nou Testament l'adverbi és emprat una sola vegada, en els Fets dels Apòstols 4, 18, amb el significat de «completament», «enterament»³. L'Església mai no és anomenada «catòlica», encara que molt aviat ho fou en la literatura cristiana.

El primer que va aplicar aquest adjectiu a l'Església fou sant Ignasi màrtir, quan diu:

Allà on apareix el bisbe allà ha d'estar el poble; de la mateixa manera que allà on està Jesucrist, allà està l'Església catòlica⁴.

Sembla que aquí sant Ignasi es refereix a l'Església tota sencera, al conjunt de l'Església, distingint-la de les Esglésies locals episcopals⁵.

Durant tot el període patrístic es nota la doble tendència a indicar per catolicitat o bé l'Església universal enfront de les esglésies locals, o bé l'Església veritable i ortodoxa per oposició a les sectes i a les heretgies⁶. En molts casos els dos significats es complementen.

L'aspecte d'universalitat fou especialment desenvolupat en el «Martiri de Policarp»⁷, en un fragment antimontanista del segle II, transmés per Eusebi⁸, i també fou molt apreciat per sant Agustí⁹. Allò que des de molt antic ha sorprès els pares és la meravella d'una Església estesa arreu, que arriba fins als més llunyans ex-

³ «Van cridar-los, doncs, i els intimaren a no parlar *en absolut* (katholou) ni a ensenyar en el nom de Jesús».

⁴ *Ad Smyrnaeos*, 8, 2: PG 5, 714.

⁵ Aquesta afirmació sembla confirmar-se amb el que diu el mateix Ignasi en una altra carta quan afirma que les Esglésies particulars no fan sinó una sola Església extesa per tot el món: «Omnes cum episcopo sentire debent ut Christus cum Patre sentit et episcopi per totum orbem constituti sentiunt cum Christo» (*Ad Ephesios*, n.º 3: PG 5, 647).

⁶ G. Bardy, a *La Théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée* (París, 1945), pp. 64-67, insisteix en el primer aspecte; en canvi, Swete, a *The Holy Catholic Church* (Londres, 1915), pp. 34-36, en el segon.

⁷ *De Martyrio Sancti Polycarpi*, títol PG 5, 1030: «Ecclesia Dei quae Smyrnae peregrinatur, Ecclesiae Dei quae Philomeli peregrinatur, et omnibus ubique terrarum sanctae et catholicae Ecclesiae paroeciis».

⁸ Cf. *Historia ecclesiastica*, 5, 16, 9: G.C.S. 9/1, 464.

⁹ Cf. *Epistola* 93, c. 7, n.º 23: PL 33, 333 i *Enarratio in psalmum* 56, n.º 13: PL 36, 669-670.

trens de la terra i conserva, amb tot, la seva unitat. Així opinen Justí¹⁰, Ireneu¹¹, Tertulià¹² i Cebrià¹³.

La idea que l'Església catòlica és la veritable, l'ortodoxa, l'autèntica, es desenvolupa sobretot en lluita contra les heretgies del segle III, per exemple a Climent d'Alexandria¹⁴. Més tard, per a Vicens de Lerins catolicitat és «allò que a tot arreu, sempre i per tots ha estat cregut»¹⁵.

L'expressió fa fortuna i arriba un moment que Pacià de Barcelona pot dir: «Cristià és el meu nom, el meu cognom catòlic»¹⁶. A Optat de Mileve¹⁷ i els textos conciliars o legislatius s'empra ja com a nom propi de l'Església. Finalment s'arriba a incloure en el Credo Niceno-constantinopolità, recitat per totes les esglésies; és molt difícil d'esbrinar quin és el significat d'aquesta expressió en aquesta declaració de fe¹⁸.

Els grans escolàstics recolliren fidelment els dos aspectes de la catolicitat, proposant-ne una síntesi coherent: la catolicitat es realitza en l'Església tant per la seva real difusió universal (tots els temps, tots els pobles, totes les condicions de vida), com per la universalitat de veritat que posseeix. Vegeu, per exemple, Albert Magne¹⁹ i Tomàs d'Aquino²⁰. Aquest llegat fou recollit pels pri-

¹⁰ Cf. *Dialogus cum Thryphone*, 117: PG 6, 746-751.

¹¹ Cf. *Adversus Haereses*, I, X, 2: PL 7, 551-552; III, X, 2: PL 7, 873-874.

¹² Cf. *Adversus Judaeos*, 7: PL 2, 609-612.

¹³ Cf. *Epistola* 55, 2: PL 4, 395-396; *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 501-502. Cf. G. BARDY, *La Théologie de l'Église de S. Irénée au concile de Nicée* (Paris, 1947), p. 16.

¹⁴ Cf. *Stromata*, VII, 17: PG 9, 551.

¹⁵ *Commonitorium*, I, 2: PL 50, 640.

¹⁶ *Ad Sympronian. Novatian.*, *Epist.* I, c. III: PL 13, 1054.

¹⁷ Cf. *Adversus Parmenianum*, II, I: PL 11, 941, on parla de «Quid sit et ubi sit Catholica Ecclesia».

¹⁸ Amplis estudis sobre aquest tema de la catolicitat de l'Església es poden trobar a: A. GÖPFERT, *Die Katholizität. Eine dogmengeschichtliche Studie* (Würzburg, 1876); A. SÖDER, *Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Würzburg, 1881); H. PORREAU, art. *Catholicité*, en D.T.C., II, 1999-2012; K. ADAM, *Le vrai visage du catholicisme* (Paris, 1934); H. DE LUBAC, *Catholicisme* (Paris, 1938); Y. CONGAR, art. *Catholicité*, a *Catholicisme*, t. II (Paris, 1949), col. 722-725, versió castellana a *Santa Iglesia* (Barcelona, 1965), pp. 140-145; A. GARCÍADIEGO, *Katholikè Ekklesia* (Mèxic, 1953); H. ASMUSSEN - W. STÄHLIN, *Die Katholizität der Kirche* (Stuttgart, 1957); M. LACKMANN, *Credo Ecclesiam catholicam* (Graz, 1960); TH. SARTORY, *Mut zur Katholizität* (Salzburgo, 1962); W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evgl.-luth. und röm.-kath. Theologie der Gegenwart*, I-II (Essen, 1964); H. BERKHOF, *Katholizität der Kirche* (Zurich, 1964); H. KÜNG, *La Iglesia* (Barcelona, 1969), pp. 355-372.

¹⁹ Cf. *De sacrificio Missae*, II, 9, a. IX; *In III Sent.*, dist. XXIV, art. 6.

²⁰ Cf. *In Boet. De Trinitate*, q. III, art. 3; *In Symb.*, art. 9.

mers eclesiòlegs, com Jaume de Viterbo ²¹ i Joan de Torquemada ²².

Aquest equilibri es trenca en el temps de les polèmiques entre la Reforma i la Contrareforma ²³. Els autors de la Contrareforma, en la primera part del segle XVI, estan molt interessats a demostrar que l'Església que depèn de Roma és la veritable Església de Crist i desenvolupen amb especial interès les qualitats que ha de tenir, per tal de diferenciar-la de les comunitats dels reformadors i poder provar així que és l'única Església de Crist. En aquest ambient es parla de multitud de propietats, de qualitats, encara que gairebé mai no són agrupades en les quatre notes del Credo Niceno-Constantinopolità (volem fer notar que fins al segle XVIII el grup de les quatre notes no esdevindrà generalitzat). En aquells moments «catolicitat» significa universalitat local, etnogràfica i temporal, contraposada al particularisme restringit de la Reforma. Per a Luter, en canvi, catòlic és allò que sempre, per tots i a tot arreu, ha estat cregut conforme a les Escriptures (sentit d'ortodoxa). En la segona meitat del segle XVI es desenvolupa entre els catòlics el sentit de catolicitat quantitativa.

El segle XVII es caracteritza per la polèmica acadèmica catòlico-protestant. Des de Belarmí ²⁴ a Du Perron ²⁵ i Pierre Nicole ²⁶ s'insisteix en l'aspecte quantitatiu. En aquest període hem d'exceptuar, potser, Suárez ²⁷. Entre els reformats i anglicans, en canvi, s'insisteix en allò qualitatiu, o sigui en la identitat de doctrina a través dels temps.

Durant els segles XVIII i XIX fins el Vaticà I, els manuals i tractats continuen insistint en l'element quantitatiu, ara d'una forma

²¹ Cf. *De Regimine christiano*, pars I, c. 4 (Ed. Arquillière, pp. 122 ss.).

²² Cf. *Summa de Ecclesia*, Venecia, 1561.

²³ Cf. els magnífics treballs de G. THÈLIS, *La notion de catholicité de l'Église à l'époque moderne*, a «Eph. théol. Lov.», 13 (1936) 5-73, i *Les notes de l'Église dans l'apologétique depuis la Réforme* (Gembloux, 1937).

²⁴ Cf. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, 3 vols. (Ingolstadt, 1586-1593). Cf. J. DE LA SÉRVIERE, S. J., *La Théologie de Bellarmin* (París, 1928).

²⁵ Cf. *Réplique à la réponse du sérénissime Roi de la Grande Bretagne*, 1920. Cf. A. FERRET, *Le Cardinal Du Perron, orateur, controversiste et écrivain* (París, 1879), especialment pp. 264-288.

²⁶ Cf. *Préjugés légitimes contre les Calvinistes* (1671); *Les prétendus Réformés convaincus de schisme* (1684); *Le Traité de l'unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu* (1687).

²⁷ Cf. *Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (1613); *De Ecclesia*, a *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Caritate* (Lyon, 1921).

més insistent i sistemàtica i fent servir ja l'esquema de les quatre notes. Els dogmàtics parlen de la catolicitat de lloc, persones, temps i doctrina. Els apologistes insisteixen especialment en l'aspecte local de la universalitat; en proposar les tesis aquests autors parteixen de la identitat de doctrina, però quasi tota l'argumentació va dirigida a provar la universalitat local.

Un resultat curiós de tota aquesta polèmica és que el terme «catòlic», que de bon començament indicà una de les qualitats de l'Església de Crist, ha passat a indicar sociològicament el nom propi de l'Església en obediència al Papa: «l'Església Catòlica». A mida que s'ha anat enfortint aquesta concepció, les Esglésies Reformades s'han anat sensibilitzant contra el «terme» catòlic; de tal manera que a alguns països es tradueix catòlic per universal²⁸. El mateix Consell Mundial de les Esglésies, en la seva primera assemblea d'Amsterdam del 1948, no superà encara aquesta concepció, donat que va distingir entre esglésies de tipus catòlic, que insisteixen en la continuïtat visible de l'Església i en l'episcopat històric (Església Ortodoxa, Catòlica Romana i Anglicana, que s'anomena a sí mateixa «catòlica»), i per altra banda parla de les de tipus protestant, que insisteixen en la justificació per la sola fe²⁹.

Durant el segle xx, diverses causes han motivat un replantejament del concepte de catolicitat. Examinem-les.

2) CANVIS ECLESIOLÒGICS QUE ENS PORTEN A CONCEBRE UNA NOVA I, ALHORA, TRADICIONAL NOCIÓ DE CATOLICITAT

a) *Superació de l'apologetica i entrada en una mentalitat ecumènica*

Els estudis històrico-dogmàtics de Poulpiquet³⁰ i Thils han demostrat que la intel·lecció de la catolicitat ha variat segons els interessos del moment, depenent molt especialment de l'atac a altres confessions cristianes. A partir de principis d'aquest segle s'ha ini-

²⁸ Per exemple, el títol de l'avantprojecte del document de la primera Secció d'Upsala fou traduït per la revista italiana Valdese «Nuovi Tempi» (n.º 11, 17 de març 1968) per «L'Esperit Sant i l'Església universal».

²⁹ Cf. *La première Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises*. Amsterdam, 22 août - 4 septembre 1948. *Rapport officiel* (Neuchâtel-Paris, 1948), p. 66.

³⁰ A. DE POULPIQUET, *Essai sur la notion de catholicité*, a «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 3 (1909) 17-36; *L'Église catholique* (Paris, 1923), pp. 179-186 i 261-304.

ciat un moviment que tendeix a revalorar l'aspecte qualitatiu de la catolicitat. Ja no es tracta de defensar-se contra els altres, sinó de trobar una noció de catolicitat fortament arrelada a la Bíblia i que pugui arribar a ser comuna a tots els cristians. En aquesta línia se situa l'obra del pare Congar *Cristians desunits*, publicada el 1937³¹.

El mateix Consell Mundial ha superat completament el plantejament de l'assemblea d'Amsterdam. El document de la primera secció d'Upsala, que porta el títol «L'Esperit Sant i la Catolicitat de l'Església», ha intentat redescobrir la noció fonamental de la catolicitat sota un punt de vista nou, almenys en part. S'insisteix aquí també en l'aspecte qualitatiu³².

En què es funda aquesta nova visió?

b) *La noció de «pleroma»*

Per entendre la noció de catolicitat s'ha de relacionar directament amb el concepte de «pleroma» en el Nou Testament³³.

La paraula «plenitud» o «pleroma» apareix en sant Pau bastantes vegades, referida a Crist o a l'Església (Col 1, 19 i 2, 8-10; Ef 1, 9-10; 1, 22-23; 3, 14-19; 4, 11-13). El sentit de «pleroma» està estretament unit al de «Cos de Crist» i al de «cap». En molts aspectes els passatges de Pau presenten dificultats exegetiques i són diversament interpretats³⁴. Malgrat tot, és possible dir, amb tota seguretat, que la catolicitat es funda en la plenitud de gràcia de Crist. «Pleroma» és l'objectiu del pla de la saviesa de Déu («misteri de la seva voluntat», «benèvol disseny» a Ef 1, 9; «pla preestablert», a Ef 1, 11; «misteri», a Ef 3, 3 i 4, 9). Segons aquest pla, Crist ha estat constituït per Déu com a principi d'una nova existència de

³¹ Estella, 1967, pp. 149-186.

³² Cf. *Rapport d'Upsal 1968*, Conseil Oecuménique des Églises (Ginebra, 1969), pp. 3-19. Cf. el comentari *What unity implies*, W. C. C. (Ginebra, 1969).

³³ Cf. A. FEUILLET, art. *Plérôme*, a *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fascicle 42, col. 18-40; J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul* (Lovaina-París, 1949); P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, a «Revue biblique» 63 (1956) 5-44; A. FEUILLET, *L'Église plérôme du Christ d'après Éphés. I*, 23, a «Nouv. Rev. théol.» 78 (1956) 449-472, 593-610; J. L. WITTE, *Die Katholizität der Kirche. Eine neue Interpretation nach alter Tradition*, a «Gregorianum» 42 (1961) 193-241.

³⁴ Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas de la cautividad* (Roma-Madrid, 1956); H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini* (Brescia, 1965); P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (París, 1966), pp. 55-86; M. ZÉRWICK, *Carta a los Efesios* (Barcelona-Madrid, 1967).

totes les coses. Déu vol donar al món, per Crist, un ésser-segons-Déu, fent habitar en Ell com en el seu vèrtex, principi i resum, la totalitat. Per això els homes, i amb ells totes les coses, poden ser associats a aquesta plenitud, que es troba primer en Crist, cap de totes les coses, i es comunica de Ell a nosaltres (Col 2, 10). En Ell hi ha una plenitud a partir de la qual es pot salvar, curar, transfigurar i conduir a Déu. A través seu, Crist es converteix per a nosaltres i per al món en principi de participació a la totalitat, és a dir: a un nou ésser-segons-Déu, que és un ésser filial, una totalitat salvadora.

