

## EL SOBRENATURAL EN LA TEOLOGIA DEL P. XIBERTA

### LA DIVINITZACIÓ DE L'HOME: QUÈ ÉS LA GRACIA?

En molts punts de la Teologia, i concretament en el tema de la gràcia elevat, ens considerem deixeble del R. P. Bartomeu M. Xiberta, O. Carm. (1897-1967). Els seus estudis *El sobrenatural* i *De ratione entis supernaturalis*<sup>1</sup> ens han esdevingut familiars. Però és sobretot el record de les llargues converses mantingudes amb ell — que, enfeinat com estava, mai per mai no va mostrar que la visita d'un simple estudiant l'importunés — el que ens mena a estudiar un aspecte del problema de la divinització de l'home. És un tema que li era familiar. Sovint ens n'havia parlat. Però en aquest article no ens limitarem a analitzar i exposar el seu pensament. Creuríem fer-li un tort. Ens havia repetit tantes vegades que cal preferir les veritats als autors i les realitats a llurs formulacions! El nostre propòsit, un cop plantejat el problema, és d'assenyalar breument els intents de solució que se li han donat i de detenir-nos en la línia de pensament en la qual s'enrola el P. Xiberta. I en aquesta línia, a més de la sentència del P. Xiberta, considerarem les aportacions valuoses de Maurice de la Taille, de Karl Rahner i de Juan Alfaro, car M. de la Taille va influir en la posició del P. Xiberta, K. Rahner coincideix bàsicament amb ell i Juan Alfaro, en la mateixa línia, representa una superació indiscutible.

#### 1. PLANTEIG DEL PROBLEMA: QUÈ ÉS LA GRÀCIA?

La gràcia de Jesucrist pot considerar-se des de dos punts de vista: com a alliberament de l'home caigut, ferit pel pecat («*gratia ut sanans*», gràcia medicinal), i com a divinització de l'home, com a

<sup>1</sup> B. M. XIBERTA, *El sobrenatural*, a «Estudis Franciscans» 45 (1933) 35-46; idem, *De ratione entis supernaturalis*, a «Carmelus» 4 (1957) 3-49. La malaltia i la mort van impedir al P. Xiberta d'acabar el seu tractat sobre la vida sobrenatural. Solament en va aparèixer el primer volum litografiat: *Tractatus de vita supernaturali*, vol. I (Romae, 1964).

elevació de l'home a la familiaritat divina («*gratia ut elevans*», gràcia elevant) <sup>2</sup>.

La gràcia en el seu aspecte d'elevant presenta dos problemes fonamentals. Primer: el de fixar el seu contingut ontològic: què és la gràcia?, quina és la seva realitat concreta? Segon: el de delimitar quina relació hi ha entre la naturalesa o la persona creada i la gràcia. El nostre estudi es limita al primer d'aquest dos problemes <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> El P. Pierre Rousselot, S. I., en un estudi publicat força després de la seva mort, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, a «*Recherches de Science religieuse*» 18 (1928) 87-104, fa notar que en l'Escriptura hi ha dues concepcions aparentment oposades sobre la gràcia. A sant Joan la gràcia és elevant, confereix una nova naturalesa: la de fills de Déu (concepció «física» de la gràcia). Segueixen sant Joan els Pares Orientals, un sant Atanasi, un sant Gregori de Nissa, un sant Ciril d'Alexandria. A sant Pau, en canvi, la gràcia guareix l'home pecador, és una força que el canvia (concepció «moral» de la gràcia). Sant Agustí i —deformant-lo— Luter i els jansenistes segueixen sant Pau. Acabava mostrant que la lectura atenta dels textos fa palès que l'oposició és simplement aparent. I amb tot, la primera intuïció del P. Rousselot va ésser genial, posant en relleu dos aspectes de la gràcia que cal no oblidar: la gràcia *ut sanans* i la gràcia *ut elevans*. Aquesta antiga distinció té avui una actualitat especial. En efecte, als nostres dies es corre el risc de considerar simplement l'obra de Jesucrist com un alliberament de l'home de les esclavituds que són conseqüència del pecat i de caure en un humanisme que pot arribar fins a marginar el mateix Déu. S'assisteix a l'oblit de la gràcia *ut elevans*, subratllant únicament la funció de gràcia *ut sanans*. I el més característic de l'Evangeli és precisament la divinització de l'home pecador. Ho recorda sant Lleó Magne en el seu sermó primer sobre el Nadal: «*Gnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire*» (*Sermo* 21, cap. 3: PL 54, 192). Avui convé d'insistir en la gràcia elevant. I aquesta insistència no és de cap manera una evasió de l'home. És precisament considerar-lo en tota la seva dignitat que té per fonament, no el que és per naturalesa, sinó el que està cridat a ésser per la promesa i per la vocació de Déu. [Cf. JÜRGEN MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, traducció de Diorki (A. Sánchez Pascual) (Salamanca, 1969), especialment pp. 369-373. Observi's que Moltmann, més que en la dignitat present del cristià, pensa en la seva dignitat escatològica].

<sup>3</sup> El segon problema — que no s'estudiarà en aquest article — es podria plantejar així: l'Escriptura presenta l'home davant de Déu com un pobre que necessita la gràcia de Déu i que no hi té cap dret; només la pot rebre com un pur do: «Sóc un pobre, un desvalgut; afanyeu-vos, o Déu! Sou vós qui m'ajudeu i allibereu; Jahvè, no trigueu més» (Ps 70, 6). Recordi's, com a compendi d'una doctrina que es troba d'un cap a l'altre de la Bíblia, la paràbola del fariseu i del públicà que pujaren al Temple a fer oració (Lc 18, 9-14). Aquests dos extrems — la necessitat i la manca d'un dret — són antinòmics. Sembla que l'home ha de tenir dret a allò que necessita per a realitzar-se i que no poden aplicar-se a les relacions de l'home amb Déu unes categories (indigent-sense cap dret) calcades d'una situació social injusta. En l'ordre social la pobresa és una injustícia, sempre que no sigui una pobresa culpable, com la del que no vol treballar o la del dilapidador. Els reformadors del segle XVI i Baius i Janseni eliminaven radicalment l'antinòmia dient que és l'home pecador, el fill pròdig, el qui no té cap dret a la gràcia i únicament la pot rebre com un do, però que en l'estat pri-

El problema de l'essència ontològica de la gràcia sorgeix de les mateixes expressions bíbliques. Es tracta de precisar què vol dir l'Escriptura quan ensenya que els justos són participants de la naturalesa divina <sup>4</sup>, són fills de Déu <sup>5</sup>, estan units a Jesucrist com les sarments al cep <sup>6</sup> o com els membres del cos humà a llur cap <sup>7</sup>. Què vol dir que el just està segellat per l'Esperit <sup>8</sup>, que posseeix les primícies <sup>9</sup> o les arres de l'Esperit <sup>10</sup> i que l'Esperit de Déu habita en ell <sup>11</sup>. Què vol dir que Déu resta en el just i el just en Déu <sup>12</sup>. Què vol dir tenir vida eterna <sup>13</sup> i ésser una nova creatura <sup>14</sup>. Els interrogants es podrien multiplicar. Bastaria de resseguir les diverses expressions bíbliques que descriuen l'obra salvadora de Jesucrist realitzada en l'home. Però tota la problemàtica pot resumir-se en una sola pregunta: què és la gràcia?, o bé: en què consisteix la divinització de l'home?

Ara bé, parlar de la divinització de l'home duu insensiblement al problema del sobrenatural. El fet que la gràcia sigui divinitzant vol dir que està per damunt de la naturalesa creada, elevant-la a un nivell diví, sobrenatural. El problema de l'essència ontològica de la gràcia elevat és un aspecte del problema de l'essència ontològica del sobrenatural.

El concepte de sobrenatural és formalment un concepte relatiu: el sobrenatural diu relació a la naturalesa, supera la naturalesa. El P. Xiberta a *De ratione entis supernaturalis* recorda la gènesi i l'evolució del concepte de sobrenatural en els Pares i en l'Esco-

mitiu la justícia de Déu o era constitutiva de l'home o li era d'alguna manera deguda. Des de Baius, el Magisteri de l'Església intervenint, va consagrar una doctrina que es troba en tota la tradició. Els dons d'Adam — per emprar una imatge bíblica — eren totalment gratuïts. L'any 50 Pius XII, en l'encíclica *Humani generis*, censurava els qui opinaven que Déu no podia crear éssers intel·lectuals sense ordenar-los i cridar-los a la visió de Déu [AAS 42 (1950) 570; DSch 3891].

<sup>4</sup> 2 Petr 1, 4.

<sup>5</sup> Mt 5, 9. 45; Lc 6, 35; 20, 36; Rom 8, 14. 16. 19. 21; 9, 8. 26; 2 Cor 6, 18; Gal 3, 26; 4, 7; Phil 2, 15; Io 1, 12; 11, 52; 1 Io 3, 1. 2. 10; 5, 2.

<sup>6</sup> Io 15, 1-8.

<sup>7</sup> Rom 12, 4-5; 1 Cor 12, 12-27; Eph 1, 22; 4, 4. 15-16; 5, 23; Col 1, 18. 24.

<sup>8</sup> 2 Cor 1, 22; Eph 1, 13; 4, 30.

<sup>9</sup> Rom 8, 23.

<sup>10</sup> 2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14.

<sup>11</sup> Rom 8, 9. 11. 15; 1 Cor 3, 16; 6, 19; 2 Cor 6, 16; Gal 4, 6; 1 Thess 4, 8; 2 Tim 1, 7; Iac 4, 5.

<sup>12</sup> 1 Io 3, 24; 4, 13. 15. 16. Cf. 1 Io 2, 5-6; 3, 24; 4, 12.

<sup>13</sup> Io 3, 15. 16. 36; 5, 24; 6, 27. 40. 47. 51. 54. 57. 58; 10, 27-28; 17, 1-3; 20, 31; 1 Io 3, 14-15; 4, 9; 5, 10-13.

<sup>14</sup> 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15. Cf. Iac 1, 18.

làstica, seguint a Deneffe, De Lubac i Landgraf<sup>15</sup>. També estudiava detingudament les nocions de naturalesa, natural i sobrenatural<sup>16</sup>.

Però aquí, més que la noció formal de sobrenatural (*de vi vocis*)<sup>17</sup>, interessa la realitat concreta del sobrenatural absolut, és a dir, la realitat concreta d'«allò que supera l'essència, les passivitats naturals, les forces, les exigències i el mèrit natural del subjecte»<sup>18</sup>. Solament així es pot intentar de precisar el sentit de la divinització de l'home.

En tractar del sobrenatural, de la divinització de l'home, cal evitar dos esculls. D'una banda el panteisme i d'altra banda el nominalisme<sup>19</sup>. El panteisme ha estat sempre el perill de la mística

<sup>15</sup> XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, pp. 7-11.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>17</sup> Els teòlegs en parlar del sobrenatural, entès com allò que d'alguna manera supera la naturalesa, s'han vist obligats a multiplicar les distincions. Un miracle, per exemple, és sobrenatural, però ho és de manera diferent a com ho és l'estat de gràcia. Els miracles «són sobrenaturals en tant que solament una força superior i, en alguns, només l'omnipotència divina en pot ésser la causa eficient; però l'efecte produït, com ara la resurrecció d'un mort, en ell mateix pertany a la categoria de les coses naturals» (XIBERTA, *El sobrenatural*, p. 36). És el que els teòlegs anomenen sobrenatural *quoad modum*, quant a la manera de produir-se. En l'estat de gràcia, en canvi, «la criatura és elevada a complir, ella, unes funcions que transcendeixen la seva naturalesa» (*Ibidem*). És el sobrenatural *quoad substantiam*. I aquí els teòlegs han subtilitzat encara més. El sobrenatural *quoad substantiam* pot ser-ho *secundum quid* (*relative*) o *simpliciter* (*absolute*). Anomenen sobrenatural relatiu l'elevació de la creatura, per damunt de la seva pròpia naturalesa, a una condició que és natural a una creatura superior. La ciència infusa, per exemple, pertany al sobrenatural relatiu: és sobrenatural en relació a l'home, però no en relació a l'àngel. El sobrenatural absolut, en canvi, eleva al subjecte per damunt de la condició de qualsevol naturalesa creada o creable, a un nivell de perfecció que és propi de Déu. La unió hipostàtica, la visió de Déu i la gràcia santificant són simplement o absolutament sobrenaturals. Superen qualsevol naturalesa creada o creable i constitueixen una veritable divinització de l'home (Cf. XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, pàgines 14-15).

<sup>18</sup> XIBERTA, *Tractatus de vita supernaturali*, pp. 131-132: «Supernaturale est id quod superat essentiam, naturales passivitates, vires, exigentias, naturale meritum subiecti».

<sup>19</sup> El panteisme i el nominalisme són una temptació constant del pensament filosòfic davant l'ésser. El panteisme és l'intent de comprensió de l'ésser per la intel·ligència humana. Un cop captat l'ésser — que es concep unívocament — no hi ha res que s'escapi de la seva esfera. Seria el no-res, una quimera de la intel·ligència. A l'extrem diametralment oposat, el nominalisme, constatant la multiplicitat, la diversitat i el canvi de les coses i renunciant a qualsevol intent de comprensió, redueix l'ésser a un nom que s'aplica equívocament a realitats distintes. Solament el concepte d'analogia i, sobretot, el concepte judeo-cristià de creació permeten de superar la crisi del pensament filosòfic entorn de l'ésser. Però quan, en comptes d'explicar l'ésser — propi de Déu i participat per les

tant cristiana com no cristiana. Algunes expressions del *Corpus Hermeticum*<sup>20</sup> i algunes proposicions condemnades del Mestre Eckhart<sup>21</sup> voregen temeràriament el panteisme. I a l'extrem oposat el nominalisme convertiria les expressions de l'Escriptura sobre la gràcia elevant en pures metàfores o jocs de paraules. El P. Xiberta, parlant sobre aquest tema, ens havia dit una pila de vegades: «Partint d'apriorismes teològics, correm el risc de convertir les expressions de l'Escriptura en jocs de paraules»<sup>22</sup>. Cal salvar, doncs, dues coses quan s'intenta d'explicar la divinització de l'home. Primera: la transcendència de Déu, que exclou qualsevol forma de panteisme. Segona: la realitat d'aquesta divinització, enfront d'un nominalisme que es quedaria amb paraules buides de sentit.

Abans d'estudiar la realitat concreta del sobrenatural en la línia de pensament on es situa el P. Xiberta, es considerarà breument com l'entén el P. Ripalda i quina és la manera més comuna de concebre'l entre els teòlegs.

creatures — es tracta d'explicar la divinització de la creatura, el risc de panteisme o de nominalisme esdevé més intens.

<sup>20</sup> Per exemple: οὐδὲ σε Ἐρμῆ καὶ σὺ ἐμὲ. ἐγὼ εἶμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ, Hermes-Gebet II, 7, a R. REIZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904), pp. 20-21. C. H. Dodd observa que el to panteista del *Corpus Hermeticum* és més aviat religiós que estrictament filosòfic [*The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1968), pp. 20-21].

<sup>21</sup> Així les proposicions 10 i 13, condemnades en la Constitució *In agro dominico* (27 de març 1329). Prop. 10: «Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. Per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio» (D Sch 960); Prop. 13: «Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur, quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo caelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere» (D Sch 963). Aquestes proposicions estan fora de context. La 10 es troba en el sermó *Iusti vivent in aeternum* (el sermó va ésser en alemany); la 13 potser pertany a un sermó o potser és una denúncia de la primera part del *Liber «Benedictus»*: *Das buoch der goetlichen troestunge und von dem edeln menschen*. Sobre la qüestió de l'ortodòxia d'Eckhart, vegeu: R.-L. OECHSLIN, *Eckhart*, a «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique», 4 (París, 1960), 93-116, especialment 112-113.

Pius XII, en l'Encíclica *Mystici Corporis*, prevé els teòlegs perquè en l'explicació de la inhabitació evitin qualsevol gènere de panteisme: «Verumtamen id omnibus commune atque inconcussum esto, si a germana velint doctrina, a rectoque Ecclesiae magisterio non aberrare: omnem nempe reicendum esse mysticae huius coagitationis modum, quo christifideles, quavis ratione ita creaturarum rerum ordinem praetergrediantur, atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tamquam propria praedicari queat» [AAS 35 (1943) 231; D Sch 3814].

<sup>22</sup> Cf. XIBERTA, *El sobrenatural*, pp. 38-39; idem, *De ratione entis supernaturalis*, p. 19.

## 2. EL SOBRENATURAL SEGONS RIPALDA

El jesuïta espanyol P. Juan Martínez de Ripalda (1594-1648), en la seva obra *De ente supernaturali*<sup>23</sup>, ensenya que el sobrenatural supera la naturalesa creada, però no la naturalesa creable<sup>24</sup>. La possibilitat d'una substància creada, destinada essencialment a la visió de Déu, no repugna<sup>25</sup> ni és improbable<sup>26</sup>. Amb aquesta afirmació semblaria, de bell antuvi, que redueix el sobrenatural al sobrenatural relatiu. Però el seu pensament no va ben bé per aquest camí. És més complicat. La intel·ligència humana necessita ésser elevada en ordre a la visió beatífica, no per raó de la distància infinita que la separa de Déu, sinó perquè dista de Déu «naturalment» i no «sobrenaturalment». També l'ésser sobrenatural possible distaria infinitament de Déu, però la seva perfecció «sobrenatural» el faria apte per a la visió beatífica<sup>27</sup>. Però, ¿qué vol dir «natural» i «sobrenatural»? Ripalda diu que la naturalesa, en sentit estricte, està constituïda per un món tancat<sup>28</sup>. I que el sobrenatural és un

<sup>23</sup> IOANNES MARTINEZ DE RIPALDA, *De ente supernaturali disputationes in universam theologiam*, I-III (Burdigalae, 1634; Lugduni, 1645; Coloniae Agrippinae, 1648).

<sup>24</sup> RIPALDA, *De ente supernaturali*, lib. I, disp. 23: «An supernaturalia sint supra omnem substantiam creabilem» (vol. I, pp. 232-268).

<sup>25</sup> Ibidem, disp. 23, sect. 3, n. 8: «Stando rationi non invenio repugnare substantiam supernaturalem (...) Assertum facile probo. Nullum sit argumentum, quo satis ostendatur repugnantia substantiae supernaturalis. Ergo nulla ratione invenitur talis substantia repugnans. Consequentia est bona antecedens constabit uberi explicatione argumentorum, quibus substantia supernaturalis oppugnatur, quae meo iudicio ideo Theologis incostantia sunt, et quotidie multiplicantur, quia nullum extat, in quo iure intellectus defaecatus conquiescat. Nota a me non assertum talem substantiam esse absolute possibilem, sed solum non ostendi aliqua ratione repugnantem» (vol. I, p. 235).

<sup>26</sup> Ibidem, n. 9: «Caeterum, et possibilem esse talem substantiam, si solo rationis lumine duamur (modeste sit assertum propter aliquorum scandalum) improbable non sit. Etenim non repugnat substantia habens connexionem cum gratia iustificante, aut alio dono supernaturali, ut habitu fidei, et similibus. Sed substantia ferens connexionem cum gratia iustificante, aut alio dono supernaturali, ut habitu fidei, et similibus est intrinsece supernaturalis. Ergo non repugnat absolute substantia supernaturalis» (vol. I, p. 235).

<sup>27</sup> Ibidem, disp. 23, sect. 6, n. 27: «Intellectus humanus non indiget principio elevante ad eliciendum visionem beatam praecise, quia est distans infinite a Deo, quoniam etiam ut illustratus lumine gloriae est infinite distans, sed quia est distans perfectione naturali, et non supernaturali. Intellectus autem substantiae supernaturalis non distaret perfectione naturali, sed supernaturali, ad modum quo nunc distat intellectus humanus, ut illustratus lumine gloriae» (vol. I, p. 241).