En aquesta línia, l'Església es converteix, després de Crist i des de Crist, en «pleroma» (Ef 1, 23); ella es converteix, després de Crist mateix, en el cos de la Totalitat, és a dir, d'una existència segons Déu, possible per a totes les coses (Col 2, 9). Ho és per a totes les coses, que des de Déu per Crist i des de Crist per l'Església, poden arribar a ser totalitat habitada per la presència de Déu, és a dir, tornar a ser segons Déu filialment.

El pare Congar expressa molt bé aquest aspecte quan diu:

Veritablement, la totalitat de la vida està restaurada en Crist: la realitat d'aquesta restauració, efectuada en l'espai i en el temps, no és altra cosa que l'Església, restauració en la que aquesta ens apareix des del principi *catòlica*, és a dir, abraçant la universalitat de l'ésser i dels éssers en la unitat: catòlics amb una totalitat que Crist posseeix des d'un principi, en qui resideix la *plenitud* de les energies divines, capaces de reconciliar, purificar, unir i transfigurar el món³⁵.

Aquesta totalitat rebuda per l'Església és el contingut nuclear fonamental de la Catolicitat de l'Església i és posseïda per ella ja des del moment de Pentecostès. Ara, donat que aquesta Totalitat està destinada per naturalesa a tots els homes, no s'haurà de dissociar mai «Catolicitat» de «destinació a la universalitat», a tots els homes, encara que la realització d'aquesta no sigui més que el desplegament d'aquella. La catolicitat «facti», per tant, no és l'element, nuclear de la catolicitat, ni quelcom absolutament necessari.

Amb el que hem dit més amunt s'ha aconseguit compaginar els elements qualitatiu i quantitatiu de la catolicitat. El Concili Vaticà II s'inclina clarament cap aquesta concepció total, especial-

³⁵ *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona, 1959), p. 26.

ment en la «Constitució dogmàtica sobre l'Església»³⁶ i el Decret sobre Ecumenisme³⁷. Per la seva banda, el document de la primera Secció d'Upsala diu molt explícitament que:

la Catolicitat... és la qualitat per la qual l'Església expressa la plenitud, la integritat, la totalitat de la vida en Crist (aspecte qualitatiu) ... La intenció de Crist és conduir tots els homes de tots els temps, de totes les races, de tots els llocs i de totes condicions a una unitat orgànica i vivent en Crist, per l'Esperit Sant i sota la paternitat universal de Déu (destinació a allò que és quantitatiu)³⁸.

També el document fet públic, fa poc, pel grup d'estudi sobre «Catolicitat i Apostolicitat» nomenat pel grup mixte entre Església Catòlica romana i Consell Mundial s'expressa en la mateixa línia³⁹.

c) *Catolicitat dinàmica*

Aquest «pleroma» de vida, posseït en plenitud per Crist i comunicat a l'Església, és alhora un do de Déu i una recerca constant. No és quelcom fixista o estàtic, sinó dinàmic. No és quelcom posseït una vegada per sempre, sinó que és contínuament traït i contínuament recercat. Ningú, ni cap confessió cristiana no pot afirmar que és completament «catòlic», perquè ningú, cap confessió no pot afirmar que ha estat completament fidel al do de Déu. Moltes raons ens inclinen a fer aquestes afirmacions:

— *La Pneumatologia*: el descobriment de la teologia de l'Església Ortodoxa, ens ensenya que una eclesiologia unilateralment cristològica, és a dir, que s'anomena cristològica però que no entén el Cos de Crist com a lloc de l'Esperit, pot portar a una excessiva insistència en els aspectes estructurals de l'Església⁴⁰. Una recta Pneumatologia ens farà insistir convenientment en l'estructura ca-

³⁶ Nn. 8, 13, 23 i 26.

³⁷ Nn. 4 i 17.

³⁸ *Rapport d'Upsal 1968*, nn. 7 i 6, p. 10.

³⁹ *Catholicité et Apostolicité*, a «*Irénikon*» 43 (1970) 163-200.

⁴⁰ Cf. G. V. FLOROVSKI, *Sobornost: The Catholicity of the Church*, a *The Church of God. An Anglo-russian Symposium* (Londres, 1934), pp. 51-74; N. NISSIOTIS, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität*, a «*Theologische Zeitschrift*» 17 (1961) 259-280; Id., *Christologie pneumatologique comme présupposé de l'ecclésiologie*, a *Oecumenica. Annales de Recherche oecuménique* (publicat pel «Centre d'Études Oecuméniques de Strasbourg» i dedicat al prof. K. E. Skydsgaard) (París-Neuchâtel, 1967); *Le Saint-Esprit* (Ginebra, 1963).

rismàtica de l'Església ⁴¹, en l'esdeveniment, en la dinamicitat..., que no poden mesurar-se i que s'han d'adquirir sempre de nou. Per això el do de Déu, el pleroma comunicat per Déu a la seva Església, s'estarà redescobrint en cada moment i per cada cristià.

— El Vaticà II reconeix multitud d'elements eclesials en les altres Esglésies. Afirmar la seva realitat eclesial ⁴². Avui ningú no pot posar en dubte que hi ha aspectes cristians millor viscuts en altres Esglésies cristianes que en la catòlica romana, per exemple: la Pneumatologia i l'Església com a comunió entre els ortodoxos, el sacerdoti de tots els cristians i l'Església local entre els evangèlics. Tot això no vol pas negar, tal com indica el Decret sobre Ecumenisme ⁴³, que l'Església catòlica romana tingui els elements institucionals de l'Església de Crist.

— Encara que no hem d'oblidar l'element jeràrquic, és evident avui dia que la nostra eclesiologia té una base més ampla que la seva estructura jeràrquica. Àdhuc en els elements jeràrquics hem après a distingir entre el dogmàtic i l'històric. Tot això ens allunya d'una noció de catolicitat fixista, estàtica i ja donada una vegada per sempre.

— El principi ecumènic de la unitat per convergència de totes les confessions i no per absorció, està basat en una eclesiologia de

⁴¹ Cf. entre altres obres: M. LAUTERBURG, *Der Begriff des charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie* (Gütersloh, 1889); F. GRAU, *Der neotestamentliche Begriff charisma. Seine Geschichte und seine Theologie* (Tübingen, 1946); H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (Tübingen, 1953); I. GOMÀ, *El Espíritu Santo y sus «carismas» en la Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, 1954); J. M.^a BOVER, *Los carismas espirituales en San Pablo*, a «Estudios bíblicos» 9 (1950) 295-328; E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament, a Exegetische Versuche und Besinnungen, I* (Göttinga, 1960), pp. 109-134; O. PERELS, *Charisma im N.T.*, a *Fuldaer Hefte*, 15 (Berlín, 1964), 39-45; H. SCHÜRMAN, *Los dones espirituales de la gracia*, a *La Iglesia del Vaticano II*, pp. 579-602; H. KÜNG, *La Iglesia*, pp. 216-245, i en el seu article *La estructura carismática de la Iglesia*, a «Concilium», n.º 4, 1 (1965) 44-65; K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* (Barcelona, 1968), especialment a pp. 46-92; G. HASENHÜTTL, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg, 1969). El mateix Concili Vaticà II tingué en compte l'estructura carismàtica de l'Església, sobretot arrel d'una interessant intervenció del cardenal Suenens (pot trobar-se a *Discursos conciliares*, editat per Y. CONGAR, H. KÜNG i D. O'HANLON (Madrid, 1964), pp. 24-28): *Lumen Gentium*, nn. 7 c i 12 b; *Apostolicam actuositatem*, nn. 3 d i 30 f. El Consell Mundial ha parlat moltes vegades sobre els carismes: cf. *A Documentary History of the Faith and Order Movement*, Lausanne, nn. 41, 44 i 45; Edinbourgh, nn. 29, 46 i 57; Amsterdam, n.º 16; Lund, n.º 16; Evanston, n.º 6.

⁴² Cf. el Decret sobre Ecumenisme, nn. 3 i 13-23.

⁴³ N.º 3.

comunió que exigeix la conversió de totes les Esglésies a Crist i ens allunya d'un suposat catòlico-centrisme costi el que costi.

Totes aquestes raons, doncs, ens inclinen a acceptar un sentit més dinàmic de la catolicitat, ens fan fugir d'un exclusivisme confessional que portés a una apologètica barata i ens fan posar l'accent en la reforma contínua de totes les Esglésies al do de Déu.

Què és, doncs, catolicitat? És la totalitat de vida que l'Església rep de Déu, per Crist, en l'Esperit, destinada a tots els homes de tot temps, raça o condició. És alhora un do de Déu i una recerca constant. És la unitat considerada en el seu aspecte dinàmic de destinació a tota la humanitat.

3) CONSEQÜÈNCIES ECUMÈNIQUES D'AQUEST NOU CONTINGUT DE LA NOCIÓ DE CATOLICITAT

a) Unitat i diversitat

La unitat i unitat de l'Església és un element intern de la catolicitat. Però en afirmar la seva destinació dinàmica a tots els homes i insistir en el seu aspecte de recerca, ens il·lumina per tal de fugir de la uniformitat. Hem de distingir diversos tipus de diversitat:

- Diversitat segons les cultures i races, a les que està destinada l'Església.
- Diversitat segons la varietat de dons carismàtics.
- Diversitat segons la varietat de formes eclesials en el Nou Testament, donat que si bé no s'hi troben eclesiologies contradictòries sí que conté diferents imatges d'organització eclesial, per exemple: a Pau mateix, l'eclesiologia que apareix a Romans i Corintis no coincideix amb la de les cartes Pastorals ⁴⁴.

b) Continuitat i renovació

La unitat en el temps és la continuïtat i aquesta es pot definir, respecte de l'Església, com a Apostolicitat, en tant que aquesta es

⁴⁴ Cf. les diverses posicions a A. STOCK, *Einheit des Neuen Testaments* (Zurich-Einsiedeln-Colonia, 1969); H. KÜNG, *La Iglesia* (Barcelona, 1968), pp. 30-31, i *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen, 1970). Interessants afirmacions a E. LANNÉ,

comprèn com a identitat de missió entre l'Església present i la dels apòstols ⁴⁵. Ara, l'Apostolicitat, la fidelitat a la tradició apostòlica, s'han de compensar amb una constant renovació, per tal de distingir «Tradició» de «tradicions» i no caure en un anquilosament total. Una noció dinàmica de la catolicitat ha d'ajudar a la renovació.

c) *Església local i universal*

Una catolicitat entesa qualitativament, però amb una exigència d'universalitat diversificada, no pot deixar d'influir en accentuar amb una força molt més gran el valor de l'Església local, de les Esglésies locals.

d) *Unitat de l'Església i unitat de la humanitat*

Una concepció fonamentalment qualitativa i dinàmica de la catolicitat i destinada a tota la humanitat ens descobreix que la unitat de l'Església no és una qüestió merament interna seva, és a dir, no és un problema exclusivament de fe i institucions eclesials. La unitat intraeclesial no es pot desentendre de la humanitat en conjunt, en tant que aquesta cerca la seva veritable unitat edificant-la en la justícia, l'amor i la pau. A partir de la nostra concepció de la catolicitat és possible fonamentar l'acció de l'Església en el món i la seva aportació pròpia. D'això se'n dedueix que l'ecumenisme no pot ser solament un fet intern eclesial de tipus egoïsta, sinó que s'ha d'insistir en el servei al món i als seus problemes com a exigència de la seva catolicitat i de la seva recerca de la unitat ⁴⁶.

e) *Notes o propietats?*

De tot el que hem dit anteriorment se'n dedueix el que avui dia és millor parlar de propietats de l'Església i abandonar completament la terminologia de notes amb tot el seu contingut apologètic-defensiu que comporta.

Pluralisme et Unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale, a «Istina» 14 (1969) 171-190.

⁴⁵ Cf. diversos articles a «Istina» 14 (1969, n.º 1); es tracta de diverses ponències a una reunió de la Comissió «Catolicitat i Apostolicitat» nomenada pel grup mixte Església Catòlica i Consell Mundial de les Esglésies. L'informe final de la comissió fou publicat a «Irenikon» 43 (1970) 163-200.

⁴⁶ Sobre el tema d'aquest apartat cf. estudi de «Fe i Ordre» sobre *Unité de l'Église - Unité de l'Humanité*, a «IDOC international», n.º 15 (1970) 16-37; A.-J. VAN DER BENT, *L'Unité de l'Église et l'unité de l'humanité*, a «IDOC international» 28 (1970) 68-81; *L'Oecuménisme séculier* (document preparatori, elaborat pel «Centre d'estudis ecumènics» de Strasburg per a l'Assemblea plenària de la Federació

Per acabar direm que falta molt encara perquè els manuals de Teologia i els llibres d'estudi de religió prenguin seriosament aquesta visió⁴⁷. El canvi de punt de vista és gran, però cal que s'introdueixi en tots els camps.

ANTONI MATABOSCH

luterana mundial de Porto Alegre, 1970), a «IDOC internacional» 20 (1970) 32-48. La recent reunió de «Fe i Ordre» celebrada a Lovaina (agost 1971) es planteja tota aquesta problemàtica: cf. *Faith and Order. Louvain 1971. Study reports and Documents* (Faith and Order Paper No 59), World Council of Churches, Ginebra, 1971, i *Conférence mondiale de Foi et Constitution. Louvain, 2-12 août 1971*, a «Istina» 16 (1971) 259-432.

⁴⁷ El fet de que en molts ambients encara no ha sigut presa en consideració aquesta visió es demostra, per exemple, en el fet de que fa molt poc a França s'ha intentat traduir el Credo posant «universal» en lloc de «catòlica». No és d'estranyar la reacció del P. Congar.

BIBLIOGRAFÍA

PETER L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la Religión*. Barcelona, Editorial Kayrós, 1971, 278 págs.

Peter L. Berge es profesor de sociología en la *New School for Social Research* de Nueva York. Formado en la fenomenología y en el método dialéctico, sus análisis y teorizaciones se acercan mucho más que los de la mayoría de sociólogos americanos a los de sus colegas europeos y en particular a los más influidos por Hegel, Marx y Weter, de quienes es profundamente deudor. El presente libro intenta elaborar una teoría de la religión dentro del marco de la sociología (1.^a parte, pp. 13-150) y analizar también sociológicamente el fenómeno de la secularización (2.^a parte, pp. 151-240) o, si se prefiere, verificar la aplicabilidad de los conceptos teóricos expuestos en la primera parte para la comprensión de la situación religiosa contemporánea (cf. p. 152). En un primer apéndice (pp. 241-246) justifica el empleo de una definición substantiva y no solamente funcional de la religión, en su trabajo, en contraposición con otros autores, y en particular con T. Luctmann, a quien le unen los mismos presupuestos antropológicos y muchas afirmaciones básicas, expuestas en las varias obras realizadas en común. Finalmente, en un segundo apéndice (pp. 247-258), extrae las consecuencias mayores que de su propia perspectiva se siguen para el trabajo propiamente teológico. Significan, en general, un endurecimiento en relación a las posiciones que había defendido en su obra anterior *The Precarious Vision* (Garden City, N. Y., Doubledou, 1961), en la que se admitía, p. e., la distinción entre «religión» y «fe» de modo que la segunda quedaba inmune a los embates y cuestiones provenientes de la sociología.