<sup>28</sup> Ibidem, disp. 3, sect. 2, n. 13: «Melius igitur explicatur Theologica usurpatione natura; si ea dicatur, esse collectio substantiarum nunc existentium,

altre món sense cap connexió amb el món natural<sup>29</sup>. El món sobrenatural és sobrenatural, no perquè estigui més a prop de l'Acte pur, sinó perquè és distint i inconnex del món natural. En aquesta perspectiva cal tenir per sobrenatural la gràcia santificant i tot el que hi té connexió<sup>30</sup>, que resta per damunt de totes les substàncies i accidents naturals que no hi tenen connexió<sup>31</sup>. De fet són sobrenaturals aquelles realitats creades que la revelació ens diu que són sobrenaturals i divines.

Aquesta posició en el fons està tarada de nominalisme. Afirma que hi ha un món natural i un món sobrenatural sense cap connexió, però no reïx a explicar en què consisteix el sobrenatural i per què la realitat creada de la gràcia és divinitzant. Karl Rahner

*earumque possibilitum, quae existentibus annexae, et affines sunt. Illis autem possibilibus existentibus affines, et annexae sunt, quibus repugnantibus aliquae existentium necessario repugnarent propter ordinem transcendentalem, quo in eas referuntur. Hae vero sunt, quae intra virtutes naturales existentium Physicas, aut intentionales quidditative continentur» (vol. I, p. 13).*

<sup>29</sup> Ibidem, disp. 3, sect. 4, n. 22: «Cui superior explicatio minus placuerit, aliam faciliorem dabimus. Ponat ex disputatione sequenti primarium, et absolutum entium supernaturalium conceptum connexionem Physica, aut intentionali, immediata, aut mediata, cum gratia iustificanti constitui. Itaque naturam, supra quam entia supernaturalia considerantur, asserat esse collectionem omnium substantiarum, et accidentium tam existentium, quam possibilitum, quae nullatenus cum gratia iustificante connexa sunt» (vol. I, p. 15); ibidem, n. 23: «Igitur ordinem naturae, entibus nequaquam connexis cum gratia, omnino compleri, probatur (...) Primo, quia non est alius explicandi modus probabilior. Secundo, quia elevari supra entia cum gratia non connexa, est proprium entium supernaturalium; et entibus naturalibus commune non est. Tertio, quia ut disputatione sequenti ostendemus, connexio cum gratia iustificanti supernaturalitatem constituit, ergo naturalitatem, a supernaturalitate distinctam, exclusio talis connexionis constituet» (vol. I, p. 15).

<sup>30</sup> Ibidem, disp. 4, sect. 3, n. 21: «Affero proprium donorum supernaturalium conceptum, connexionem esse quidditativam cum gratia sanctificante physicam, aut intentionalem, immediatam, aut mediatam, antecedentem, aut consequentem» (vol. I, p. 20); ibidem, sect. 4, n. 32: «Igitur gratia sanctificans se ipsa immediate ratione excellentiae participantis naturam divinam, qua inter omnia dona singularissimum est, ad ordinem singularem, atque excelsum nempe supernaturalem, et divinum pertinere apprehenditur: caetera vero, quae in gratiam sanctificantem ordinem transcendentem habent, per cognationem cum ipsa, in eam excellentiae conditionem, et supernaturalitatem adscribuntur» (vol. I, p. 22).

<sup>31</sup> Ibidem, disp. 3, sect. 2, n. 15: «Nullum agnoscitur ens supernaturale, quod non superet naturam sic explicatam, gratia enim, et gloria, aliaque accidentia, quae Theologi agnoscunt supernaturalia, non solum supra collectionem substantiarum existentium, sed earum etiam possibilitum, quae in virtute, et ordine existentium continentur, longissime elevantur. Deinde nullum admittitur ens naturale, quod supra naturam sic explicatam positum sit» (vol. I, p. 13); ibidem, sect. 4, n. 22: «Itaque naturam, supra quam entia supernaturalia considerantur, asserat esse collectionem omnium substantiarum, et accidentium tam existentium, quam possibilitum, quae nullatenus cum gratia iustificante connexa sunt» (vol. I, p. 15). (Vegi's el context d'aquesta última cita a la nota 29).

la veuria lògica si només hi hagués la gràcia creada. L'error de Ripalda radica en l'oblit de la relació íntima que hi ha entre la gràcia creada i la gràcia increada o inhabitació de Déu en el just <sup>32</sup>. El P. Xiberta la refusa perquè defineix el sobrenatural acudint a la seva relació amb les coses creades i no per la seva relació amb Déu <sup>33</sup>.

### 3. LA SENTÈNCIA CLÀSSICA ENTORN DEL SOBRENATURAL

La sentència més comuna entre els teòlegs posttridentins acut a la noció d'analogia per tal d'explicar el sobrenatural. D'aquesta manera evita els esculls del panteisme i del nominalisme que s'han assenyalat més amunt. L'home és divinitzat perquè participa de la Divinitat, és a dir, d'una perfecció exclusiva de Déu, que comunicada a la creatura la divinitza. Els defensors d'aquesta sentència l'atribueixen a sant Tomàs.

Sant Tomàs, a la *Prima Secundae*, estudia l'essència de la gràcia de Déu <sup>34</sup>. Segons ell, la gràcia és una realitat causada en l'home per l'eficàcia de l'amor especial que Déu li té <sup>35</sup>. Per fer-se ben bé càrrec del seu pensament basta considerar la resposta a una objecció que ell mateix formula contra la realitat creada de la gràcia. En l'objecció diu que Déu vivifica l'ànima com l'ànima el cos. Ara bé, l'ànima vivifica el cos immediatament, sense cap realitat intermèdia. Doncs, de la mateixa manera Déu vivifica l'ànima <sup>36</sup>. En la resposta ensenya: «Déu és vida de l'ànima com a causa eficient, mentre que l'ànima és vida del cos com a causa formal. I entre la forma i la matèria no hi ha cap realitat intermèdia, perquè la forma, ella mateixa, informa la matèria o el subjecte. Però l'agent

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, a *Escritos de Teología*, versió del alemán, t. I (Madrid, 1963), pp. 363-364, nota 23.

<sup>33</sup> XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, p. 21: «Praefatam normam plerique theologi repudiarunt, quia sumitur in ordine ad rem creatam, cuius supernaturalitatis ratio ulterius exquirenda sit. Itaque generatim norma quaeritur in ordine ad Deum».

<sup>34</sup> *Sum. theol.*, I-II, q. 110. «De gratia quantum ad eius essentiam».

<sup>35</sup> *Sum. theol.*, I-II, q. 110, a. 1. Cf. *In II Sent.*, d. 26, a. 1, ad 2; *De Verit.*, q. 27, a. 1; *C. Gent.*, III, 150; *Sum theol.*, III, q. 86, a. 3, ad 5.

<sup>36</sup> *Sum. theol.*, I-II, q. 110, a. 1, arg. 2: «Sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: unde dicitur Deut. 30, 20: *Ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima».



informa el subjecte, no per la seva substància, sinó per la forma que causa en la matèria»<sup>37</sup>.

La gràcia és, doncs, una forma causada per Déu. Aquesta doctrina reflecteix perfectament el principi general, en virtut del qual sant Tomàs salva la transcendència divina: Totes les coses són bones per raó de la bondat divina que n'és el principi exemplar, eficient i final, però cada cosa és bona formalment per una semblança de la bondat divina que li és inherent<sup>38</sup>.

Però alhora sant Tomàs salva la divinització de l'home, ensenyant que la gràcia és una participació sobrenatural de la perfecció divina, és a dir, una perfecció ordenada a la mateixa visió de Déu: «La perfecció de la creatura racional no consisteix solament en allò que li convé segons la naturalesa, sinó també en allò que li és atribuït per una participació sobrenatural de la bondat divina. Per això es va dir més amunt que la felicitat última de l'home consisteix en una visió sobrenatural de Déu»<sup>39</sup>.

Aquesta participació sobrenatural de la bondat divina és tan sublim, que ja aquí a la terra va acompanyada d'una presència especial de la Santíssima Trinitat en el just: «Hi ha un mode comú segons el qual Déu és present a totes les coses per essència, potència i presència, tal com la causa és present en els efectes que participen de la seva bondat. Però per sobre d'aquest mode comú, n'hi ha un d'especial, que convé a la creatura racional, en la qual es diu que Déu hi és present com el conegut en el que coneix i com l'amat en el que ama. I perquè la creatura racional, coneixent i

<sup>37</sup> Ibidem, ad 2: «Deus est vita animae per modum causae efficientis: sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium: quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat».

<sup>38</sup> Ibidem, I, q. 6, a. 4: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum». En el *sed contra* del mateix article escriu: «Omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria». Cf. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 6; *De Verit.*, q. 21, a. 4; *C. Gent.*, I, 40.

<sup>39</sup> Ibidem, II-II, q. 2, a. 3: «Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione».

amant, arriba amb la seva operació fins al mateix Déu, per això segons aquest mode especial es diu, no solament que Déu és present a la creatura racional, sinó també que hi habita com en el seu temple. Tenint en compte això, no hi ha cap altre efecte fora de la gràcia 'gratum faciens' [gràcia santificant] que pugui ser la raó per la qual la Persona divina estigui present d'una manera nova en la creatura racional»<sup>40</sup>.

Entesa així la gràcia, es comprèn que sant Tomàs digui que, considerant la grandesa de l'obra, és més excellent la justificació del pecador, que té com a terme el bé etern de la participació divina, que la creació del cel i de la terra, que té per terme el bé de la naturalesa mutable<sup>41</sup>, i que el bé de la gràcia d'un sol home val més que el bé natural de tot l'univers<sup>42</sup>. Fins aquí un aspecte del pensament de sant Tomàs<sup>43</sup>.

En aquesta mateixa línia de pensament, la reflexió teològica

<sup>40</sup> Ibidem, I, q. 43, a. 3: «Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens».

<sup>41</sup> Ibidem, I-II, q. 113, a. 9: «Opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. — Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram*, subiungit: *Caelum enim et terra transibit: praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit*».

<sup>42</sup> Ibidem, ad 2: «Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi».

<sup>43</sup> La visió que s'ha ofert del pensament de sant Tomàs resta incompleta. Una breu observació pot ajudar a completar-la i a obrir nous horitzons. Sant Tomàs ensenya repetidament la prioritat absoluta del Do increat en relació amb la gràcia creada o participació de la naturalesa divina. I únicament la gràcia creada té prioritat en relació amb el Do increat en la línia de la causalitat dispositiva en ordre a les operacions de coneixement i d'amor per les quals els justs «atingit ipsum Deum». Vegeu *Sum. theol.*, I, q. 43, a. 3, ad 2: «Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam Personam: et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum»; ibidem, III, q. 7, a. 13: «Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis sicut lumen in aere ex praesentia solis».

posterior distingeix en Déu tres classes de perfeccions. Unes perfeccions pròpies exclusivament de Déu i, per tant, incomunicables a les creatures, com l'aseïtat. Unes altres perfeccions comunicables per creació, com l'ésser, la bondat, la vida, la intel·ligència. La creatura, participant-les, resta en l'ordre natural. Finalment hi ha una tercera classe de perfeccions divines, com la visió de Déu i la santedat, que d'una banda són pròpies de Déu i d'altra banda són comunicables a la creatura però de tal manera que quan la creatura les participa és elevada a l'ordre sobrenatural<sup>44</sup>. L'existència d'aquestes perfeccions constitueix un misteri en sentit estricte<sup>45</sup>.

Els teòlegs discuteixen quina és aquesta perfecció pròpia de Déu que participada físicament (és a dir, realment) i formalment per l'home, el divinifica. Les respostes s'orienten en dues direccions. Uns pensen en la participació de l'Ésser imparticipat de Déu, de la mateixa raó de Deïtat<sup>46</sup>. Altres creuen que la gràcia és una participació de la naturalesa divina, en tant que és principi d'operacions que terminen en el mateix Déu<sup>47</sup>.

Però aquesta posició clàssica topa amb una dificultat greu. Escriu el P. Xiberta: «Les perfeccions que són veritablement divines

<sup>44</sup> RAYMUNDUS LUMBIER, *Quaestiones theologicae scholasticae in p. I. S. Thomae*, t. I (Caesaraugustae, 1630), n. 335, citat per B. M. XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, pp. 21-22.

<sup>45</sup> J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, a «Gregorianum» 38 (1957) 11 i 40.

<sup>46</sup> En aquest sentit, IOANNES VINCENTIUS, O.P. (1544-1595), *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia*, q. 1, sect. 1 (Neapoli, 1625), pp. 2-12. Vegi's, per exemple, p. 7: «Gratia per se primo est formalis quaedam expressio, et participatio divinae naturae, secundum id, quod excellentius, et divinius in ipsa natura Dei, est enim eius participatio, quatenus est ipsum Esse imparticipatum, et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem: Ergo ex propria sui ratione est forma perfectissima, elevans animam ad ipsum divinae naturae consortium: estque proinde perfectissima forma in ordine supernaturalium rerum»; pp. 11-12: «Quod cum statuimus gratiam formalem esse participationem naturae divinae, prout est ipsum esse, ac totalis essendi plenitudo, minime asseverare intendimus, quod gratia est ipsum esse imparticipatum, aut tota ipsa entitatis plenitudo, haec enim perfectio tanta soli divinae naturae, nullique creatae formae potest competere: sed tantum asserimus gratiam quandam esse divini ordinis qualitatem, quae immediatam habet proportionem cum ipsa Dei natura, tamquam cum proprio suae emanationis principio, in ipsaque proinde supernaturali, et fere indicibili modo ipsa dignitatis perfectio secundum omnem illam rationem exprimitur, secundum quam divinitas participabilis est in creatura intellectuali. Quae cum in eodem gradu entitatis reponatur, in quo est ipsa intellectualis Dei essentia, apta nata est participare summam divinae naturae perfectionem, eo modo quo substantialis naturae perfectio participari potest, et exprimi in accidentaria qualitate, quae sit veluti adaequata eius proprietate, sicut in luce corporea accidentaria expressione participatur tota vis, et efficacia quae substantialiter residet in essentiali forma solis».

transcendeixen qualsevol creatura i, per tant, són comunicables. I les que es comuniquen a les creatures deixen d'ésser divines pel sol fet d'ésser empresonades en els límits de les creatures»<sup>48</sup>. Expressat més breument: «Un do creat que es tingui per sobrenatural és en ell mateix una naturalesa i, per tant, no està per damunt de la naturalesa»<sup>49</sup>. Aquesta dificultat solament es pot eludir dient que es tracta d'un misteri en sentit estricte.

Amb tot, la *fides quaerens intellectum* ha cercat un altre camí per explicar la raó última del sobrenatural i acut a la unió immediata del just amb Déu, l'únic que és essencialment sobrenatural. En aquesta nova línia es situa la posició del P. Xiberta.

<sup>47</sup> En aquest sentit IOANNES ALPHONSUS CUREL, *Lecturae seu quaestiones in D. Thomae Aquinatis primam secundae*, q. 110, a. 3, controversia, especialment §§ 4-21 (Antuerpiae, 1621), pp. 616-626. Vegeu, després del § 16, p. 624: «Sed quaeres, in quo secundum nostram sententiam consistat gratiam esse participationem formalem eius, quod in Deo nostro modo intelligendi habet rationem naturae. Ad hoc sit ultima conclusio. *Gratia ideo dicitur formalis participatio divinae naturae, quia est formalis participatio per modum naturae intellectualitatis divinae*»; i en el § 18, p. 625: «Ex his constat sensum huius conclusionis esse, quod gratia dicitur *formalis participatio Dei quantum ad id, quod nostro modo intelligendi habet in ipso rationem naturae, quia est formalis participatio divinae intellectualitatis; non per modum proprietatis, aut potentiae, vel principii proximi, sed per modum naturae, et principii primi, et radicalis*». En el mateix sentit, FRANCISCUS SUAREZ, *De gratia*, lib. VII, cap. 1, a *Opera Omnia*, ed. Vivès, t. IX (Parisiis, 1858), pp. 92-105. Vegeu n. 30, pp. 102-103: «Vera ergo excellentia gratiae habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinae naturae, est quam in fine libri praecedentis explicui, nimirum, quia, cum natura divina sit quaedam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit vel esse possit ulla substantia intellectualis creata, ille gradus intellectualitatis qui est in divina natura, divino quodam et supernaturali modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nulla substantia creata per seipsam, vel per potentiam sibi connaturalem participari potes. Quod ex primario obiecto divini intellectus declaratur, ut in 1 p., tractando de visione Dei, latius dixi. Divina enim essentia in ratione obiecti intelligibilis in se, et per visionem intuitivam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatam, adeo est elevata et excellens ratione purissimae actualitatis et immaterialitatis suae, ut a nulla substantia intellectuali possit connaturaliter videri, nisi a seipsa. Per gratiam vero et dona supernaturalia elevatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis divinae, in quo possit obiectum illud intelligibile divinae essentiae in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiae, et consequenter ad alios actus eiusdem ordinis illi fini consentaneos»; n. 31, p. 103: «illa est propria participatio divinae naturae, ut talis natura est, quia participat gradum illum divinae intellectualitatis, non ut proxima virtus in ordine ad unum speciale actum, sed ut radicale principium omnium virtutum, et actuum illarum, quia proprie spectat ad naturam, ut natura est».

<sup>48</sup> XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, p. 21: «Perfectiones quae revera divinae sunt omnes creaturas transcendunt eoque sunt incommunicabiles, quae vero creaturis communicantur divinae esse desinunt siquidem eo ipso creaturarum limitibus afficiuntur».

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 19: «Donum quod supernaturale censetur in seipso natura quaedam est, proinde non erit supra naturam».

## 4. ANTECEDENTS DE LA NOVA EXPLICACIÓ

En la teologia del segle XVII sorgeix la perspectiva d'explicar el sobrenatural per la unió immediata amb Déu quan s'intenta d'aprofundir en la raó formal de la filiació adoptiva i, sobretot, quan s'estudia la relació del just amb les Persones divines.

Léonard Leys o Lessius, S. I. (1554-1623), quan considera els diversos modes d'unió amb Déu <sup>50</sup> i quan estudia la filiació adoptiva del just <sup>51</sup>, ensenya que el just és fill de Déu, no per un do creat, sinó per la inhabitació i possessió de l'Esperit diví, que vivifica i regeix la seva ànima <sup>52</sup>. El do creat de la gràcia de la justificació — tant si es distingeix de la caritat com si s'hi identifica — basta per a fer-lo just, perquè el renova interiorment <sup>53</sup>, però no per a fer-lo fill de Déu. La forma principal per la qual el just és anomenat fill de Déu no és, doncs, la gràcia de la justificació, sinó que és la mateixa divinitat que se li comunica. La gràcia de la justificació és únicament el vincle i la unió amb la forma divina, i així es pot dir que la gràcia de la justificació fa el just fill de Déu perquè — per dret diví — l'uneix amb la naturalesa divina <sup>54</sup>. La unió de

<sup>50</sup> LEONARDUS LESSIUS, S. I., *De summo bono et aeterna beatitudine hominis libri quatuor. Ad 1.2. S. Thomae*, lib. II, cap. 1, nn. 4-5 (Antuerpiae, 1616), pp. 86-90.

<sup>51</sup> LEONARDUS LESSIUS, S. I., *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV*, lib. XII, cap. 11, nn. 72-81, nova editio (Parisiis, s. a.), pp. 252-261.