El autor nos previene repetidas veces de que su «ateísmo metodológico» no puede ni debe ser interpretado como un «ateísmo a secas», sino como exigencia del propio método de la ciencia social. Ésta, por su propia naturaleza, no puede definirse acerca del *status* ontológico último de la religión ni de la realidad. Por esto podría ser muy bien que lo que desde el punto de vista del sociólogo debe interpretarse como proyección humana fuese, finalmente, una expresión de un fundamento anterior y básico. Al teólogo, cree Berger — y por nuestra parte añadiríamos al filósofo — le compete la tarea de demostrar si esto es así o no. Quien lo consiga enderezaría la obra de Feuerbach sin por ello poder renunciar a sus conquistas (cf. pp. 248 ss.).

La teoría de la religión de Berger es sencilla. La sociedad humana

es una empresa de construcción de un mundo y se realiza dialécticamente, gracias a la exteriorización (por el trabajo colectivo y el lenguaje), la objetivación de los productos culturales y la interiorización subsiguiente por los que el individuo se hace persona en el interior del grupo social. En la sociedad el hombre consigue superar la «anómia» o caos de la experiencia y de la vida y defenderse de la angustia. Pero el «nomos», el orden construido, es siempre precario como manifiestan, sobre todo, las «situaciones límite» (el texto traduce erróneamente las Grenzsituationen de Jaspers (cf. p. 43, n.º 1) por «situaciones marginales» individuales y colectivas. La sociedad se defiende y defiende con ello al hombre de su angustia más radical proyectando al cosmos el mundo humano construido y convirtiéndolo en «natural». Esta cosmización — que de por sí no tiene por qué ser religiosa — históricamente se nos manifiesta en todas partes y desde el principio y hasta muy recientemente como sagrada. La religión es, pues, «la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido» (p. 46) y gracias al cual la totalidad se convierte en significativa y perdurable. La Religión ha sido el instrumento históricamente más extendido y eficaz de «legitimación» (cf. pp. 56 ss y passim), entendiendo por legitimación el conocimiento objetivado — en general prerreflexivo —, aunque puede y de hecho tenga que tematizarse, que sirve para justificar y explicar el orden social. Estructuras, instituciones y roles reciben su estatuto y aun las situaciones-límite encuentran su justificación en el seno del universo religioso. Diversas estas legitimaciones según las religiones — el autor llama al esfuerzo por legitimar el nomos social propio, *teodicea* (c. 3) —, pueden situarse en una línea que va de las más irracionales, propias de las «religiones primitivas» y del «misticismo» hasta la máxima racionalidad correspondiente al budismo primitivo, que desarrolló al extremo las virtualidades del esquema hindú del *karmar-jan.Sara*. En los puntos intermedios de este continuo han de colocarse los milenarismos y mesianismos terrenos, los que prometen una vida futura mejor, los dualismos y el monoteísmo bíblico. En todos ellos, empero, la seguridad y el sentido que otorgan se consiguen al alto precio de mantener y desarrollar la actitud masoquista — de buena o mala fe — y de la alienación. El hombre no reconoce su papel de constructor del mundo y se entrega «a un fundamento totalmente irracional», al otro que sí mismo. Con todo, en la religión en general, y de modo particular en la religión bíblica, puede la misma religión ser un factor de desalienación por el hecho de relativizar lo empírico y factual en relación a la trascendencia. Los ascetas y monjes la realizan interiormente, otros pueden llegar a la desalienación social, justificada religiosamente, por una acción social y política. En la segunda parte, siguiendo a Weber, como lo hace en la primera al examinar los diversos tipos de religión, muestra la profunda desacralización o secularización incluida en la religión veterotestamentaria, debido a la trascendencia radical de Dios, a su acción histórica en el mundo en diálogo con el hombre individual y a la

racionalización de la moral. Sacerdotes y profetas desde distintos ángulos laboraron por una misma causa. Este proceso lo detuvo en gran parte el cristianismo triunfante — sus raíces teológicas son los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad — hasta la ruptura protestante, que aceleró el proceso. La secularización que latía como posibilidad — y a pesar de sus actores — fue pasando de ser un islote a invadir capas cada vez más extensas de la población.

Pero la tesis fundamental de la segunda parte no es histórica, sino sociológica. Para el autor el factor determinante de la secularización actual ha de buscarse en la expansión económica capitalista primero e industrial ahora con los nuevos módulos de racionalidad que exigen y que vuelven caduca la plausibilidad de las legitimaciones religiosas. La secularización, prescindiendo de cualquier opción valorativa, no es más que «el proceso por el que algunos sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen del dominio de las instituciones y símbolos religiosos» (p. 154). A la secularización de las estructuras y contenidos le corresponde paralelamente una localización cada vez más superficial de la religión en la conciencia de los individuos hasta convertirse en una opinión privada cuya única fuerza real perdura únicamente en el ámbito de la familia. Inútil ya en el campo de lo económico y científico o convertida prácticamente en retórica a nivel de lo político, la religión se ha contraído a este reducto y, todo lo más, tiene fuerza suficiente para crear pequeños submundos cada vez menos relevantes.

Esta situación, por su propia dinámica, termina evidentemente con el monopolio confesional y lleva — lo mismo que en toda economía de mercado — a la centralización, a los oligopolios (los problemas que el teólogo encuentra bajo el epígrafe «ecumenismo») y al mismo tiempo que a una relativización de los contenidos y diferencias entre religiones a un retorno a las fuentes para «caracterizar marginalmente el producto». En este contexto, las antiguas categorías religiosas de sacerdote, profeta, santo, etc., ceden la primacía — por exigencia también de la racionalidad de nuestro mundo — al burócrata. Bajo esta perspectiva, el autor analiza rápidamente también la historia del protestantismo en nuestro siglo tomado como modelo del devenir religioso general. Su dinámica le lleva hacia un neoliberalismo en el que ya se encuentra de hecho, una vez vencida la resistencia de la teología neoortodoxa de cuño barthiano. La teoría del símbolo — de origen kantiano — sirve a los teólogos para hacer las transposiciones necesarias de la objetividad de la tradición cristiana hasta considerarla como expresión de meros fenómenos existenciales subjetivos. Esto es lo que ocurre de hecho ya incluso con la resurrección de Cristo. En el segundo apéndice explicita y matiza más este pensamiento al afirmar que el porvenir de la teología pertenecerá a aquella que sepa prolongar «el espíritu del clásico liberalismo protestante» entendido «principalmente (como) un espíritu de coraje intelectual, igualmente alejado del atrincheramiento cognoscitivo de la ortodoxia y de la timidez cognoscitiva de lo que pasa hoy por

neoliberalismo» (p. 257). Este último — la llamada «teología radical» —, en efecto, carece de la valentía de saber vivir como «una minoría cognoscitiva» afrontando paso a paso las tradicionales aserciones en términos de sus propios criterios cognoscitivos (cf. p. 257), sin permitirse escapatorias verbales como la distinción «Historisch» y «Geschichtich» o entre «religión» y «fe» de modo que a esta última no le afectará en absoluto el relativismo que la empresa de la racionalidad moderna introduce en toda afirmación supraempírica.

Valorar el ensayo de P. L. Berger no es fácil. No vamos a entretenernos en mostrar las simplificaciones e imprecisiones del texto al abordar el sagrado originario o núcleo religioso significativo de las religiones concretas, ni en detallar las razones por las que creemos que el modelo económico nos parece claramente insuficiente para explicar globalmente — legitimar — el fenómeno de la secularización. Ambos puntos los concedería sin duda el autor (cf. pp. 120, 151 ss.). Por otra parte, su estudio nos parece altamente instructivo e inteligible para quienes, sin ser sociólogos, nos interesamos por lo religioso como fenómeno social. Pero, por su mismo carácter introductorio, nos parece que las categorías de masoquismo» y de «alienación» merecían un tratamiento más preciso para evitar la impresión, seguramente no querida por el autor, de que se trata de términos valorativos y omniabarcantes. Situar en una misma línea homogénea el sadomasoquismo humano y la relación del hombre con Dios puede explicar fenómenos adventicios, enfermedades de la conciencia, pero nunca — salvo en el caso de una sociología cerrada en la que ya se «sabe» que Dios no existe — definir la relación del hombre con Dios. En cuanto a la alienación merecería ser notado que, por lo menos en el caso del cristianismo, significa que el hombre es el centro descentrado de los valores y de la humanización, pero nunca que se le quite la responsabilidad real de la construcción del mundo. Más en profundidad, cabría preguntarse si ambos términos son autónomos o más bien dos caras de una misma moneda, examinada según los cánones de la psicología en un caso y de la sociología propiamente dicha en el otro. De hecho, creemos que es así. El problema entonces se simplificaría y radicalizaría al mismo tiempo, en particular en la perspectiva del autor, que no se contenta con una definición funcional de la religión, sino que pretende una descripción de esencia. ¿Es inherente necesariamente a la religión la «cosmización sagrada»? Incluso aceptada ésta — no creemos que históricamente pueda hoy *demostrarse* que es así —, ¿incluye toda sacralización la pérdida de consistencia de la realidad empírica al funcionar o ser símbolo de lo sagrado? No necesariamente. De lo contrario, no podría darse — como Berger reconoce — la desalienación justificada religiosamente. Tanto la sociedad y la cultura en general como la religión son fenómenos demasiado complejos para dejarse apresar por conceptos poco matizados cuando no se trata de apologeticas pro o anti-religiosas.

La dependencia excesiva de R. Otto, muy simplificado, hace que Ber-

ger no se percate de la ambigüedad filosófica en que queda su ensayo cuando se trata de circunscribir y delinear el Absoluto. Hablar de un «fundamento absolutamente irracional» de la religión aparece válido en el contexto de la ciencia empírica, pero nunca en una delimitación más amplia de la racionalidad. La dimensión del «intellectus» de los antiguos, de la «razón práctica» de Kant, del «Espíritu» del idealismo alemán, y tantos otros apelativos, tratan de superar el dualismo del entendimiento científico, no como trampa subjetiva o mala fe, sino para dar nombre a las experiencias reales de omniabarcante que aún casi como en un balbuceo puede el hombre hacer del Infinito, incluido como fundamento en toda experiencia de la realidad. Precisamente por ello es por lo que el hombre es este animal ávido de significación última que descubre Berger en las primeras páginas de su texto y que en el mismo quedan como un interrogante jamás cerrado. El Dios «totalmente Otro» expresa sólo una faceta de la dialéctica dinámica religiosa, cuyo polo es el de la proximidad o immanencia de Dios. Históricamente, por otra parte, puede darse hoy por adquirido — gracias en particular a los trabajos de C. Lévi-Strauss — que la distinción entre «naturaleza» y «cultura» o sociedad es originaria y valdría la pena que los investigadores sociales, tanto creyentes como ateos, no repitiesen ya más los esquemas simplistas en cuanto a la evolución religiosa y en los que ni Marx ni Engels cayeron en su tiempo.

Berger merece sólo elogios cuando deriva la sociología de la antropología, aunque insista correctamente como ésta, a su vez, depende del grupo social. Pero su antropología demasiado simplificada deja en la penumbra el análisis sociológico de esta «compulsión» por el sentido último de la vida y de todo. De haberlo hecho, seguramente habría caído en la cuenta — dígase lo mismo de la «compulsión» o «instinto» social — de que este dato es anterior a toda dialéctica e irreductible a ella. En esta dimensión radical debe buscarse la raíz religiosa del hombre, anterior a sus expresiones concretas. Para el catolicismo, así como para otros muchos contextos de realismo cristiano, significa el «topos», el lugar, que prepara la acogida siempre nueva de la definitiva revelación de Dios.

No queremos, con ello, negar ninguna de las exigencias de la sociología actual y menos que ninguna su ateísmo metodológico. Sólo hemos intentado mostrar que no basta con declarar que la sociología deja abiertas las puertas a otros análisis de distinto nivel si, al mismo tiempo, ella misma no es una sociología abierta en la que no queda enmascarado el vacío de la posible pregunta posterior. En el caso de Berger, creemos sinceramente que su intención de apertura es auténtica y que sólo el verse obligado a trabajar en un dominio no frecuente para la sociología cristiana hace que no siempre encuentre las formulaciones más felices para su deseo.

Por lo que nos concierne, desearíamos terminar con una nota. Cuando una ciencia llega a su mayoría de edad plantea necesariamente pro-

blemas que van más allá de su propio marco de referencia. La teoría sociológica implica siempre unas opciones filosóficas — epistemológicas les llamaría Berger — que desde su propia perspectiva apuntan a todos los problemas básicos del ser-hombre. Con mayor motivo, una teoría sociológica de la religión. Es mérito de la obra que comentamos, tanto el esfuerzo por permanecer lo más posible dentro del propio ámbito conceptual, como el percatarse de que su teorización no puede por naturaleza del propio método pretender la última palabra. Y esto, a pesar de que en algún momento puede parecer otra cosa.

J. M. Vía

GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*. T. I, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Trad. de la 5.^a ed. alemana. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 592 págs. (Col. «Lux mundi», 28).

La teología del Antiguo Testamento de Von Rad es una obra magistral. Está distribuida en dos volúmenes. Celebramos poder presentar la traducción castellana del primero, que analiza las tradiciones históricas de Israel (a las que se refiere la teología de los salmos y de los libros sapienciales, donde resuenan las gestas de Dios en favor de su pueblo); el segundo volumen (todavía no traducido) está consagrado a la teología de las tradiciones proféticas.

La intención de Von Rad es indisociablemente histórica y teológica: traducir, en sus múltiples manifestaciones, en su desarrollo histórico, pero también en su unidad substancial, la fe de Israel. Sobre la base de una crítica exigente, insiste en el movimiento de una tradición que es propiamente una tradición de fe, de una fe que siempre es comprendida y confesada como una respuesta a la intervención histórica de Dios.

El camino de esta fe de Israel, que el autor reconstruye, es complejo. Los exégetas podrán discutir, sin duda, algún punto de esta síntesis imponente (por ejemplo, lo que dice del Éxodo 3 o del origen del nombre divino). Algunos lectores juzgarán la obra difícil o lamentarán que no se preste a una utilización inmediata. Es que el autor se niega a tratar la Biblia como un simple repertorio, medido por nuestras categorías y por nuestras cuestiones. Quiere hacernos descubrir, desde el interior, la riqueza original y variada de la revelación del Antiguo Testamento.

Las posiciones muy matizadas del autor, las perspectivas complejas que deliberadamente ha adoptado, y en las que se interfieren el orden de la historia y el de la fe, podrían provocar ciertas interpretaciones inadmisibles a su pensamiento. Por ejemplo, si la conexión del culto y de la historia en la constitución y en la transmisión de las fórmulas de fe de Israel llevara a pensar que las narraciones históricas han sido engendradas simple y puramente por los ritos. Sólo una lectura rápida

o parcial de la obra podría conducir a estas confusiones contrarias al pensamiento del autor.