<sup>52</sup> *De perfectionibus divinis*, lib. XII, cap. 11, n. 75: «Sumus igitur filii Dei proprie et formaliter, non tam per donum aliquod creatum, quam per inhabitationem et possessionem spiritus divini vivificantis et regentis animas nostras» (p. 255); ibidem: «Itaque non sumus filii Dei formaliter et praecise per aliquid creatum, qua parte solum dicitur entitatem creatam; sed per increatum spiritum Dei nobis donatum per Christum, sive per inhabitationem divini Spiritus» (p. 257).

<sup>53</sup> *De summo bono*, lib. II, cap. 1, n. 4: «Differunt enim hae duae <rationes> [ed.: rationales] formales, esse iustum et esse filium Dei. Esse enim iustum, est denominatio intrinseca a iustitia inhaerente, per quam quis fit conformis legi divinae: quae iustitia est donum creatum, animam interius renovans, sive hoc donum distinguatur a charitate, sive non. Habet enim hoc donum ex natura sua, quod animam iustam, seu legi conformem faciat» (pp. 87-88).

<sup>54</sup> *De summo bono*, lib. II, cap. 1, n. 4: «Tertius modus unionis est per gratiam iustificationis: per hanc enim ita nobis communicatur et unitur Spiritus sanctus, seu ipsa divinitas, ut ex hac unione efficiamur filii Dei, tamquam participes effecti divinae naturae. Quod enim gratia iustificationis <nos> [ed.: non] efficiat filios Dei, non habet ex nuda sua physica perfectione; haec enim etiam cum peccato mortifero absolute consistere posset, si Deus illam conservare vellet: sed ex eo quod uniat nobis Spiritum sanctum, seu divinam naturam, cuius est veluti vinculum» (p. 86); ibidem: «Unde gratia iustificationis constituit nos filios Dei, non ut forma principalis a qua dicamur filii (haec enim est ipsa divinitas nobis communicata) sed ut vinculum et unio illius formae: quo modo ab unione

Déu amb el just és semblant a la unió de la humanitat de Crist amb el Verb. L'home Jesucrist és Fill de Déu perquè va rebre la naturalesa divina mitjançant la unió hipostàtica; i el just és anomenat fill de Déu perquè ha rebut la mateixa naturalesa divina mitjançant la unió de la gràcia. Encara que la manera de posseir la naturalesa divina sigui totalment diferent, ja que la naturalesa divina s'uneix a la humanitat de Crist substancialment en una única persona, en canvi, s'uneix al just accidentalment, per la unió de la gràcia justificant<sup>55</sup>.

Denys Petau o Petavius, S. I. (1583-1652), a *Theologica dogmata*<sup>56</sup>, estudia la teologia partint dels Pares, i ensenya que entre el just i l'Esperit Sant hi ha una unió pròpia, comparable a la que hi ha entre el Verb i la humanitat de Jesús per la unió hipostàtica. En el just inhabiten les tres Persones divines, però solament l'Es-

hypostatica ille homo dicitur filius Dei. Sicut enim ibi unio hypostatica se habet instar vinculi non formae principalis, ita hic gratia iustificationis. Habet autem gratia iustificans hanc vim non ex nuda sua entitate physica, sed ex ordinatione divina rerum naturis consentanea. Nulla enim erat qualitas creata magis conveniens ad hunc effectum: unde Deus illam ad hoc assumpsit, eique suo decreto hanc vim stabiliter annexuit» (p. 87); ibidem: «Itaque quod charitas faciat filium Dei, habet partim ex natura sua, quatenus filiatio supponit iustitiam: partim ex divina ordinatione, quatenus ulterius nobis unit ipsam divinitatem, ut in nobis sit, et nos ex illa vivamus vita spiritali, et illa tamquam anima quaedam supernaturalis nos in omnibus motibus nostris regat» (p. 88); *De perfectionibus divinis*, lib. XII, cap. 11, n. 74: Spiritus Christi communicatur «nobis per quamdam extensionem, qua mediante dono gratiae iustificantis incipit esse noster spiritus, nostra vita, nos inhabitans, orans, movens, regens, et omnes vitales functiones Deo placentes in nobis excitans et edens» (p. 254); ibidem, n. 76: «Charitas enim est vinculum, quo spiritus Dei nobis unitur, et in nobis permanet (...) Habet autem hoc charitas non vi sua naturali; dilectio enim per se non potest nobis dare possessionem boni dilecti, nec facere ut illud sit nostrum bonum, et intra nos constitutum; sed ex benigna Dei ordinatione et largitione» (p. 257).

<sup>55</sup> *De summo bono*, lib. II, cap. 1, n. 4: «Filius enim quis constituitur non ex collatione doni alicuius, sed ex communionem eiusdem naturae ab altero acceptae. Unde sicut Verbum divinum est Filius, quia accepit divinam naturam a Patre per aeternam generationem; et humanitas Christi, vel (ut magis proprie loquar) ille homo qui dicitur Christus, est Filius Dei, quia accepit naturam divinam per unionem hypostaticam: ita homo iustus dicitur filius, quia naturam eandem accepit per unionem gratiae. In modo tamen habendi illam naturam est maximum discrimen: nam Verbum divinum ita illam accepit, ut sit illi unita essentialiter, et per identitatem: humanitas vero eam accipit, ut uniatur ei substantialiter per conjunctionem in eadem hypostasi: iustus vero solum per accidens quoddam coniungitur, nempe per unionem gratiae iustificantis» (pp. 86-87); *De perfectionibus divinis*, lib. XII, cap. 11, n. 74: «Itaque hoc spiritu divinae personae vivunt naturaliter, cum sit illarum esse et vita naturalis: humanitas Christi quasi naturaliter, propter substantialem unionem: nos vero omnino supernaturaliter» (pp. 254-255).

<sup>56</sup> DIONYSIUS PETAVIUS, S. I., *Theologicorum dogmatum tomus primus* [-quartus] (Lutetiae Parisiorum, 1644-50).

perit Sant hi és com a forma santificant i com a causa de l'adopció<sup>57</sup>.

Al segle passat, Matthias Joseph Schebeen (1835-1888) — de qui el P. Xiberta es considera deutor<sup>58</sup> — matisava les idees de Pe-tau. Les tres Persones divines estan presents en el just substancialment, marcant-lo com el segell marca la cera. Ara bé, aquesta presència de les persones divines no solament és real i substancial: a més és personal. L'Esperit Sant, que és l'emanació i la penyora de l'amor del Pare i del Fill, és enviat i ve al just com a emanació i penyora de l'amor del Pare al just. Per tant, el just posseeix personalment l'Esperit Sant, i, mitjançant l'Esperit posseeix el Pare i el Fill. I alhora l'Esperit Sant, segons la manera pròpia de la seva persona, posseeix moralment el just. L'Esperit Sant és, doncs, la penyora en la qual i mitjançant la qual el just posseeix les altres Persones, i el dipositari en el qual i mitjançant el qual Elles posseeixen el just. Aquesta doctrina explica diversos aspectes del misteri de la justificació o divinització de l'home. Primer: L'Esperit Sant és la causa formal de la santedat de les creatures (sense excloure la santedat inherent, com a disposició). Segon: L'Esperit Sant fa el just fill adoptiu de Déu. L'Esperit Sant acaba l'obra de la gràcia inherent de conformar el just al Fill perquè posseeix l'Esperit del Fill. Tercer: L'Esperit Sant és el vincle que, així com uneix el Pare i el Fill perquè procedeix d'ambdós, uneix el Pare i el Fill amb la creatura. És la *communicatio*, κοινωνία de l'Esperit Sant, de la qual parla sant Pau<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> PETAVIUS, *Theologicorum dogmatum tomus secundus: De Trinitate*, lib. 8, cap. 4-7 (Lutetiae Parisiorum, 1644), pp. 810-850. Vegi's, per exemple, cap. 6, n. 8: «Iam quae dubitandi caussae supra expositae sunt a nobis, eas explicare nullus est labor. Horum primum illud fuit, quod caeterae personae perinde commorari dicuntur in sanctis, ac Spiritus ipse. Quis hoc negat? Sed interest quo id modo fiat. Non enim idem valet in cunctis. Pater ecce, atque Spiritus sanctus in homine Christo non minus manet, quam Verbum. sed dissimile est τῆς ἐνοπαρόξεως modus. Verbum enim praeter communem illum, quem cum reliquis eundem habet; peculiarem alterum obtinet; ut sit formae instar, divinum, vel Deum potius facientis, et hunc Filium. Quippe non absolute, et intime Deus est; quod ipsius essentiae οὐσιώδης coniunctio citra personam efficeret: sed hic Deus, hoc est Filius est, quod sola filii hypostasis, tanquam forma praestare potest. Sic in homine iusto tres utique personae habitant. Sed solus Spiritus sanctus quasi forma est sanctificans, et adoptivum reddens sui communicatione Filium» (pp. 840-841); ibidem, n. 9: «At etiam persaepe Deus cum in nobis manere, et habitare dicitur, peculiaris intelligenda est persona Spiritus sancti, tanquam citima, ut sic loquar, adoptionis causa, et forma sanctificans» (p. 841).

<sup>58</sup> XIBERTA, *El sobrenatural*, p. 35, nota 1.

<sup>59</sup> MATTHIAS JOSEPH SCHEBEEN, *Los misterios del Cristianismo*, traducción del alemán por A. Sancho, §§ 24-31 (Barcelona, 1953), pp. 146-195. El P. Xiberta i el

Théodore de Régnon (1831-1893), als *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*<sup>60</sup>, revisa la posició de Petau i ensenya que no solament l'Esperit Sant habita en l'ànima del just en virtut de la seva processió, sinó que cada Persona divina hi inhabita amb el seu caràcter especial i personal. El Pare hi ve sense ésser enviat. El Fill, com a enviat del Pare. L'Esperit Sant, com a enviat del Pare i del Fill. En l'efecte comú de la santificació cada Persona conserva el seu paper propi. El Pare adopta el just i l'adapta realment al seu Fill. El Fill, adaptant-se als homes, els adapta a la seva divinitat. L'Esperit Sant obra en el just aquella inefable regeneració i divinització. La santificació de l'home, encara que és obra de tota la Trinitat, estableix entre el just i les Persones divines relacions distintes. El just és fill adoptiu del Pare, germà del Fill i espiritual en l'Esperit<sup>61</sup>.

P. Rahner citen el *Handbuch der katholischen Dogmatik* (XIBERTA, *El sobrenatural*, p. 35, nota 1; idem, *De ratione entis supernaturalis*, p. 33; RAHNER, *Sobre el concepte escolàstic de la gràcia increada*, a *Escritos de Teología*, t. I, p. 369, nota 34).

<sup>60</sup> THÉODORE DE RÉGNON, S. I., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vols. (Paris, 1892-98, vol. 4, s. a.).

<sup>61</sup> TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, troisième série, étude 27: *Saint-Esprit. - Sa Mission*, vol. 4 (Paris, s. a.), pp. 501-575. Vegine-se especialment p. 538: «Chacune des trois Personnes habite formellement dans l'âme du juste, chacune en sa propre subsistence. Mais dans cette triple habitation qui entraîne la présence commune de la substance divine, chaque Personne est là avec le caractère de sa procession éternelle et joue la rôle personnel qui lui convient. C'est ainsi que, pour parler le langage grec, nous pourrions dire: 'les trois Personnes habitent personnellement dans le juste: le Père comme source de la sanctification, le Fils comme *sanctificateur*, le Saint-Esprit, comme *puissance et action sanctificatrice*', i pp. 551-553: «Élargissons maintenant la thèse de Petau, en appliquant aux trois Personnes la proposition qu'il a établie au regard d'une seule. Le Saint-Esprit, dit-il, habite dans l'âme en vertu de sa procession. Ajoutons que dans l'âme où habite toute la Trinité, chaque Personne vient avec son caractère spécial et personnel. Le Père y vient, mais sans être envoyé, parce qu'il est l'Innascible'. Le Fils y vient, mais envoyé par le Père, parce qu'il est l'Engendré'. Le Saint-Esprit y vient, mais envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il est leur 'Don'. Et dans l'effet commun de la sanctification, chaque Personne conserve son rôle. Le Père nous 'adopte' non point par une simple fiction juridique, mais en nous 'adaptant' réellement à son Fils. Le Fils, en s'adaptant à notre humanité, nous adapte à sa divinité. Le Saint-Esprit opère en nous cette inefable régénération et divinisation. C'est ainsi que notre sanctification, bien que produite par toute la Trinité, établit cependant entre nous et les personnes divines des relations distinctes qu'on désigne par des dénominations différentes. Nous sommes les fils adoptifs du Père; nous sommes les frères du Fils; nous sommes des spirituels dans le Saint-Esprit. Tout cela doit se prendre à la lettre. Rien d'appropriatif ou d'accommodative dans ces titres du chrétien. Cette thèse de l'influence personnelle et distincte de chaque Personne divine dans l'ordre surnaturel de notre sanctification, cette thèse, dis-je, doit être acceptée dans le sens naturel des mots. De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés; de même, chaque Personne,



Leys, considerant l'adopció del just, i Petau, Schebeen i De Régnon, estudiant les relacions del just amb les Persones divines, conceben el sobrenatural com la unió immediata del just amb Déu. Maurice de la Taille, partint de principis tomistes, arribarà a la mateixa conclusió. Val la pena de considerar, encara que sigui breument, l'estudi del P. de la Taille sobre aquesta matèria.

## 5. MAURICE DE LA TAILLE

Maurice de la Taille, S. I. (1872-1933), en un article publicat l'any 1928, estudia el sobrenatural com a una unió de la creatura amb Déu. El títol de l'article és ja significatiu: *Actuation créée par Acte increé*; el subtítol n'especifica el contingut: *Lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique*<sup>62</sup>.

L'article comença amb un estudi filosòfic, en la línia tomista, de les nocions d'«acte», de «potència», d'«actuació» i d'«informació». Aquí convé remarcar què entén per «actuació» i què entén per «informació». L'actuació és la comunicació de l'acte a la potència (o, des de l'angle de la potència, la recepció de l'acte en la potència). És el perfeccionament de la potència per l'acte: un millorament, una mutació de la potència, però no de l'acte. L'actuació suposa una causa eficient, però en ella mateixa no és de l'ordre de l'eficiència. L'actuació relaciona la potència amb l'acte en la línia d'una unió, d'un do de l'acte a la potència. La informació és l'actuació, en tant que l'acte depèn de la potència. Hi ha aleshores un intercanvi de bons oficis entre acte i potència. L'acte perfecciona; la potència ofereix el subjecte. Acte i potència s'anomenen, en aquest cas, forma i matèria. En l'ordre natural qualsevol actuació comporta informació. Però en l'ordre de les possibilitats absolutes l'actuació no inclou necessàriament la informació. En efecte, no repugna que l'Acte increat s'uneixi, com a Acte increat, a una po-

habitant le juste, y exerce une influence propre à sa Personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque Personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois Personnes réellement distinctes de l'unique Dieu.

<sup>62</sup> MAURICE DE LA TAILLE, S. I., *Actuation créée par Acte increé. Lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique*, a «Recherches de science religieuse» 18 (1928) 235-268. Vegeu també la recensió de M. de la Taille a la segona edició de *Western Mysticism* de Dom C. Bulter, publicada amb el títol *Théories mystiques. A propos d'un livre récent* a «Recherches de science religieuse» 18 (1928) 297-325. Per al nostre estudi ens interessien les pp. 303-306.

tència creada. Aleshores hi hauria actuació, però no informació en el sentit propi de la paraula; hi hauria millorament i mutació de la potència —millorament i mutació que serien una realitat creada—; hi hauria actuació creada per l'Acte increat, que fonamentaria una relació d'unió de l'ésser creat amb l'Acte increat que l'actua. Fins aquí l'examen purament filosòfic <sup>63</sup>.

Segueix la consideració teològica. La revelació ensenya l'existència de realitats que la teologia, a partir dels principis tomistes, ha de considerar com a actuació creada per l'Acte increat. En primer lloc la visió beatífica. Veure Déu tal com és esdevindria impossible sense una unió immediata entre la intel·ligència i l'«espècie» increada (ja que qualsevol «espècie» creada no podria representar Déu tal com és). En aquest cas hi haurà una unió de la intel·ligència creada amb l'Acte increat; una actuació —però no informació— de la intel·ligència creada per l'Acte increat. Aquesta actuació de la intel·ligència és en la mateixa intel·ligència una adaptació o disposició creada en ordre a l'Acte increat: és la llum de la glòria (*lumen gloriae*). Tractant-se de la disposició immediata de la potència en ordre a l'Acte, no és antecedent a l'Acte, sinó consegüent (és antecedent a l'operació vital de veure Déu). M. de la Taille adueix a favor d'aquesta posició la doctrina de sant Tomàs a *C. Gent.*, III, 53, i cita també *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 5. En el cas de la visió beatífica hi ha, doncs, una actuació creada per l'Acte increat. L'actuació creada esdevé forma inherent del subjecte, però l'Acte increat no és de cap manera forma del subjecte. Si ho fos, l'operació de la visió de Déu, consegüent a l'actuació creada, seria comuna a Déu i a l'home, i consta que és pròpia de la potència de l'home elevada <sup>64</sup>.

El segon cas d'actuació creada per l'Acte increat és el de la gràcia santificant. L'home en aquesta vida tendeix a la visió benaurada per la caritat. I així com la visió de Déu esdevindria impossible sense la unió immediata entre la intel·ligència i l'espècie increada, de la mateixa manera la caritat esdevindria impossible sense una comunió radical de vida entre l'ànima i Déu: les ànimes en gràcia esdevenen *divinae consortes naturae*. Aquesta unió d'essència a essència s'anomena gràcia santificant i comporta alhora el

<sup>63</sup> M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par Acte increé*, pp. 253-254.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 254-257.

do creat, que la constitueix, i el Do increat, sense el qual la gràcia s'esvaïria. Cal que l'Acte de vida divina, ell mateix, actuï la capacitat receptiva de l'ànima, perquè sorgeixi en l'ànima la gràcia creada o actuació creada corresponent al Do increat. D'aquesta manera hi ha un parallelisme entre gràcia creada i *lumen gloriae* (com hi és entre possessió de Déu per la gràcia i visió de Déu en la glòria). La gràcia és una disposició de l'essència de l'ànima en ordre a la Gràcia increada, de la mateixa manera que el *lumen gloriae* és una disposició infusa de la intel·ligència en ordre a la Veritat primera. I, tractant-se de disposicions immediates, tant la gràcia com el *lumen gloriae* són consegüents a l'Acte increat, i solament antecedents a les operacions vitals de veure Déu o de creure-hi i amar-lo. La gràcia creada, com el *lumen gloriae*, és una forma inherent del subjecte. Però l'Acte increat, ni per la gràcia ni per la visió, no és de cap manera forma inherent del subjecte. Tant la gràcia creada com el *lumen gloriae* són una mutació de la potència de la creatura, una comunicació creada de l'Acte increat, en ordre a l'Acte com a terme d'unió. També aquí M. de la Taille addueix textos de sant Tomàs. *In I Sent.*, d. 14, q. 3: «Per la gràcia ens unim a Déu mateix, sense cap realitat creada intermèdia». Cita també *ibidem*, q. 2, a. 2, ad 2, i *Sum. theol.*, I-II, q. 110, a. 3, ad 3<sup>65</sup>.