Es necesario advertir que no es una obra de iniciación. Supone unos lectores ya familiarizados con el Antiguo Testamento, que podrán hallar en ella profundizaciones muy iluminadoras.

EVANGELISTA VILANOVA

JOSEPH RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 178 págs. (Col. «Verdad e imagen», 22).

Un conjunto de artículos reunidos en torno al «dinamismo histórico de la fe» (según la expresión del subtítulo), constituyen este libro orientador. Con tono un poco técnico, al que ya nos tiene acostumbrados este teólogo laborioso, Ratzinger analiza una serie de cuestiones que estos últimos años han suscitado investigaciones y polémicas: historia y salvación, historia salvadora y escatología, la cuestión de la historicidad de los dogmas, el tema de la historia de los dogmas en el terreno católico, importancia de los padres de la Iglesia en la teología actual y el problema mariológico examinado a partir de algunas publicaciones recientes opuestas por su tendencia minimalista o maximalista (no falta aquí un juicio sobre la posición del P. Aldama, conocido mariólogo español).

En todos los capítulos de este libro, ricos de contenido, elaborados con una madurez y paciencia a la que no estamos muy acostumbrados en nuestros días, creo que el tercero, sobre la historicidad del dogma, merece una atención especial. Son muchos los cristianos que tienen una problemática muy seria sobre esta cuestión, y no siempre los que deberían orientarles tienen la debida preparación para cumplir esta delicada tarea de sana orientación. De una forma clara y precisa, Ratzinger presenta lo que es un dogma que, superando el aspecto jurídico que nuestras mentalidades le conceden, tiene un carácter esencialmente comunitario y litúrgico en conexión con el «símbolo» de la fe: no descuida tampoco el aspecto lingüístico del dogma, tan condicionado por la historia. El dogma no será plenamente comprendido si no es en función de las categorías de comunicación interpersonal, término de una interpretación que supera el excentricismo de la verdad propuesta. Me siento plenamente de acuerdo con las pautas seguidas por Ratzinger, y por ello me parece que vale la pena recomendar este libro que considero una aportación positiva a las intrincadas cuestiones que suscita el dinamismo histórico de la fe.

EVANGELISTA VILANOVA

JOHAN BAPTIST METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972, 168 págs. (Col «Verdad e imagen», 23).

Después de diez años de su aparición en original alemán, nos llega esta obra que representa el inicio del audaz camino teológico seguido por el profesor Metz. El valor de la obra en la evolución intelectual de este teólogo fundamentalista es presentado oportunamente por Reyes Mate en una introducción a la edición castellana. Ponderar, en la perspectiva de estos diez años, la influencia de la obra en el enfoque teológico, sobre todo del ámbito germánico, sería una tarea que pertenece más a la historia contemporánea de la teología que no a la recensión de su contenido.

La obra tiene sus límites. El subtítulo lo indica honradamente: «sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino». Metz quiere mostrar que en la base de la obra de santo Tomás se dan un enfoque de las cuestiones, ciertas orientaciones o categorías fundamentales, según las cuales la realidad es vista a partir del paso de un cosmocentrismo (punto de vista griego) a un antropocentrismo. Según Metz, el ideal y la preocupación ontológica de los griegos son cosmológicos, es decir, que la concepción del ser viene determinada según el tipo de cosas de la naturaleza, que existen fuera de nosotros en el espacio. El ideal y la preocupación ontológicos de santo Tomás son antropocéntricos, es decir, que la concepción del ser que lo abarca todo es la que responde al modo humano de la existencia, la subjetividad.

Interesados como estaban por el hombre, los filósofos griegos del paganismo lo estaban en relación con el mundo e incluso consideraron la teología como un capítulo de la cosmogonía. Encontramos el punto culminante de esta posición en los estoicos, el pensamiento de los cuales llenó los ambientes helenísticos y hasta los cristianos. Los padres apologetas recurrieron a ciertas de sus categorías, por ejemplo, a las del «logos spermatikós». Pero el punto de vista helenista terminó por conducir a ciertos errores: uno se da cuenta de ello con el Verbo demiúrgico de Arrio. Desde entonces, el esfuerzo de los padres de la Iglesia consiste ante todo en hacer salir la teología de la cosmología, no sin mantener entre las dos una continuidad y dependencia, de la cual la noción bíblica de creación era la clave y que expresaron en sus «Hexameron».

Por otra parte, el pensamiento cristiano era profundamente antropológico. Si es verdad la palabra de Abraham Heschel «la Biblia no es una teología para el hombre, es una antropología para Dios», se comprende que el cristianismo históricamente haya realizado una significativa traslación de interés del mundo y del orden cósmico a la persona humana y a su destino. Especialmente, para santo Tomás, según Metz, es claro el paso de la naturaleza a la historia, de la universalidad abstracta al

concreto, de la visión estática interesada por las cosas a la visión temporal interesada por las personas. Los historiadores del pensamiento se pueden preguntar si es legítimo esperar a santo Tomás para hablar de un nuevo ejercicio de la razón metafísica dirigida por una intención antropocéntrica. Muchos estarán tentados de pensar que respecto a Agustín, por ejemplo, Tomás representa un retorno a un modo de pensar más objetivista y más cosmocéntrico. Sea lo que fuere, vale la pena retener la distinción de Metz entre estos contenidos de pensamiento.

EVANGELISTA VILANOVA

P. TILlich, *Le courage d'être*. P. Casterman, 1971, 186 págs. (Col. «Livre de Vie», 109).

Acaba de aparecer la edición de bolsillo de la cuidada y suficientemente precisa versión francesa de F. Chapey del *The courage to be* de P. Tillich, publicado ya en 1967 en edición de mayor formato en la misma editorial. Con ello se acentúa el esfuerzo de la teología francesa de estos últimos años para divulgar el pensamiento de Tillich, el gran postergado de la trilogía de teólogos protestantes postliberales — Barth, Bultmann y el propio Tillich — en los ámbitos del pensamiento latino. (Algo análogo ocurre entre nosotros, gracias en particular a las publicaciones debidas a la colección Nopal de Ediciones Ariel. Nos alegra poder anunciar que en ella saldrá a la luz dentro de pocos meses el primer tomo de la *Teología sistemática*. Recordemos además que hay versión castellana del *The courage to be* en Estela, 1967.) El original inglés procedente de las *Terry lectures* fue publicado por la Universidad de Yale en 1952 y ya al año siguiente la versión alemana *Der Nutz zum sein* ponía al alcance de los estudiosos germanos esta breve e importante obra. Es bien sabido que tanto en Estados Unidos como en Alemania su impacto fue considerable y alimentó no pocas polémicas. Si al cabo de veinte años el texto ha perdido bastante de su actualidad anecdótica, hay en el núcleo de la problemática de Tillich y en muchos de sus desarrollos, planteamientos y respuestas que mantienen toda su vigencia.

Carecemos en castellano — no así en catalán — de las connotaciones semánticas de origen pascaliano que permiten al francés dar sentido ontológico al «Coeur» y consiguientemente al «courage» de modo casi idéntico al «courage» inglés y al «Nut» alemán. En realidad, el tema de Tillich en esta obra equivale a una meditación sobre el ánimo, la fortaleza o el valor de ser siempre que no se confundan estos términos con una efusión sentimental ni tan sólo con su connotación ética verdadera pero parcial. «Courage» se refiere en este libro a un existencial que arraiga en la estructura ontológica del ser. Es el acto de afirmación de sí y del ser. El recuerdo de Platón, para quien «la virtud» fundamental es la fortaleza, se impone, pues, de entrada necesariamente.

La intención del libro es clara. El propio Tillich la explicitó al principio del segundo volumen de su *Teología sistemática* (cf. pról., p. 12) para salir al paso de quienes le acusaron de resucitar un cierto panteísmo místico. El libro es explícitamente «apologético». Pretende mostrar al hombre existencialista, enfrentado en el límite de su fortaleza de existir por la extrema negatividad del absurdo y de la duda generalizada de todo sentido, que aun en el desierto de la significación está presente «el poder del Ser» en el mismo acto de afirmación de sí mismo a pesar del absurdo. En una situación como la presente caen los dioses y los ídolos, pero en el horizonte aparentemente vacío se dibuja «el Dios sobre Dios». Éste, sin anular la situación existencial, la hace posible, la asume y, en definitiva, la salva cuando le corresponde la «fe absoluta». La «fe absoluta», a su vez, contiene y supera en sí misma los elementos místico y antropomórfico de todo encuentro del «courage» con la Trascendencia (c. VI).

Quizá interese más que este resultado el camino seguido por Tillich. La primera mitad del libro (cc. I-III, pp. 15-89) sigue las peripecias históricas y semánticas de la categoría «courage» en una síntesis brillante y esclarecedora (c. I), así como un estudio ontológico de la angustia como revelación de la negatividad del ser, vivida en su triple forma de destino y muerte, de vaciedad y absurdo, y finalmente de culpabilidad y condenación (c. II). El capítulo III distingue y relaciona la angustia patológica y la vitalidad del «courage». Su conclusión, en un lenguaje que no es precisamente de Tillich, sería que a través del «courage» y gracias a él se nos muestra la finitud irrecuperable de nuestra existencia. Si se prefiere se puede decir que «es gracia» (p. 89).

Con estos prenotandos se comprende que los intentos de superar nuestra condición humana en los colectivismos y semicolectivismos políticos o religiosos, aunque cumplan una función indispensable y a veces históricamente plausible, acaben en un fracaso. En realidad, el fracaso consiste en la pérdida de la libertad personal, de la mismidad (c. IV). También el individualismo — la anarquía — comporta su propio demonio. Dejado a sí mismo, y por más que esté justificado como rebelión de todas las alienaciones, el existencialismo lleva a la exasperación de la negatividad y a la contradicción existencial de la afirmación de sí entendida ella misma como negatividad. La existencia niega el peso ontológico que el mismo tiempo afirma con su decisión desesperada (c. V).

Lo más interesante, desde nuestro particular punto de vista, son las síntesis históricas que esmaltan y conducen el primero y los tres últimos capítulos. Su análisis p. e. del estoicismo y del neoestoicismo nos parece — aun dejando aparte su rigor y precisión eruditas quizá y algo discutibles — una auténtica filigrana lo mismo que la descripción del existencialismo como fenómeno cultural complejo. También llama poderosamente la atención su respeto por la dimensión mística de toda relación religiosa auténtica, y, para decirlo todo, su insistencia en concebir el Ser como acto, datos no frecuentes entre los teólogos reforma-

dos aunque sí en Tillich, por más que en él ambos aspectos hayan sido objeto de profundizaciones y matizaciones sucesivas.

Dejamos al teólogo protestante que lamente estos extremos y al teólogo cristiano en general que no comprenda cuál es el papel que Cristo puede jugar en esta obra, en la que seguramente verá el peligro de convertir el hecho cristiano en una mediación más, histórica y caduca, del encuentro religioso primordial, el realmente salvador. Si sitúa esta obra en el contexto de la Teología Sistemática podrá percatarse de que, por lo menos en intención y como expresión de fe, Tillich conserva toda su plenitud y novedad a la Cruz de Cristo.

Nuestras reservas más generales, desde una perspectiva filosófica de índole fenomenológica, las expusimos aquí mismo a propósito de la versión francesa de la *Filosofía de la religión* (cf. n.º 30, oct. 1971, páginas 37-39).

Concretando más en este caso, nos permitiríamos recordar la presencia de un elemento intelectual en el seno del «courage», las célebres «raisons du coeur» de Pascal, que hacen precisamente que la fe absoluta no sea un grito inarticulado, sino un acto razonable aunque arriesgado. Tampoco compartimos la tesis del autor acerca del valor constitutivamente primordial de la angustia como reveladora del Ser. Su origen existencialista y su tratamiento serio pueden ser muy útiles en un texto «apologético». En realidad es una puerta de acceso a la Trascendencia, pero no la única. La alegría, que no debe confundirse con el placer, puede ser y de hecho ha sido y es en muchas religiones — también en el cristianismo cuando la Cruz no se desliga de la Encarnación y de la Resurrección — otra puerta seguramente más primordial, aunque hoy, en la dureza de nuestra situación histórica, más enmascarada. ¿Fue sólo el cielo mediterráneo o su condición burguesa lo que hizo que nuestro mejor filósofo-poeta entonase su «Càntic espiritual»? También para Francisco de Asís la perfecta alegría no estuvo sólo al fin, sino al inicio de su «courage». También ella apunta al «Dios sobre Dios» y requiere una «fe absoluta».

J. M. VÍA

BERNARD ALFRINK, *Amar a la Iglesia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 240 págs.

El cardenal Alfrink ha estat una de les grans figures de la darrera dècada de l'Església, durant el Vaticà II i en els anys del postconcili. Les seves preses de posició han tingut la importància de convertir-se en centres d'atracció de moltes consciències cristianes. L'Editorial Sígueme, posant a l'abast del lector de llengua castellana els seus escrits d'aquesta època, ha fet el doble servei de proporcionar als estudiosos uns textos que poden tenir un innegable valor de document i d'oferir als cristians en general un aclariment per a les seves posicions. Afegim-

hi, encara, el complement de l'estudi preliminar, que Edward Schillebeeckx dedica a la figura de Bernard Johannes Alfrink. Els textos d'aquest es troben agrupats entorns dels següents centres d'interès: la reforma de l'Església, la unitat de l'Església, l'Església en el món, la pau, pasca de l'Església, Missió i Església, l'Església a Holanda: riscos i solucions.

J. P.

Conferencia Episcopal Alemana, *El Ministerio sacerdotal. Estudio bibli-co-dogmático*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 118 pàgs. (Col. Estela, 61).

Un dels punts en els quals s'ha concentrat la problemàtica eclesial del postconcili ha estat el del ministeri en l'Església. Les aportacions de la història dels orígens del cristianisme i els problemes suscitats per la teologia radical dels darrers anys han donat virulència a un tema que la mateixa evolució interna de l'Església ja anava col·locant en primer terme. Els bisbes alemanys han intentat de respondre noblement als problemes, esforçant-se per conjuntar tant les seves exigències de pastors de l'Església com les aportacions científiques de la teologia actual. El resultat ha estat un text notable per la seva matisació, que encara guanya més valor si es compara amb el document del Sínode del 1971 sobre el sacerdoci ministerial. És de doldre que aquest darrer no hagi incorporat, p. e., el realisme amb què parla de l'aspecte cultural-sacerdotal en el ministeri cristià en l'època fundacional cristiana: es poden veure sobre aquest tema en particular les pàgines 39-48.

El document està format per la juxtaposició de dos estudis, bíblic el primer i històrico-dogmàtic l'altre. Sembla que es deuen a la competència dels professors Heinrich Schiler i Joseph Ratzinger, respectivament.