L'últim cas d'actuació creada per l'Acte increat és el de la unió hipostàtica. El Verb encarnat, tot i la dualitat de naturaleses, és substancialment una única realitat. Aquesta unitat substancial demana una comunitat d'existència substancial entre els elements que la componen, car la unitat es considerada des de l'angle pel qual Crist té l'ésser i no des de l'angle de les naturaleses, segons les quals té l'ésser. Cal, doncs, que la humanitat de Crist rebí la comunicació de l'acte d'existència divina. Hi ha, per tant, una actuació per l'Acte increat; actuació creada, però d'ordre substancial. És la gràcia de la unió. En la unió hipostàtica, igual que en la visió i en la gràcia santificant, l'Acte increat — en aquest cas el Verb — no informa pas, i la naturalesa humana no exerceix el paper de causa material en ordre a la persona divina. La causalitat material de la naturalesa humana s'ordena únicament a la gràcia d'unió. Això no exclou de cap manera que el Verb es comuniqui a la na-

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 257-260.

turalesa humana d'una manera especial (distinta a la comunicació per raó de l'eficiència, que és comuna a les tres Persones divines). Aquesta comunicació té funció d'Acte perfectiu, però sense esdevenir forma de la naturalesa humana <sup>66</sup>.

Un cop considerats els tres casos en els quals hi ha una actuació creada per l'Acte increat, M. de la Taille passa a fer unes consideracions d'ordre general. Interessa de recollir-ne alguna. En primer lloc, creu que excloure la possibilitat de l'actuació creada per l'Acte increat equivaldria a enderrocar els fonaments de la transcendència del sobrenatural. I ho prova. Qualsevol realitat creada és un efecte de Déu. Ho és la naturalesa creada i també ho és la unió hipostàtica, el *lumen gloriae* i la gràcia santificant. Per això la raó de sobrenatural no pot radicar en una relació de causalitat eficient, sinó que ha de radicar en una relació d'unió entre la potència passiva creada (obediencial, no natural) i l'Acte increat. Aquesta unió és sobrenatural perquè l'Acte pur no és connatural a cap potència receptiva. I per relació amb l'Acte pur, són sobrenaturals realitats creades, com qualsevol disposició última en ordre a l'Acte increat (llum de la glòria, gràcia santificant, gràcia de la unió hipostàtica) o els moviments envers aquest acte (com la caritat) i tot el que sigui una disposició pròxima o remota, habitual o actual, de cara a la unió amb Déu <sup>67</sup>. Observa també que la presència de Déu per comunicació suposa sempre la presència de Déu operativa (perquè la comunicació implica sempre un efecte de gràcia), i mostra que seria il·lògic de reduir la gràcia a l'actuació creada, eliminant el fet que sigui per l'Acte increat (seria com dir que la unió hipostàtica es pot explicar sense el Verb i la gràcia sense l'Hoste diví al qual uneix) <sup>68</sup>. Interessa finalment de destacar que la comunicació creada de l'Acte increat és la realitat creada més semblant a Déu que pot haver-hi, de manera que res no se li assembla tant com aquesta seva comunicació <sup>69</sup>.

Maurice de la Taille, fonamentant-se en idees filosòfico-teològiques de línia tomista, arriba a una conclusió ben distant del tomisme tradicional. Sense excloure en el just la participació de

<sup>66</sup> Ibidem, pp. 260-261.

<sup>67</sup> Ibidem, pp. 262-263.

<sup>68</sup> Ibidem, pp. 263-264.

<sup>69</sup> Ibidem, pp. 267-268.

perfeccions sobrenaturals inherents, creu que la raó de sobrenatural radica en la unió immediata amb Déu. Però la fidelitat al pensament tomista el mena a distingir curosament l'actuació de la creatura per l'Acte increat, de la informació de la creatura per l'Acte increat. Mentre defensa la primera, refusa de pla la segona.

## 6. KARL RAHNER

Karl Rahner, S. I. (nat l'any 1904) és un teòleg de sòlida formació filosòfica tomista i, per altra part, deixeble de Heidegger. En un article publicat l'any 1939, titulat *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*<sup>70</sup>, revisat a *Schriften zur Theologie*<sup>71</sup>, sense conèixer l'estudi de Maurice de la Taille<sup>72</sup>, coincideix fonamentalment amb ell i —almenys en la terminologia— va encara més enllà. En aquest article mostra que mentre l'Escolàstica donava primacia al concepte de gràcia creada, a partir del qual fonamentava la gràcia increada, cal donar preponderància al concepte de gràcia increada, i d'aquí passar a la gràcia creada. Es consideraran alguns punts del seu pensament.

Tant l'Esclatpura com els Pares destaquen la gràcia increada com a comunió de Déu amb el just, i a partir de la gràcia increada, com a conseqüència, arriben a la gràcia creada<sup>73</sup>. L'Escolàstica, en canvi, centra l'atenció en la gràcia creada, que fonamenta la presència especial de Déu en el just o gràcia increada<sup>74</sup>. Algunes expressions d'Alexandre d'Hales, de sant Bonaventura i del mateix sant Tomàs no desvirtuen aquesta afirmació fonamental. Únicament mostren que en aquests grans Mestres hi ha gèrmens per a una explicació més bíblico-patristica<sup>75</sup>. I Rahner, partint de les nocions teològiques de l'Escola, arribarà a la formulació que està més d'acord amb la Bíblia i els Pares.

El nucli de l'argumentació radica en l'estudi de la visió beatí-

<sup>70</sup> KARL RAHNER, S. I., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, a «Zeitschrift für katholische Theologie» 63 (1939) 137-156.

<sup>71</sup> KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. I (Einsiedeln, 1954), pp. 347-375. Citem la versió espanyola, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, a *Escritos de Teología*, t. I (Madrid, 1963), pp. 349-377.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 371, nota 42.

<sup>73</sup> Ibidem, pp. 350-354.

<sup>74</sup> Ibidem, pp. 354-355.

<sup>75</sup> Ibidem, pp. 367-369.

fica o possessió de Déu en la glòria, que, segons una expressió de Lleó XIII, repetida per Pius XII, difereix solament quant a la condició o estat de la possessió de Déu pel just en la inhabitació <sup>76</sup>. La visió intuitiva de Déu ha d'excloure necessàriament l'«espècie» creada, que — pel fet d'ésser creada — únicament podria representar a Déu analògicament, i aleshores la visió no seria de Déu «tal com és, καθώς ἐστίν» (1 Io 3, 2). Déu mateix és l'«espècie» en la visió beatífica. Això suposa una relació real entre la creatura i Déu. Però qualsevol relació real nova suposa un canvi o mutació en un dels termes de la relació. Aquesta mutació és impossible en Déu, que és immutable. Ha d'ésser, doncs, una mutació de la creatura. Però en aquest cas una mutació de la creatura, causada eficientment per Déu, no pot explicar la nova relació amb Déu, perquè no transcendiria la categoria de la relació entre creatura i Creador. Una relació nova de Déu amb la creatura únicament pot ésser explicada acudint a la causalitat formal. La causa eficient posa l'ésser fora de la causa. En canvi, la causalitat formal el posa dintre de la raó formal <sup>77</sup>.

Aplicar a Déu la categoria de causa formal en relació amb la creatura hauria semblat escandalós a Maurice de la Taille, l'any 28. Onze anys més tard sembla normal a Karl Rahner. No compromet la transcendència divina, mentre es mantingui que Déu és causa formal transcendent. La solució no és una tautologia. També la causalitat eficient aplicada a Déu comprometeria la causalitat divina, si no es digués que és una causalitat eficient transcendent, és a dir, creadora. En el cas de la causalitat formal es salva la transcendència de Déu explicant que Déu actua sense ésser limitat per la creatura. Es pot expressar, però no és necessari de fer-ho, dient que Déu és causa quasi-formal <sup>78</sup>. K. Rahner recorda que el *lumen gloriae* és l'última disposició de la intel·ligència creada en ordre a la visió de Déu, i que com a disposició última és causada per la mateixa forma o «espècie» increada. I afirma que el *lumen gloriae*, en relació amb la Veritat divina, està en la línia de la causalitat material, mentre que respecte de l'esperit humà té caràcter

<sup>76</sup> LEO XIII, Litterae Encyclicae *Divinum illud*: ASS 29 (1896) 653; D Sch 3331; PIUS XII, Litterae Encyclicae *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943)232; D Sch 3815. Cf. RAHNER, op. cit., p. 365, nota 24.

<sup>77</sup> RAHNER, op. cit., pp. 359-360.

<sup>78</sup> Ibidem, pp. 360-362.

de causa formal<sup>79</sup>. Recordi's que M. de la Taille admestia que el *lumen gloriae* té raó de causa formal en relació amb la intel·ligència humana, però negava que tingués raó de causa material respecte de la Veritat primera<sup>80</sup>.

Rahner recorda també que la dogmàtica escolàstica estudia el problema de la causalitat formal de Déu respecte de la creatura quan tracta de la unió hipostàtica<sup>81</sup>.

L'aplicació a la gràcia increada de la noció de causa formal transcendent respecte de l'esperit creat esdevé senzilla. Basta recordar que la possessió de Déu per la gràcia és la incoació de la possessió de Déu en la glòria, i aplicar a la gràcia increada els conceptes ontològico-formals de la possessió de Déu en la visió beatífica. Aleshores la gràcia creada — de la mateixa manera que el *lumen gloriae* — apareix com l'última disposició per a la possessió de Déu, disposició que únicament pot existir sota l'influx de la causalitat formal i actual de Déu<sup>82</sup>. Aquesta doctrina podria semblar contrària a la definició del Concili Tridentí: «*Demum unica formalis causa [iustificationis] est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*»<sup>83</sup>. Però el Concili no es va plantejar la qüestió que aquí s'estudia, i la definició esguarda únicament de manera directa

<sup>79</sup> Ibidem, p. 363.

<sup>80</sup> M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par Acte increé*, pp. 257, 259, i, aplicant al *lumen gloriae* el que diu de la unió hipostàtica, p. 261.

<sup>81</sup> RAHNER, op. cit., p. 362. Vegi's també p. 360.

<sup>82</sup> Ibidem, pp. 364-367.