J. P.

E. SCHILLEBEECKX, *L'Església enviada*. Barcelona, Ed. Nova Terra, 1971, 270 pàgs. («Tempteigs teològics», 4).

Aquest recull reuneix una sèrie d'articles publicats per l'autor durant aquest darrers vint anys. A més de l'interès documental d'aquests textos, reveladors de perspectives que es dibuixaven abans del Vaticà II, les idees exposades en l'obra sobre els diferents òrgans i serveis de l'Església oferiran al teòleg professional i al simple fidel preocupat d'aprofundir la seva fe matèria per a una reflexió enriquidora. Es refereixen als canvis d'accent en l'eclesiologia recent (sobretot arran de la relació Església-món), al paper del laic en l'Església (de gran interès), a la vida religiosa i a les mutacions que li esperen (al costat d'excehents observacions apunta solucions ben radicals), als problemes de col·labo-

ració (de sacerdots amb laics, de religiosos amb la jerarquia, i de les relacions dels sacerdots entre ells), i a la contestació i crisi del sacerdot. En aquesta darrera secció, el P. Schillebeeckx adopta una posició que no serà pas admesa per tothom: es tracta de la validesa del ministeri en les comunitats separades, a base de recórrer a la «fides Ecclesiae». És cert que el Vaticà II, en reconèixer les *Esglésies* separades, implícitament ha reconegut una certa validesa dels seus ministeris.

En la línia dels altres volums dels «tempteigs teològics», el judici d'aquesta obra, sense pretensions de síntesi, haurà de ser favorable. Favorable per la riquesa de punts de vista molt concrets i per l'estímul que suposa de cara a una teologia atenta a les realitats històriques que han de ser interpretades a la llum de la fe. Malgrat que els treballs han estat escrits en dates diverses, un comú denominador agrupa totes les orientacions subjacents en favor d'una eclesiologia històrica i realista, de la qual tenim molta necessitat.

EVANGELISTA VILANOVA

HEINRICH FRIES, *Un reto a la fe*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 246 pàgs. (Col. «Verdad e imagen», 2).

D'entrada, aquesta obra es podria qualificar d'un «tractat de la fe per als nostres dies». Aquest títol escau sobretot als tres primers capítols que ens ofereixen els punts essencials d'un clàssic tractat de la fe (la seva naturalesa, la seva justificació, la seva expressió), posat al dia en funció dels interrogants contemporanis. El primer capítol parla de l'«especificitat» de la fe d'una forma que accentua tant el que podríem anomenar el gènere fe, que potser no subratlla prou la seva naturalesa cristològica i trinitària. El segon capítol desenrotlla el pla d'una apològica tradicional amb les seves dues branques, filosòfica (inspirada en Blondel) i històrica (signes del Crist i mediació de l'Església). Els capítols següents podrien agrupar-se sota el títol: qüestions contemporànies entorn a la fe. Són tractats successivament temes tan importants com: la funció crítica de la teologia, la teologia de l'esperança (exposició benivolent i crítica cortès de Bultmann), fe i pensament ideològic, la fe davant del pluralisme, la fe desafiada pel món secularitzat, la fe i l'ateisme. Els problemes són ben plantejats i els termes definits amb precisió (són excel·lents les pàgines sobre nocions tan complexes com, per exemple, ideologia, pluralisme, secularització); davant de cada un d'aquests problemes, el professor Fries, amb equilibri i un do de simplicitat que no és simplificació, busca de determinar l'actitud justa de la fe i del pensament catòlics. Qui vulgui tenir una idea dels diversos problemes presentats avui (o potser ja en un recent ahir) per la teologia i orientar-se davant d'ells trobarà en aquesta obra una preciosa guia.

EVANGELISTA VILANOVA

PAUL TILlich, *Philosophie de la Religion*. Ginebra, Labor et Fides, 1971, VIII+131 págs.

Por fin acaba de aparecer en francés la densa, a veces telegramática y siempre importante *Religionsphilosophie* de Tillich. Además de su interés propio, esta obra de primera madurez — el original data de 1925 — ayuda a comprender las raíces de la problemática de este clásico de la teología protestante de nuestro siglo. En particular, el sentido precioso de lo que llamaría más tarde «fundamento del ser» y la justificación del uso del llamado «método de correlaciones» entre religión y cultura de su gran *Teología sistemática* (1951-1963). La versión francesa de F. Ouellet, conocedor a fondo de la obra de Tillich como atestiguan las acertadas páginas prefacionales, conserva los matices del original a costa de un quizás excesivo «germanismo» de la traducción que obliga a una atención constante.

Acaso sea útil todavía detallar algo el contenido de este pequeño clásico. La introducción (pp. 7-44) justifica la situación de la filosofía de la religión entre las ciencias del espíritu y, después de criticar otros métodos propuestos — en particular el fenomenológico y el pragmatismo —, defiende como método propio de la misma el «metalógico». En realidad, «meta-lógico» es «el método crítico desarrollado de modo intuitivo y dinámico» (p. 37), de modo que llega a superar «eu puro formalismo... (porque) aprehende el contenido vivo en la forma... (y porque) da una norma de modo individual y creativo (íd.). En otras palabras: se trata de un método que pretende recuperar lo individual y lo histórico sin perder el rigor conceptual formal entendido en sentido kantiano. La filosofía de la religión que lograrse este objetivo es evidente que habría superado de un solo golpe las limitaciones de «una religión de la pura razón», los de las «tipologías religiosas» — tarea todavía «científica» para Tillich — e incluso los de la religión del Absoluto de Hegel.

Pero, en definitiva, ¿qué es religión? La primera parte (pp. 45-104) estudia los temas relativos a la esencia de la religión. Originaria y radicalmente la religión no es una función entre las funciones del espíritu, sino «la orientación hacia el Incondicionado» (p. 49) inobjetable y presente en el profundo de cada forma condicionada y de las síntesis de formas objeto de la cultura. En otra terminología, la religión concierne a la orientación del espíritu al abismo trascendente en el seno mismo de la inmanencia e inagitable por ésta. Por ello, toda cultura, toda obra humana, lo sepa o no, es radicalmente religiosa. El hombre es para Tillich constitutivamente religioso.

Además del análisis de la fe e increencia (ésta evidentemente «sólo puede serlo por su intención» y no por la realidad del acto [pág. 73]) y de las relaciones entre sagrado y profano en el seno mismo de lo religioso, interesa recordar, entre otros elementos esenciales, la importan-

cia asignada por Tillich a la dialéctica que se establece en el interior de lo sagrado entre lo divino y lo demoníaco (pp. 83 y ss.). Este último «posee todas las formas de expresión de lo sagrado, pero las posee bajo el signo de la oposición contra la forma incondicionada y con la intención de destruirla» (pág. 84). Lo demoníaco, evidentemente, tampoco puede ser objetivado aunque en la heteronomía de la conciencia haya llegado a veces a cosificarse como un anti-Dios de manera paralela a como se ha cosificado el Incondicionado. El símbolo ha caído a nivel de ídolo.

Para Tillich, «la oposición entre lo divino y lo demoníaco da origen a las tendencias religiosas fundamentales y con ellas a la construcción histórico-cultural de la historia de la religión» (p. 87). La «actitud sacramental» (propia de las religiones de la naturaleza que Tillich prefiere llamar «religión de la indiferencia») y en un límite la «mística» otorgan a algunos objetos (o a ninguno, pero manteniéndolos todos) la capacidad de ser portadores de lo sagrado. La «actitud teocrática» (característica de la «religión de la ley») acentúa al máximo la lucha antidemoníaca y su ideal sería suprimir toda sacramentalidad en beneficio de la obediencia pura. En ambas se conservan con todo elementos de su contraria y sólo la «actitud de síntesis» o de la «religión de la gracia y de la paradoja» los integra conservando lo mejor de ellos y dándonos finalmente el concepto normativo de una religión concreta. Ya se comprende que esta religión es la cristiana con el símbolo único del único Mediador, entendido según el que Tillich llamará en posteriores obras el «principio protestante» de la justificación por la sola fe. Esta religión o teonomía conserva la autonomía de la conciencia y el valor del símbolo.

La segunda parte es muy breve (pp. 105-130). En ella se pasa revista de modo somero a las principales «categorías especiales», tanto teóricas como prácticas de la religión. Mito y revelación son las de la esfera teórica; el culto y la comunidad cultural, las de la esfera práctica. Es una parte mucho menos elaborada y en la que la obra aporta menos novedades. Insistamos con todo en el realismo de culto según Tillich contra los defensores de un puro contenido representativo. Por ello se debería corregir la traducción de la página 125, donde se lee «agir vicaire» para restituirle su sentido fuerte de «agir représentatif». El culto puede perderse en lo puramente estético — «representativo» («darstellendes») — y Tillich quiere prevenirnos de un error posible.

Quizá se haya olvidado en demasía el «carácter responsable» del pensamiento de Tillich. La *Religionsphilosophie*, para quien la lee con atención, es un alegato robusto que apunta tanto a la superación de la «Teología liberal», que tendía a reducir a Cristo al Jesús histórico y la salvación a la moral, cuanto a los esfuerzos de Weber o de Troetschl. La obra de Weber le parece finalmente sólo científica, con lo que define su preocupación básica como metafísica en el sentido postcrítico de la

palabra. La presencia de Troetschl — que es patente en esta obra por lo menos como excitante del pensamiento — se nota en su interés por superar al mismo tiempo el historicismo y el idealismo, pero manteniéndose en el marco señalado por su antecesor que no quiso romper nunca el vínculo originario entre religión y la cultura.

Es muy fácil que el teólogo cristiano achaque con justicia a Tillich que no aparezca en esta obra con suficiente claridad la radical novedad cristiana. El filósofo, en cambio, más bien tiene la sensación de que Tillich ha escogido, en principio, el único camino viable si se quiere abordar en serio el tema de la originalidad del cristianismo y el de sus relaciones con el mundo cultural. Sus preguntas se dirigirán más bien — dejando problemas epistemológicos importantes, pero más marginales — hacia las ambigüedades — por salto de nivel — en el concepto de símbolo y, sobre todo, a dos puntos clave: ¿Es posible una filosofía de la religión que no sea, como al fin y al cabo es la de Tillich, una fundamentación trascendental del cristianismo y que al mismo tiempo respete los datos y exigencias de la fe cristiana? Los esquemas ternarios en los que la síntesis cristiana recoge, como tercer «momento», los elementos disgregados en el mundo de las religiones aunque tenga larga tradición, en particular germánica, no representa más que un esquema cómodo y no una necesidad del espíritu ni subjetivo ni objetivo, y las dificultades clásicas para integrar la mística sin colocarla en la cima religiosa son proverbiales.

En segundo lugar — y Oulellet lo nota también acertadamente —, todo el edificio se mantiene sobre una concepción de ciencia del espíritu como contrapuesta a ciencia empírica y en la que la filosofía de la religión tiene su lugar. Ni la división de los dos ámbitos de ciencia ni el lugar de la filosofía de la religión entre las ciencias del espíritu se harían hoy como hace medio siglo.

Señalemos, por último, que la filosofía de la religión de Tillich, aun sin lograr una concepción definitiva en la que lo histórico conserve intrínsecamente su historicidad sin perder su dimensión de absoluto, supera tanto en su proyecto como en su realización los estudios propiamente fenomenológicos y más todavía los pragmatistas.

Recomendamos para un mejor y más completo conocimiento de la obra de Tillich dos recientes y valiosos trabajos de Fernando Manresa: su tesis doctoral, que suponemos ya en curso de publicación, y el libro publicado por Nova Terra con el título de «Assaig de teologia crítica». (Hay amplia recensión en este mismo número. N. de la R. del BOLETÍN.)

J. M. VÍA

FERNANDO SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma. Roma, Iglesia Nacional Española, 1969, xix + 266 págs. (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías, 14.)

Sánchez-Arjona estudia en la seva tesi doctoral el tema difícil de la certesa de l'esperança. I l'estudia en un mar històric que fa que el tema sigui encara més difícil: el de l'Escola de Salamanca, contemporània de Luter i de Trento.

L'Escola de Salamanca és tributària de sant Tomàs i té en compte els Comentaris del cardenal Gaietà, Tomàs de Vio, al Mestre Angèlic. Per això Sánchez-Arjona dedica el primer capítol del seu llibre a sant Tomàs i al Gaietà. En els set capítols restants — acudint sovint a fonts inèdites — analitza detingudament el pensament de Francesc de Vitoria, de Domènec de Soto, de Bartomeu Carranza — professor de Valladolid, però que influí fortament a Salamanca —, de Melcior Cano, de Joan de la Peña, de Pere de Sotomayor, de Mancí de Corpore Christi i de Bartomeu Medina.

Quan a Bàñez, Sánchez-Arjona creu que depèn de Medina, apartant-se en això del criteri de l'insigne historiador P. V. Beltrán de Heredia. D'aquesta manera, el període estudiat per Sánchez-Arjona comprèn des de l'any 1526, en el qual Francesc de Vitoria va començar la seva docència a Salamanca, fins al 1577, en què es va publicar el Comentari de Bartomeu Medina a la I-II. Mig segle d'història fecunda de la Teologia de l'esperança, i precisament dintre del Segle d'Or de la Teologia espanyola.

El present de l'Escola de Salamanca entorn de la certesa de l'esperança rep la seva fesomia de tres factors: la fidelitat fonamental a sant Tomàs, el fet del protestantisme, i — des del 1547 — la doctrina de Trento. Són tres factors que no poden estudiar-se separatament perquè s'interfereixen massa sovint.

El fet luterà revoluciona profundament i condiona el pensament religiós del segle xvi. L'exigència de la certesa de la salvació està en el mateix nucli del missatge luterà. Però subratllar la certesa de la salvació en la vida cristiana no és pas de filiació luterana. La certesa de la salvació la trobem també accentuada en teòlegs i místics catòlics. Moltes vegades hem pensat que l'heresiarca de Wittenberg hauria pogut subscriure l'acte de confiança al Cor de Jesús del beat Claudi de la Colombière. I des de fa set anys que proposem als nostres alumnes l'estudi comparatiu de la devoció al Cor de Jesús i de la mística luterana. Cal tenir en compte que santa Margarida Maria era religiosa de la Visitació, i que sant Francesc de Sales, fundador de la Visitació, com Martí Luter, havien begut — amb menys de cent anys de diferència — l'espiritualitat de l'abandó a la misericòrdia de Déu en la font comuna de

la «devotio moderna». La línia divisòria entre l'ortodòxia i l'heretgia esdevé sumament subtil. I es necessita tota la paciència de l'investigador històric i tota la sensibilitat del teòleg per a resseguir-la. És el que fa Sánchez-Arjona en el seu estudi, centrat en uns moments en els quals a voltes la densitat emotiva de la polèmica enterboleix encara més el problema. Per això l'obra de Sánchez-Arjona és sumament clarificadora i representa un pas ferm i positiu en el diàleg ecumènic autèntic.

Els teòlegs de l'Escola de Salamanca, restant fonamentalment fidels a sant Tomàs, no són de cap manera aliens a les idees teològiques que dominen el segle XVI. Segons sant Tomàs, la certesa de l'esperança recolza objectivament en el mateix motiu formal de l'esperança i subjectivament en la tendència «per modum naturae» que té qualsevol virtut vers el seu objecte. Però al costat d'aquestes afirmacions, el Mestre Angèlic en té una altra que serà objecte de polèmica al segle XVI: la incertesa de l'estat de gràcia, de la justificació personal. Mentre els franciscans afirmen que podem tenir certesa moral de la justificació pròpia, els tomistes ordinàriament ensenyen que sols en podem tenir una certesa conjectural. I el Concili de Trento, no volent dirimir qüestions d'Escola, defineix simplement que no podem tenir certesa de fe — «*cui non potest subesse falsum*» — de la justificació pròpia. Segons Pfürner, el problema ecumènic té camí obert. En lloc de confrontar els textos luterans sobre la certesa de la salvació amb els textos tomistes sobre la incertesa de la gràcia, cal comparar els textos luterans sobre la certesa de la salvació amb els de sant Tomàs sobre la seguretat de l'esperança. L'aportació de Pfürner és vàlida. Però Sánchez-Arjona mostra que els teòlegs de Salamanca — si s'exceptua Francesc de Vitoria, que no es va plantejar expressament la qüestió — van comparar la certesa luterana de la salvació amb la doctrina de sant Tomàs sobre la certesa de l'esperança. Però les perspectives per al camp ecumènic són encara més àmplies. L'Escola de Salamanca va matisar profundament el pensament de sant Tomàs sobre la certesa de l'esperança. Ja el cardenal Gaietà, home de visió amplíssima, un cop publicats els seus Comentaris a la I-II i a la II-II, i com a conseqüència del seu contacte personal amb Martí Luter a Augsburg — l'any 1518 —, va descobrir la dimensió vital de la certesa de l'esperança. Luter el va portar al camp de l'Escriptura. I des de l'Escriptura el Gaietà concebeix la fermesa i la seguretat com dues notes típiques de l'esperança cristiana, que deriven de l'amor de Déu envers nosaltres. L'esperança és una actitud confiada. I el just té certesa de la gràcia per la certesa que li dóna l'esperança. És difícil de dir si l'Escola de Salamanca és en aquest punt tributària del Gaietà. Sánchez-Arjona creu que no. Els teòlegs de Salamanca coneixien els Comentaris del Gaietà a la Suma, però no els escrits posteriors al seu encontre amb Luter. La coincidència en el pensament es pot explicar per una evolució doctrinal paral·lela, fruit del contacte amb ambients semblants. D'una banda les idees que flotaven en l'ambient i d'altra banda l'estudi de les dades de l'Escriptura van

portar els Mestres de Salamanca — amb matisos diversos, segons els diversos autors — a fonamentar la certesa de l'esperança en la certesa de la confiança. Mentre sant Tomàs — s'ha dit més munt — fonamentava la certesa subjectiva de l'esperança en la tendència que qualsevol virtut té «per modum naturae» al seu objecte propi, l'Escola de Salamanca oblida cada cop més aquest aspecte (mantingut per Francesc de Vitoria i Domènec de Soto), per subratllar, des de Bartomeu Carranza i Melcior Cano, que la certesa de l'esperança es fonamenta en la confiança. Sant Tomàs, sense haver-la desenvolupada, insinua aquesta doctrina. Sánchez-Arjona ens recorda *Sum. theol.*, II-II, q. 19, a. 10 (i també ibidem, q. 17, a. 8, in corp. i ad 2). El recurs a l'Escriptura Hebr 6, Rom 5 i 8) fa que els teòlegs de Salamanca posin en primer pla que l'esperança cristiana no pot fallar: Déu és Pare i ens salva per Crist; en les mans de Déu ens sentim segurs; el mateix Esperit de Déu — Cano insisteix en aquest punt — ens dóna testimoni que som fills de Déu. No es tracta d'una certesa de fe. Es tracta d'una certesa específica de la virtut de l'esperança; d'una certesa vivencial, existencial, com dirà Sánchez-Arjona. Això portarà a distingir entre «creure» que hem de salvar-nos i «esperar» la salvació. El cristià, que no pot «creure» en la seva salvació personal, ha d'«esperar-la» fermament. I l'ha d'esperar amb certesa: amb la certesa que li dóna la confiança.

Podria semblar de bell antuvi que aquí ens trobem amb la línia divisòria entre els teòlegs de Salamanca i el pensament de Luter. Però no és pas ben bé així. No estem encara en la contra-reforma, on les posicions esdevenen extremes, sinó en la pre-reforma, on hi ha a voltes coincidències sorprenents entre els reformats i els teòlegs catòlics. Els teòlegs de Salamanca, llevat de Domènec de Soto i de Bartomeu Carranza, no coneixien directament les obres dels escriptors reformats. La notícia que en tenien els venia ordinàriament a través de la refutació de Fisher a l'*Assertio Omnium Articulorum* de Luter. De fet es pot dir que no van conèixer el pensament dels reformadors en tota la seva evolució. Si a això s'hi afegeix que el pensament luterà és fluctuant i a voltes contradictori, no ens ha d'estranyar que interpretin la certesa luterana de la salvació com a confiança ferma del fet de la salvació pròpia i no pas com a certesa de la predestinació. Serà a partir de Bartomeu Medina i de Pere de Sotomayor que es tindrà per doctrina luterana la contrària a l'ensenyada del Concili de Trento. I des d'aleshores el diàleg esdevindrà difícil. Sánchez-Arjona subratlla les coincidències fonamentals entre el dominic Bartomeu Medina i l'ex-dominic Martí Bucer entorn de la certesa de l'esperança i alhora posa en relleu la idea equivocada que Medina té dels reformadors i Bucer dels catòlics. I conclou: «Fue lástima que estos dos teólogos no conocieran mutuamente sus escritos».

El gran valor de l'obra de Sánchez-Arjona rau a haver analitzat amb rigor científic i exposat amb claredat el pensament de cada un dels teòlegs de l'Escola de Salamanca, destacant els elements que uneixen a

catòlics i protestants en un sentiment viu i optimista de la gràcia, i insinuant l'evolució del pensament catòlic cap a la reacció contra tot el que pogués semblar protestant, alhora que es produïa en la doctrina reformada una radicalització cada cop més accentuada de les seves posicions enfront de la veritat catòlica. Uns i altres necessitem ara docilitat a l'Esperit per retrobar-nos en la veritat. I un dels mitjans assenyalats pel Concili és d'exposició objectiva de la doctrina, sense irenismes enlluernadors (Cf. UR, 9 i 11). L'obra de Sánchez-Arjona està en aquesta línia.

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA I MONTANER, PREV.

RAMÓN VALLS PLANA, *Del Yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Prólogo de Emilio Lledó. Barcelona, Estela, 1971, 428 págs.*

La presente obra fue presentada por el autor como tesis doctoral en la Universidad de Barcelona en 1970, año bicentenario de Hegel, y obtuvo con ella el premio extraordinario.

Digamos ya de entrada que nos hallamos ante un libro importante. Importante dentro de la producción filosófica española, que no proluga con exceso títulos verdaderamente relevantes, e importante sobre todo por lo que significa de aportación, que en adelante habrá de ser tenida inexcusablemente en cuenta, a la bibliografía hegeliana en castellano, nutrida hasta ahora casi exclusivamente por traducciones. Por ello, y tras la reciente traducción de la Fenomenología al castellano por W. Roces, el libro de Valls Plana parece llamado a ser de consulta obligada al lado de los ya clásicos de Hyppolyte y de Kojève.

Porque el autor ha realizado una exégesis concienzuda del texto hegeliano, apartándose de la unilateralidad de Kojève e intentando no caer en el comentario muchas veces perifrástico y algo aburrido de Hyppolyte. Para ello ha tomado como hilo conductor el sugerido por la misma noción del Espíritu hegeliano: un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo. El desarrollo de la Fenomenología consiste en ir descubriendo el camino que hace la conciencia natural, a través de la autoconciencia y de la razón hasta el Espíritu; y este camino *für uns*, es decir, para Hegel y para aquellos que van abriéndose a su filosofar, es el camino hacia la intersubjetividad, plenamente compartida y realizada, en la que deviene en sí y para sí el saber absoluto. A ello conduce el autor paulatinamente desde un primer capítulo introductorio, modélico, en el que expone en cierto modo la clave de intelección del texto (significación y alcance de concepto, de mediación, de cientificidad, etc., en Hegel), y luego resiguiendo muy de cerca el prolijo desarrollo de la Fenomenología, con especial detención en el tema de la autoconciencia (caps. 3 y 4) y del Espíritu (caps. 6, 7 y 8). Ya en la introducción (p. 27) señala la existencia de una doble perspectiva de la

intersubjetividad hegeliana: una intersubjetividad horizontal, dialéctica de la pluralidad de los individuos que se resuelve en la unidad comunitaria del Espíritu, y una intersubjetividad vertical, que encierra el problema de la religión, es decir el problema del cristianismo, del que, al parecer, creyó Hegel ser el esclarecedor definitivo. El autor opta por dedicarse exclusivamente a la exposición de la primera, aludiendo a la segunda sólo ocasionalmente a lo largo del libro y sin entrar de lleno en el tema al redactar el capítulo 9, correspondiente al capítulo VII *La Religión* de la Fenomenología. Esta ausencia se hace notar, sobre todo teniendo en cuenta el trasfondo teológico de Hegel; cierto que Valls Plana no lo descuida y que las referencias teológicas del texto son recogidas escrupulosamente, pero una mayor integración de ambas perspectivas habría permitido conceder mayor relieve a la anticipación acientífica por parte de la religión del *esjaton* del Espíritu hasta que éste concluya su revelación, como se señala en la nota 382.

Dejando aparte esta consideración, ambas líneas convergen en el saber absoluto. Valls Plana puede concluir como Hegel; si señala — y no discute, según hemos indicado — la ambigüedad de la subsunción hegeliana de la religión y si apunta que seguiremos discutiendo si Dios es algo más que la comunidad humana realizada, concluye que lo que sí ha acabado es el Dios *chorismós*. Es lo que puede conceder — y parece mucho — al impresionante final de la Fenomenología: «... solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él (espíritu absoluto) su infinitud».

Junto al reconocimiento del extraordinario mérito de la obra permítasenos señalar también algún reparo. Sin insistir en lo que ya voluntariamente fue dejado de lado por el autor y que quizá merezca su atención en ulteriores estudios, me atrevería a señalar que su comentario, riguroso e imperturbable, no tiene suficientemente en cuenta cuanto de arbitrario — genialmente arbitrario, es cierto —, ocasional u ocasional se adivina tras el enmarañado texto de la Fenomenología, recibe el mismo tratamiento que lo profundamente necesario. ¿O es quizá todo igualmente necesario y el lector no avisado está en el invencible error de no advertirlo? ¿Es que Hegel *semper formalissime loquitur*? ¿Son todas las figuras de la conciencia, de la razón (entre paréntesis notaré que no me parece muy acertada la denominación de «quijote» dada a la figura del virtuoso que se enfrenta al curso del mundo) y sobre todo las del espíritu de deducción tan necesaria como parece darse a entender? Y si se reconoce que este libro es tan fascinante (lo cual es verdad) como endiabladamente abstruso (p. 385), ¿de dónde procede esta abstrusidad? ¿Es arbitraria o necesaria? Éstas y otras preguntas semejantes son las que el lector de la Fenomenología desearía hacer para adentrarse más en el sentido del texto. Probablemente el autor respondería que no ha pretendido esclarecerlo todo, sino sólo aquello que se relacionaba con el cañamazo elegido para su interpretación. Estaría en todo su derecho, aunque no por ello deja de ser deseable este ir y venir

de la fidelidad a la distanciaci3n, de la sumisi3n al texto a una mirada m1s desenfadada.

Con todo es 3ste un reparo menor, nacido sin duda del gusto y la fruici3n con que se lee el libro y que incita a adentrarse m1s en el texto al que introduce.

Se1alemos por 3ltimo que el libro se cierra con una excelente bibliograf1a y con un ap3ndice sobre las interpretaciones de la Fenomenolog1a, que es un verdadero logro por la abundancia de la informaci3n y por la claridad y concisi3n con que est1 redactado.

Es de alabar la editorial por haberse percatado de la importancia de la obra y haber corrido los riesgos de la edici3n de un libro dif1cilmente comercial seg3n los criterios al uso. Precisamente por ello es m1s de lamentar su error al incluirlo en una colecci3n inadecuada y pretendidamente popular; pretendidamente — formato externo y desafortunada portada —, ya que el precio ni es ni pod1a ser popular, y una obra sobre la Fenomenolog1a de Hegel es de temer que no lo sea en mucho tiempo. Item m1s, 457 notas, muchas de ellas para la confrontaci3n del texto comentado, colocadas todas al final del libro, significan mortificar al lector con un engorro considerable. Ser1a de desear que en las sucesivas ediciones que la obra se merece se subsanaran estos feos lunares.

ANDR3S RODR1GUEZ RESINA

KARL RAHNER, BERNHARD HÄRING, *Palabra en el mundo. Estudios sobre teolog1a de la predicaci3n*. Salamanca, Sígueme, 1972, 356 p1gs.

Como homenaje al benem3rito pastorista Viktor Schurr, autor de muchos libros y art1culos sobre predicaci3n y homil3tica, un grupo de amigos, colegas y disc1pulos suyos publicaron el a1o 1968 este volumen, que acaba de ser traducido al castellano. Se trata, por lo tanto, de una obra colectiva, con todas las ventajas y todos los inconvenientes de este tipo de publicaciones.

Los diversos art1culos se agrupan en tres grandes apartados, de forma un tanto arbitraria: Predicaci3n como palabra salv1fica; De la fe a la predicaci3n; Predicaci3n al mundo. A mi entender, los trabajos m1s interesantes y m1s directamente relacionados con el tema de la predicaci3n cristiana son los siguientes: *El catequeta de los primeros tiempos*, de Robert Koch, sugerente estudio sobre el contenido y el estilo catequ3ticos del autor «yahvista» de los primeros cap1tulos del G3nesis; *La presencia de Jesucristo en la predicaci3n*, de François Xavier Durrwell, que contribuye a desintelectualizar la predicaci3n cristiana y a llenarla de contenido m1st3rico; *El predicador del mensaje cristiano*, de Ferdinand Klostermann, cnsideraciones sobre el sujeto activo de la predicaci3n, que subrayan el papel y la importancia de toda la comunidad cristiana, y, finalmente, *La estructura dialogal de la predicaci3n*,

de Norbert Greinacher, que fundamenta teológicamente la práctica de las homilias dialogadas, una de las formas actuales de revitalizar el ministerio de la Palabra.

No hay duda que actualmente, después de la renovación que supuso para la predicación cristiana el retorno a las fuentes bíblicas, el ministerio de la Palabra de Dios se encuentra con dificultades muy serias, que provienen sobre todo de la falta de adecuados criterios interpretativos de la Escritura, y de las deficiencias de traducción a un lenguaje verdaderamente moderno. En este sentido, se echa de menos en la obra que comentamos la presencia de algunos estudios dedicados expresamente a los problemas hermenéuticos y a las cuestiones de comunicación del mensaje cristiano.

J. LLOPIS

ISMAEL FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *¿Cristianismo sin ritos?*. Madrid, PPC, 1971, 172 págs.

El presente volumen de la colección «Renovación litúrgica» recoge una serie de artículos del autor sobre temas litúrgicos muy diversos entre sí, aunque unificados por una misma preocupación teológica y pastoral: cómo hay que pensar y realizar los ritos litúrgicos para que sean genuina expresión de la fe cristiana.

En este sentido, el artículo más interesante — y el que da nombre a todo el libro — es el primero. En él el autor se plantea la pregunta fundamental en toda reflexión acerca de la función del rito litúrgico: ¿qué representa la expresión ritual y sagrada para la fe cristiana, teniendo en cuenta que dicha fe supone la superación de la distinción entre lo sagrado y lo profano propia de la religiosidad natural?

Acertadamente insiste en que, para la visión cristiana, lo sagrado y lo profano no se excluyen: «una misma realidad fundamentalmente profana, por el hecho de su profanidad, será al mismo tiempo sagrada, siempre que dicha profanidad no cierre su apertura a la trascendencia» (p. 28). La sacralidad cristiana más original y radical es Jesucristo, puesto que en Él tenemos el «caso de la consagración más elevada, más profunda, de una realidad mundanal a la divinidad», pero «sin embargo, Jesucristo es también la expresión suprema de la desacralización más tajante que podría pensarse de Dios» (p. 30).

El lugar propio de los ritos litúrgicos se deberá situar siempre en relación con la presencia de Jesucristo en la Iglesia y en el mundo, único verdadero foco de santificación. «Lo que ante todo importa es no separar la zona de lo ritual del resto de la vida de la Iglesia. Las acciones de la Iglesia están efectivamente diferenciadas. No todas tienen la misma naturaleza ni desempeñan la misma función. Pero entre unas y otras no hay distancias ni separación. No existen fronteras estrictamente tales» (p. 34).

Sin embargo, el autor reconoce en los ritos litúrgicos un grado de presencia crística más elevado. Y no queda muy claro si realmente esa presencia privilegiada de Cristo en el rito litúrgico procede únicamente de una disposición divina, o bien se debe a la específica y radical orientación del rito hacia la trascendencia. Invitaríamos al autor a continuar sus reflexiones en esta línea, con el fin de profundizar más sus intuiciones.

J. LLOPIS

ARTURO PASCUAL PÉREZ, *La imagen de la Iglesia en la liturgia española*. Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1971, 198 págs.

Cualquier estudio sobre el contenido teológico de los textos litúrgicos de un rito determinado, tropieza de entrada con una dificultad grave: la que proviene del hecho de que dichos textos no pueden considerarse como un todo coherente y orgánico, tal como sucedería si fuesen debidos a la pluma de un único autor o a la colaboración de miembros de una misma escuela teológica. El autor del libro que comentamos — que constituye su tesis doctoral — es consciente de este riesgo, pero no podemos afirmar que objetivamente lo haya superado del todo. Por otra parte, tal superación por ahora es casi imposible, puesto que todavía faltan muchos estudios analíticos que determinen con claridad las fuentes literarias de los textos litúrgicos hispánicos y, sobre todo, la exacta delimitación de las diversas tradiciones que configuran la venerable liturgia de nuestros antepasados.

Teniendo en cuenta la reserva apuntada, el estudio de Pascual es interesante y meritorio. Después de una introducción, en la que presenta la situación de la Iglesia en la España visigoda y las fuentes de su liturgia peculiar, analiza, en la primera parte, la eclesiología subyacente en los textos de la misa, para ofrecer, en la segunda parte, la imagen viva de la Iglesia que se desprende, no ya sólo de los textos, sino también del mismo desarrollo de la celebración.

La primera parte es la más extensa y profunda, pero es en la segunda donde hallamos sugerencias más penetrantes. Aunque sea muy difícil hacerse una idea exacta del desarrollo vivo de una celebración, partiendo únicamente de las indicaciones rubricales, hay que reconocer que los documentos litúrgicos hispánicos contienen suficientes indicios para darnos cuenta de la vivacidad de la participación popular en los ritos litúrgicos y de la importancia de la celebración para vivir y expresar la realidad profunda de la Iglesia. Desde el punto de vista de la doctrina contenida en los textos, sorprende un aspecto que el autor se complace acertadamente en subrayar: la realidad de la Iglesia local es uno de los factores más importantes del «misterio de la Iglesia», de tal modo que la comunidad eclesial local, sobre todo como asamblea de culto, es la máxima manifestación visible y la más profunda realiza-

ción de la Iglesia, la cual, como dice un texto de la Vigilia pascual hispánica, «est in hunc locum constituta et per universum orbem terrarum in pace diffusa».

J. LLOPIS

MAURICIO FERRO CALVO, *La celebración de la venida del Señor en el oficio hispánico*. Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1972, 280 páginas («Colección de Estudios», n.º 5).

Un nuevo volumen, debido a la pluma de un joven liturgista colombiano, enriquece la ya notable «Colección de Estudios» del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca. Se trata otra vez de un estudio sobre la antigua liturgia hispánica, pero con una diferencia muy importante en relación con otros estudios del mismo tipo publicados en la citada colección — concretamente, los trabajos de P. Martínez Saiz y de A. Pascual Pérez —: esta vez nos hallamos ante una investigación verdaderamente crítica, desde el punto de vista de la historia de los textos. El mismo autor confiesa que al principio quería emprender un ensayo de teología litúrgica a partir del oracional hispánico del tiempo de adviento, pero, al encontrarse con tantos problemas de orden crítico por resolver, se vio obligado a desbrozar el terreno, antes de emprender el camino propiamente teológico. Y, de hecho, de las cuatro partes de que consta el libro que acaba de publicar, las tres primeras son de índole puramente crítica e histórica, y sólo la cuarta — la más floja, a mi entender — es de tipo teológico.

La investigación crítica del autor se centra en determinar con la máxima exactitud posible el origen de las diversas piezas que forman el oracional festivo del oficio hispánico, correspondiente al ciclo de adviento y navidad. Es un paso estrictamente necesario antes de intentar elaborar cualquier tipo de conclusión teológica acerca del contenido de los textos. Como punto de apoyo de sus indagaciones críticas, el autor parte, aunque valorándolas y criticándolas, de las conclusiones de los trabajos de V. Janeras, J. M. Martín Patino y P. Rovalo. Pero el sostén principal lo encuentra en los estudios y en las orientaciones personales del profesor J. Pinell, del Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo, con toda seguridad uno de los estudiosos actuales que más y mejor conoce la formación y el desarrollo del venerable rito hispánico. La influencia del profesor Pinell se nota sobre todo en la franca aceptación por parte de nuestro autor de la hipótesis de las dos tradiciones (quizá de una manera más absoluta que la propuesta por el mismo Pinell), y en la utilización del material (incluso antes de su publicación) contenido en la edición del *Liber Orationum Psalmographus*. Sin embargo, en algunos puntos nuestro autor matiza o precisa las conclusiones de su maestro.

La primera parte del trabajo está íntegramente dedicado a la pre-

sentación y valoración de las fuentes, y a una clasificación de las oraciones que forman el objeto central de la investigación. La segunda parte está orientada al estudio de la estructura del ciclo de adviento y navidad en las dos tradiciones del rito hispánico. Y finalmente, en la tercera parte, se investigan detalladamente todos los formularios del oficio divino, correspondientes a aquel tiempo litúrgico. La cuarta parte es una sumaria presentación del contenido doctrinal de los textos: ya insinuamos antes que constituye la parte menos elaborada, de tal modo que quizás hubiera sido mejor prescindir de ella. Los aspectos puramente históricos y críticos del estudio tienen sobrada consistencia para constituir un excelente trabajo de investigación litúrgica. En este sentido, es interesantísimo el apéndice dedicado a transcribir los «incipit» de todas las oraciones del ciclo natalicio, tanto del Temporal como del Santoral, con la indicación del tipo de oración de que se trata, de su función y oficio en cada tradición y de las fuentes en que se halla. Será una base inapreciable para la edición verdaderamente crítica del oracional hispánico, a partir de la cual se puedan llevar a cabo con buen pie toda clase de estudios filológicos, históricos, teológicos y pastorales.

J. LLOPIS

LUIS MALDONADO, *El menester de la predicación*. Salamanca, Sígueme, 1972, 222 págs.

De dos partes bien diferenciadas consta este nuevo libro de Luis Maldonado, dedicado al tema de la predicación homilética. La primera es una exposición de la trayectoria y del estado actual de la ciencia de la interpretación (hermenéutica), que al autor le parece indispensable para poder adentrarse después en el estudio de cuestiones más directamente relacionadas con la praxis de la predicación. En efecto, la crisis por la que actualmente atraviesa la predicación radica en el hecho de que, después del descubrimiento de la necesidad de ir a la fuente bíblica, realizado por el movimiento kerigmático, no nos hemos dado cuenta de que «predicar la palabra de Dios no consiste en repetirla sino en intepretarla, en actualizarla» (p. 13). «La razón principal de la crisis actual de la predicación — prosigue nuestro autor —, tanto más sorprendente cuanto que se creía que el movimiento conciliar bíblico-kerigmático traía la solución, está en que tal movimiento sólo atendía un aspecto del ministerio predicacional, el formal, y descuidaba el otro, el material, el del contenido con toda su complejidad y dialéctica». Para superar esta crisis no hay más remedio que estudiar, con el máximo rigor científico, las aportaciones de la ciencia hermenéutica en sus diversas vertientes: existencial, político-histórica y lingüística. Es lo que hace Maldonado, con gran alarde de erudición y con fino sentido crítico. Páginas densas, que a muchos parecerán difíciles y a otros muy ale-

jadas de los problemas concretos, pero que resultan sumamente aleccionadoras para todo aquel que pretenda conocer y practicar a fondo el «oficio» de predicador.

A quienes la primera parte resulte indigesta, pueden pasar directamente a la segunda mitad del libro, en que se tratan cuestiones tan candentes como la relación de la predicación con la Escritura, la Tradición y el Dogma; las aportaciones de la cibernética y de la informática; la utilización de los «mass-media»; la homilía dialogada; el carisma profético de los laicos; la aplicación de la exégesis moderna a los temas centrales de la predicación; sistemas prácticos de preparar la homilía. No todos los temas están tratados con la misma profundidad, pero de todos se pueden sacar preciosas sugerencias para mejorar el tono y el contenido de la homilía, pieza clave de la renovación litúrgica.

J. LLOPIS

NOTICIARI

J. Verger ha publicat un estudi sobre *Le recrutement géographique des universités françaises au début du XV^e siècle d'après les suppliques de 1403*, als *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* (publicació de l'Institut Francès d'Estudis a Roma), pàg. 82, 1970. A la pàg. 883 s'hi troben dades sobre els Països Catalans, dels quals hi havia en conjunt 32 estudiants que adreçaren súplices, repartits d'aquesta manera. Per llocs d'estudi: 8 a Avinyó, 2 a Montpeller, 2 a París, 20 a Tolosa de Llenguadoc. I per llocs d'origen: 2 del bisbat de Tarragona, 4 de Barcelona, 3 de Girona, 1 de Lleida, 2 de Mallorca, 1 de Tortosa, 10 de la Seu d'Urgell (dels quals, 9 a Tolosa de Llenguadoc), 2 de València i 7 de Vic (sis dels quals a Tolosa). Aquestes dades confirmen la forta vinculació dels bisbats pirinencs (Vic i la Seu d'Urgell) i, a través d'ells, de Catalunya amb Tolosa, àdhuc després de la desmembració pel tractat de Corbeil.

Durant les darreres VI Jornades Catalanes de Teologia, celebrades a Lleida del 27 al 30 de desembre del 1971, el senyor Josep Lladonosa, cronista oficial de la ciutat, exposà una visió general de la Facultat de Teologia a l'antic Estudi General de Lleida. El senyor Lladonosa recollirà i completarà aquelles dades en la Història de Lleida a punt de publicació.

El professor Yitzhak Baer ha estudiat la història dels jueus a l'Espanya cristiana en una obra que ha estat traduïda de l'hebreu a l'anglès: *A History of the Jews in the Christian Spain*. Vol. I: *From the Age*

of Reconquest to the Fourteenth Century. Vol II: From the Fourteenth Century to the Expulsion. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1961-1966. Dedicat tot un capítol (l'XI) a la Disputa de Tortosa, i com a nota d'interès recull la reacció poètica, sobretot popular, a la Disputa [cf. Hispania 26 (1966) 459-461; Sefarad 26 (1966) 346-352, Cantera].

Gabrielle Séd-Rajna ha estudiat *Le Psautier du Bry, manuscrit enluminé (Espagne, XV^e siècle - Florence, 1489)* a la *Revue d'Études Juives* 124 (1965) 375-388, i creu que aquest valuós còdex espanyol pot procedir del mateix taller d'on procedeix el ritual català del 1484 conservat a la Bibliothèque Nationale de Paris.

Segons una investigació de Marcel Destombes (*Un astrolabe caroligien et l'origine de nos chiffres arabes*), publicada als nn. 58-59 dels *Archives Internat. d'Histoire des Sciences*, l'astrolabi més antic conservat fins ara no seria el que hom creia, del 1026, sinó un altre, probablement construït a Barcelona cap al 976.

L'alemany Victor Selge, amb la seva obra *Die ersten Waldenser*, dins la qual edita el *Liber Antiheresis*, escrit per Durand d'Osca durant la seva estada a Elna, ha vingut a sumar una aportació important als estudis sobre Durand i el seu grup de valdesos catòlics als quals es dedica amb tant d'encert des de temps Christine Thouzellier. Tots dos coincideixen a afirmar que el text de la Vulgata que usava Durand tenia unes particularitats que només semblen trobar-se en els textos d'aquest país. A una constatació semblant fa la impressió d'haver arribat el P. Marc Dyckmans en el seu estudi de la intervenció de l'arquebisbe de Tarragona, l'infant Joan d'Aragó, en la controvèrsia sobre si els justos entraven a la visió beatífica abans del judici final. Recordem que la Thouzellier dedicà al tema un estudi substancial: *Les versions bibliques utilisées par Durand de Huesca au début du XIII^e siècle*. Mélanges Eugène Tisserant. Vol. I: Écriture Sainte. Ancien Orient (Studi e Testi, 231). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, pp. 419-435.

Els professors Miquel Batllori, de la Universitat Gregoriana, i Eusebi Colomer, de la Facultat de Teologia de Barcelona (Secció de Sant Francesc de Borja), s'han fet càrrec de l'edició crítica de les Obres d'Arnau de Vilanova. L'Institut d'Estudis Catalans acaba d'editar el primer volum dels seus *Scripta Spirituality (Expositio super Apocalypsi)*, a cura de Joaquim Carreras i Artau, amb la col·laboració d'Olga Marinelli i de J. M. Morató i Tomàs. Les explicacions prèvies són del mateix Carreras i Artau (*Prefacio*, pp. ix-xx) i del P. Miquel Batllori (*Ad lectorem monitio*, pp. XXI-XXIV). El text ocupa les 306 pàgs. res-

tants. Felicitem-nos de l'empresa, bo i augurant-li bon ritme de publicació.

Amb el volum quart s'ha completat la publicació dels *Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, a cura de Francesc Miquel i Rosell i de Josefina Mateu i Ibars per als 33 darrers manuscrits, que l'autor principal de l'obra no pogué descriure a causa de la seva mort prematura. El director de la Biblioteca Universitària de Barcelona promet al pròleg del volum quart un nou volum dedicat a índexs. Augurem que surti aviat.

En 1963, el P. Vladimir Koudelka publicava la seva troballa a l'Arxiu del Regne de València: el diari de l'ambaixador d'Alfons el Magnànim, Guillem Armengol, al concili de Pavia-Siena, pràcticament desconegut fins aleshores [*Eine neue Quelle zur Generalsynode von Siena, 1423-1424, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963) 244-264; cf. RHE 61 (1966) 248]. Posteriorment, la troballa valenciana de Koudelka ha servit ja per a l'exposició general d'aquell Concili feta per W. Brandmüller: *Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 16)*. Bd. 1. *Darstellung*. Münster, Aschendorff, 1968, 297 pàgs.

El 21 de setembre del 1969 es constituïa a Castelló de la Plana la Societat Bibliogràfica Valenciana amb el propòsit de «conciliar, en una solució elàstica i eficaç, els problemes típics d'aquesta mena d'empreses: la garantia tècnica en la selecció dels originals a publicar, la dignitat material dels llibres i el seu plantejament econòmic en termes viables», tot amb vistes a publicar altre cop «obres literàries i documents històrics més o menys antics, avui de difícil consulta». Hom elaborà un pla editorial en el qual entren sant Vicent Ferrer, Francesc Eiximenis, Joan Roís de Corella, Pere Anton Beuter, Gaspar Guerau de Montmajor, Joan Timoneda i d'altres. Donat que molts d'aquests noms afecten les ciències teològiques, creiem que aquesta notícia pot interessar els nostres lectors.

Ramon Martí i el seu *Pugio Fidei* són objecte d'estudi de científics hebreus. La revista de la Universitat Hebrea de Jerusalem acaba de publicar en hebreu un article de R. Bonfil: *The nature of Judaism in Raymundus Martini's «Pugio Fidei»*, *Tarbiz* 40 (1971) 360-375, en el qual, d'acord amb la síntesi que en fa el mateix autor a la secció de resums en anglès, hom ens presenta l'obra del nostre Martí com «el prototipus d'aquells llibres que intenten demostrar la veritat de la fe cristiana, basant-se en textos de literatura rabínica, és a dir, de la Halakha i en particular de l'Aggada. La seva originalitat consisteix en el mètode emprat i en la seva sistemàtica i àmplia explotació de la tradició jueva.

«Aquest estudi intenta demostrar que el mètode de Martí s'orientava vers la conclusió que hi ha una diferència essencial en la natura de cristians i de jueus, i d'ací a l'altra conclusió que necessàriament aquests darrers han d'ésser aïllats i separats de la societat cristiana. És cosa demostrada que el *Pugio Fidei* de Martí constitueix la primera prova sistemàtica de fornir una base ideològica a la suposició popular de la natura satànica dels jueus, els quals, per tant, emmetzinarien la societat cristiana, derivant d'aquesta tesi la necessitat d'expulsar-los de qualsevol organisme social i, no cal dir-ho, de qualsevol funció de govern».

No s'ho valdria d'estudiar-ho?

El 3 de gener del 1972 moria Josep M. Capdevila i de Balanzó. Nat a Olot el 14 de juny del 1892, havia estat director de la revista mensual «La Paraula Cristiana», òrgan entorn del qual es concentrà gran part de la cultura catòlica a Catalunya del 1925 al 1936, i del diari «El Matí», la fundació del qual havia narrat darrerament. Després del 1939 fou professor de filosofia a Cali (Colòmbia), i ja portava uns quants anys retirat a Banyoles. Al seu fill Vicenç Maria, professor de la nostra secció, tot el nostre condol.

D'entre la nombrosa abundància d'estudis dedicats a Ramon Llull destaca, ultra les edicions tant d'obres fins ara inèdites com d'obres ja publicades — sobretot les que tenen per tema la lògica —, la síntesi que ofereix el prof. E. W. Platzek en la seva *Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Lulls*, publicada a la *Miscellània Balic* [Antonianum 45 (1970) 213-272]. Hi fa un recompte de les aportacions dels darrers quinze anys tant en el que afecta els esdeveniments (viatges, estades, composició i datació de llibres, etc.) de la vida de Ramon Llull, com pel que toca la seva doctrina, part en la qual, d'acord amb l'esplet actual d'estudis de les arts lul·lianes, posa un interès particular en els estudis sobre lògica. Amb aquest treball, el prof. Platzek ha posat al dia la seva síntesi lul·liana, publicada els anys 1962-1964 en dos volums: *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*. I: *Darstellung*. II: *Kataloge und Anmerkungen*. (Bibliotheca Franciscana, 5-6). Düsseldorf, Schwann Verlag, xxiv + 470 pàgs. i xii + 340 pàgs.

Per la seva banda, el prof. R. Brummer ha intentat i publicat una síntesi semblant, limitant-se, però, als estudis literaris dels darrers temps, en l'article *Ramon Llull - Eine Literarstudie*. *Zeitschrift für romanische Philologie* 84 (1968) 340-379.

Amb la recent publicació de la *Miscellània Històrica Catalana*, dedicada al P. Jaume Finestres, historiador de Poblet, es confirma l'em-

pena científica d'aquella jove comunitat, a la qual cal agrair la seva aportació a la cultura teològica, sobretot de caire històric, bo i esperant que els anys vinents confirmaran els bons auguris.

L'any 1971 sembla ésser assenyalat en la vida de la revista «Ilerda» (la revista científica editada per la Diputació Provincial de Lleida); car si per als anys 1969-1970 havia estat suficient un únic número de 244 pàgines (que dóna 122 pàgines cada any), el 1971 ha vist l'aparició de dos fascicles, amb un total de 538 pàgines. És plaent deixar constància d'aquest avenç, bo i desitjant que tingui continuïtat. I com que amb aquest pas «Ilerda» confirma el seu caire científic, sigui'ns permès d'oferir aquestes tres suggerències: la numeració única de les pàgines de tots els fascicles d'un mateix any; que els documents s'editin en llur llengua original; evitar al lector l'estranyesa de trobar-se davant de treballs escrits en llengua diversa de la que els respectius autors acostumen a emprar, sobretot tractant-se de temes relatius a una ciutat o a unes comarques de Catalunya com les de Lleida.

Peter Linehan acaba de dedicar un substanciós estudi a les relacions entre Església i Estat a Espanya durant el segle XIII: *The Spanish Church and the Papacy in the thirteenth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Third Series, 4). Cambridge, At the University Press, 1971, xviii + 390 pàgs. S'ocupen de temes relacionats amb la història dels Països Catalans el capítol segon («The Legate John of Abbeville, 1228-1229», pp. 20-34; estudia el concili provincial de Lleida del març del 1229), el tercer («The Reaction to John of Abbeville's Legislation», pp. 35-53) i sobretot els capítols quart i cinquè («Pedro de Albalat and the Reform of his Province», pp. 54-82; «Tarragona after Pedro de Albalat», pp. 83-100). Moltes d'altres notícies sobre coses dels Països Catalans es poden trobar també als dos capítols dedicats als «Spaniards at the Curia» (pp. 251-321).

El P. Josep O'Callaghan, S. J., de la nostra Facultat (Secció de Sant Francesc de Borja) acaba de publicar la hipòtesi que una sèrie de fragments grecs trobats a la cova 7 de Qumran formarien part d'alguns llibres del Nou Testament (Mc, 1 Tim, Jaume i, amb no tanta probabilitat, Act. i Rom.). La part més sensacional de la hipòtesi és la que afirma que uns fragments, la grafia dels quals no permet de datar-los més enllà del 50 p. C., formarien part de l'Evangeli de Marc. Potser caldria que d'altres especialistes del país (pensem, p. e., en el doctor Ramon Roca i Puig, especialista en papirologia, i en el doctor Matias Delcor, especialista en Qumran) hi diguessin la seva paraula.

Joaquín González Moreno s'ha emprès l'edició del *Catálogo del Archivo General de la Casa Ducal de Medinaceli* (Sevilla, Instituto de

Estudios Sevillanos, 1969, xxiii+200 pàgs. i 1 lám.). És una publicació d'una importància evident per a la història, àdhuc eclesiàstica, del país, donada la vinculació de moltes cases nobles catalanes amb la casa de Medinaceli (Ampúries, Sogorb, Cardona, Prades, Entença, Montcada, Aitona, Osona, Dènia i Camarassa) i l'enllaç entre la vida civil i la vida eclesiàstica dels segles passats. Aquest volum és dedicat gairebé tot ell als arxius de les cases d'Aitona i de Montcada.

Darrerament és perceptible un augment d'atenció a la història de la Inquisició als Països Catalans. Alfons Cucó ha estudiat la Inquisició al País Valencià i darrerament Angela Selke acaba de dedicar la seva tesi doctoral a l'estudi de *Los chuetas y la Inquisición*, on explica el procés i el desenllaç de la «Cremadissa» del 1691 a Mallorca. I hom anuncia un estudi sobre la Inquisició a Catalunya, obra d'Eufemià Fort i Cogul.

Durant els anys de la nostra guerra civil i els de la subsegüent guerra mundial 1939-1945, els catalanòlegs alemanys seguien publicant el resultat dels seus estudis, que per causa de les circumstàncies difícilment arribaren a les biblioteques del País. Per això sembla notícia interessant la reproducció anastàtica de la investigació de l'obra de K. H. Fink: *Martin V und Aragon*, tan interessant per a conèixer el procés de liquidació de les darreres deixalles del Cisma d'Occident entorn del grup de Peníscola. La reedició s'ha realitzat a Vaduz (Liechtenstein).

JOSEP PERARNAU

ÍNDICE GENERAL
del vol. XLIV, año 1971

LAUREANO ROBLES, <i>Anotaciones a la obra del Pseudo-Isidoro «Commonitiuncula ad sororem»</i>	5
GABRIEL LLOMPART, <i>Los saludos teofóricos en la isla de Mallorca</i> .	33
LLUÍS BATLLE I PRATS, <i>El P. Roig i Jalpi a l'arxiu municipal de Girona</i>	57
CRISTIÀ CORTÉS, <i>Alguns cognoms catalans procedents de noms de persona poc usuals o inexistents a Catalunya</i>	63
MARÍA TERESA AUBACH, <i>La «Escuela de la Virtud», ¿escuela de Socialismo cristiano?</i>	99
ANTONI BORRÀS I FELIU, S. I., <i>Filosofia-Teologia en el planteig modernista</i>	151
BIBLIOGRAFÍA. <i>Reseñas</i>	195
<i>Publicaciones recibidas</i>	207
VICENÇ-MARIA CAPDEVILA, <i>El perquè de la fe. Estudi de la doctrina d'Henri Vignon</i>	209
SALVADOR PIÉ NINOT, <i>A la recerca del Jesús històric</i>	297
J. MARISTANY, <i>Lógica formal y normativa moral de Maurice Blondel</i>	329
J. M. MARQUÈS, <i>La mediació de Crist i les religions del món</i> . . .	345
ANTONI MATABOSCH, <i>La catolicitat de l'Església. Noves perspectives</i>	369
BIBLIOGRAFÍA: <i>Reseñas bibliográficas</i>	383
<i>Noticiari</i> , por JOSEP PERARNAU	409

AUTORES DE LOS ARTÍCULOS

Aubach, M. ^a T.: 99-150.	Marquès, J. M. ^a : 345-68.
Batlle i Prats, Ll.: 57-62.	Matabosch, A.: 369-82.
Borràs i Feliu, A.: 151-94.	Pié Ninot, S.: 297-328.
Capdevila, V.-M. ^a : 209-96.	Perarnau, J.: 409-14.
Llompарт, G.: 33-56.	Robles, L.: 5-32.
Maristany, J.: 329-44.	

BIBLIOGRAFÍA

- Agustí, sant, cf. Cainari, A.
 Alfrink, B., *Amar a la Iglesia* (J. P.): 393-94.
 André, R., *Guillaume de Nogaret, seigneur de Calvisson et de la Vaunage* (J. V.): 200.
 Berger, P. L., *Para una teoría sociológica de la Religión* (J. M. Vía): 383.
 Bonicelli, S. C., *I Concili particolari da Graziano al Concilio di Trento* (J. Vives): 199.
 Caimari, A., *Sant Agustí: Confessions (El pelegrí de la Ciutat de Déu)* (J. Vives): 196.
 Colomer, Mossèn, *Una família dels temps medievals ençà* (J. Vives): 204-205.
 Cruzel, H., *L'Église primitive face au divorce* (J. Vives): 195-96.
 Engels, O., *Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäeräum* (F. de Solá): 197-98.
 Fernández de la Cuesta, I., *¿Cristianismo sin ritos?* (J. Llopis): 405-406.
 Ferro Calvo, M., *La celebración de la venida del Señor en el oficio hispánico* (J. Llopis): 407-408.
 Fries, H., *Un reto a la fe* (E. Vilanova): 395.
 Martins, M., *Guia geral das Horas del Rei D. Duarte* (J. Vives): 198.
 Mets, J. B., *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino* (E. Vilanova): 390-91.
 Maldonado, L., *El menester de la predicación* (J. Llopis) 408-409.
 Pascual Pérez, A., *La imagen de la Iglesia en la liturgia española* (J. Llopis): 406-407.
 Rabikauskas, P., *Relationes Status diaecesium in magno Ducati Lituaniae. I: Dioeceses Vilmensis et Samogitiae* (J. Vives): 199-200.
 Rahner, K. - Häring, B., *Palabra en el mundo. Estudios sobre teología de la predicación* (J. Llopis): 404-405.
 Ratzinger, J., *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (E. Vilanova): 389.
 Salvà, Jaime, *El cardenal Despuig* (G. Llompert): 203-204.
 Sánchez-Arjona Halcón, F., *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (V.-M.ª Capdevila): 399-402.
 Schillebeeckx, E., *L'Església enviada* (E. Vilanova): 394-95.
 Tillich, P., *Le courage d'être* (J. M. Vía): 391-93.
 Tillich, P., *Philosophie de la Religion* (J. M. Vía): 396-98.
 Torres Gost, B., *Miguel Costa y Llobera (1854-9122). Itinerario espiritual de un poeta* (J. Vives): 205-206.
 Valls Plana, Ramón, *Del Yo al nosotros* (A. Rodríguez Resina): 402-404.
 Veny Ballester, A., *La real casa de San Cayetano de Palma de Mallorca* (J. Vives): 201.
 Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento. I, Teología de las tradiciones históricas de Israel* (E. Vilanova): 388-89.
 Zunino, St. M. - Dassori, N., *Genova e Spagna nel secolo XV. Il «Drictus catalanorum»* (J. V.): 203.
 Comission internationale d'Histoire ecclésiastique comparée, *Bibliographie de Cartographie ecclésiastique*. Fasc. II: Pologne (J. Vives): 201-202.
 Cahiers de Fanjeaux, 6: *Le credo, la Morale et l'Inquisition* (J. Vives): 202-203.
 Conferencia episcopal alemana, *El misterio sacerdotal* (J. P.): 394.

(Acabado de imprimir en noviembre de 1972)

Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo*, *diócesis*, *monasterio*, etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo*, *diócesis*, *monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco**, a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.