<sup>83</sup> CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessió VI, *Decretum de iustificatione*, c. 7: *Quid sit iustificatio impii, et quae eius causae*: CTr V/2, D Sch 1529. Vegi's també ibidem, c. 16: *De fructu iustificationis, hoc est, de merito bonorum operum, deque ipsius meriti ratione*: «Ita neque propria nostra iustitia tamquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur iustitia Dei; quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum» (CTr V/2, 797; D Sch 1547); ibidem, can. 10: «Si quis dixerit, homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse: anathema sit» (CTr V/2, 798; D Sch 1560); ibidem, can. 11: «Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit» (CTr V/2, 798; D Sch 1561).

la doctrina reformada de la imputació externa de la justícia de Crist, i indirectament la doctrina de l'Escola de Colònia de la doble justícia. I d'altra banda, la gràcia creada, entesa com a disposició per a la gràcia increada, continua tenint el caràcter de disposició formal òntica de l'esperit humà<sup>84</sup>.

## 7. BARTOMEU M. XIBERTA

La posició de Karl Rahner representa un pas endavant respecte de Maurice de la Taille. Però entre l'un i l'altre, l'any 1933, cal situar un article del P. Xiberta, *El sobrenatural*<sup>85</sup>, escrit en català, que podia passar per alt a molts estudiosos i on es troba ja superada la posició de Maurice de la Taille.

El P. Xiberta en l'article esmentat estudia el sobrenatural des de l'angle de l'especulació teològica. Creu que l'obra de Scheeben és l'exposició més completa, orgànica i satisfactòria entorn del problema i reconeix certa afinitat entre l'objecte del seu article i l'estudi — que qualifica d'excel·lent — de M. de la Taille, *Actuation créée par Acte increé*<sup>86</sup>.

Considera la deïficació de l'home ensenyada per l'Escriptura i entesa planerament pels Sants Pares i per la Litúrgia<sup>87</sup> i veu en aquesta dada de la revelació cristiana un veritable problema per a la intel·ligència humana: «La noció d'una criatura elevada per damunt de la seva naturalesa, més que més per damunt de la naturalesa de qualsevulla criatura possible, ha semblat una quimera»<sup>88</sup>. Per això és tasca del teòleg de «fixar exactament i distinta el contingut ontològic del sobrenatural»<sup>89</sup>.

Per tal de fixar aquest contingut ontològic del sobrenatural, cal partir del concepte de la unitat i transcendència metafísica de Déu. Déu, que és l'Ésser i l'u, dista — amb tota la plenitud del seu ésser — de tot el que no és ell. El P. Xiberta recorda aquí dos textos bíblics: Deut 4, 35: «Jahvè és realment Déu i no n'hi ha d'altre

<sup>84</sup> RAHNER, op. cit., pp. 371-373. Quant a la condemnaió de la doctrina de la doble justícia, cf. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, traduzioni di G. Basso, t. II (Brescia, 1962), pp. 286, 291-297.

<sup>85</sup> XIBERTA, *El sobrenatural*, a «Estudis Franciscans» 45 (1933) 35-46.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 35-36, nota 1.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 38.



fora d'ell» i Is 42, 8: «Jo sóc Jahvè, aquest és el meu nom; no cediré la meva glòria a un altre ni el meu honor als ídols»<sup>90</sup>.

Partint de la transcendència de Déu, examina les relacions dels éssers contingents amb Déu. En primer lloc hi ha una relació de dependència. Tot el que és, procedeix de Déu. Però no per expansió, partició, evolució o aparició de l'Ésser — idees tan contradictòries com la pluralitat de déus —, sinó per creació. En segon lloc, en virtut del principi metafísic de correspondència entre el principi i el fi, totes les coses tendeixen a Déu com al seu fi, però per romandre sempre distintes de Déu (la reabsorció en Déu com a fi seria tan absurda com l'emanació de Déu com a principi)<sup>91</sup>. Déu, que és l'origen de tots els éssers, és també el seu fi. Però Déu, com a causa eficient i com a causa final, resta extrínsec a la creatura contingent.

Però la creatura contingent, en la seva realitat intrínseca, té també una dependència en relació amb Déu. Tota cosa finita, en efecte, imita les perfeccions divines. Però es tracta de la simple analogia; d'una semblança tan llunyana que «ni en els conceptes més indeterminats no poden trobar-se en un mateix pla Déu i les criatures»<sup>92</sup>.

La creatura contingent, pel seu origen, pel seu fi i per la seva mateixa perfecció metafísica, resta, doncs, extrínseca a Déu. Déu és la causa eficient transcendent de la creatura. Déu és la causa final també transcendent de la creatura. I les perfeccions de la creatura són una imitació llunyana de la perfecció divina, que n'és la causa exemplar transcendent. Entre Déu i la creatura hi ha un abisme que cap cosa creada no pot traspasar<sup>93</sup>. El P. Xiberta recorda aquí la posició de Lamennais, que en el mateix article — un parell de pàgines més amunt — havia exposat amb més amplitud, citant les seves mateixes paraules. Tot el que existeix és Déu i la Creació. Déu és infinit i la Creació és finita. Déu té la seva essència i les seves pròpies lleis. I la creació té la seva essència i les seves pròpies lleis, derivades de l'essència i de les lleis de Déu. I fora de Déu i de la Creació no hi ha cap altre ordre conce-

<sup>90</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ibidem, pp. 39-40.

bible, perquè implicaria o bé la negació de Déu infinit o bé la negació de la Creació finita <sup>94</sup>.

Aquest abisme entre Déu i la creatura, que la creatura certament no pot traspassar, no el podrà traspassar Déu? I si de fet l'ha traspassat — com ens ensenya la revelació, quan parla de la deificació de l'home —, aleshores caldrà revisar la posició filosòfica que nega apriorísticament la possibilitat del sobrenatural. Però ¿què pot enlairar a la creatura fins al mateix ordre diví?

Sembla que si l'ordre de la Creació es caracteritza perquè es manté dintre dels límits de la causalitat extrínseca de Déu, un ordre que superi la Creació, que sigui sobrenatural, estarà caracteritzat perquè Déu actuarà com a causa intrínseca de la creatura. Les causes intrínseques de la creatura són la matèria i la forma (el fi intrínsec resta en la línia de la causalitat formal, com a termini d'una evolució). La matèria — segons la teoria hilemòrfica d'Aristòtil — és el principi de limitació i multiplicació dels éssers corporals, i la forma és el principi de llur perfecció. Si es concebés una actuació de Déu intrínseca a la creatura, no podria estar de cap manera en la línia de la causalitat material — que implica imperfecció —, sinó que hauria d'estar en la línia de la causalitat formal. I en aquesta línia no podria concebre's Déu com a fi intrínsec de la creatura, car la causalitat final intrínseca, aplicada a Déu, comportaria que Déu fos el termini d'una evolució, la qual cosa és un absurd <sup>95</sup>.

Però Déu pot ésser forma d'una creatura? És evident que no ho pot ésser de la mateixa manera que ho són les formes corporals, les quals, alhora que perfeccionen el subjecte, resten afectades intrínsecament per la matèria, fins a tal punt que no hi ha més que un sol ésser (*quod*), del qual la matèria i la forma són únicament principis (*quibus*) <sup>96</sup>.

Però no és contradictori de parlar d'una causalitat formal de Déu en la creatura, concebuda analògicament, és a dir, entesa de tal manera que no comprometi la transcendència divina. Déu perfeccionaria en la línia de la forma el subjecte creat, però sense restar afectat per ell ni esdevenir un coelement del seu ésser. I sem-

<sup>94</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>95</sup> Ibidem, pp. 40-41.

<sup>96</sup> Ibidem.

bla que aquesta manera d'actuar no solament no repugna, sinó que més aviat s'adiu amb l'Acte pur. En efecte: de la mateixa manera que escau a Déu l'actuació pura en l'ordre de la causalitat eficient (en la creació a partir del no-res), sembla que li ha d'escaure l'actuació pura en l'ordre de la causalitat formal, en virtut de la qual sigui principi transcendent i immediat en la perfecció d'un subjecte <sup>97</sup>.

El P. Xiberta observa que tant la noció de causa eficient com la noció de causa formal, en si mateixes, no comporten més que perfecció. La imperfecció de la causa formal deriva de la composició amb el subjecte, de la mateixa manera que la imperfecció de la causa eficient deriva de la mutació de l'agent. Però si en la causalitat eficient s'exclou la mutació de l'agent i en la causalitat formal la composició amb el subjecte, aleshores les nocions de causa eficient i de causa formal no inclouen cap imperfecció i poden aplicar-se a Déu <sup>98</sup>.

Fins aquí el P. Xiberta no intenta de cap manera provar la possibilitat positiva de la causalitat formal de Déu en relació amb la creatura. Simplement vol mostrar que el concepte no és contradictori <sup>99</sup>, i que si aquesta causalitat intrínseca es donés, s'estaria davant d'allò que és sobrenatural en el sentit més estricte, ja que una comunicació de Déu en l'ordre de la causalitat intrínseca està per damunt de l'essència, passivitats naturals, forces, exigències i mèrits de qualsevulla creatura possible <sup>100</sup>.

Un cop establerta la no contradicció de l'actuació pura d'una creatura per part de Déu en l'ordre de la causalitat formal, el P. Xiberta passa a considerar els tres casos de sobrenatural absolut que coneix la teologia: la unió hipostàtica, la vida de gràcia i la visió intuïtiva. I veu que llur caràcter sobrenatural prové d'aquesta actuació divina pura en l'ordre de la causalitat formal <sup>101</sup>.

Quant a la visió intuïtiva, sant Pau ensenya que veurem Déu «cara a cara, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» (1 Cor 13. 12), i sant Joan, que el veurem «tal com és, καθὼς ἐστίν» (1 Io 3, 2). I a partir d'aquestes dades, el P. Xiberta recorda l'argumentació de l'Escola,

<sup>97</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 41.

que ja s'ha vist, en estudiar el pensament de M. de la Taille i de K. Rahner <sup>102</sup>. En aquest punt el P. Xiberta cita els arguments de sant Tomàs de la primera part de la *Summa theologiae*, q. 12, a. 2 <sup>103</sup>.

En la visió intuïtiva, Déu — tal com és — s'uneix ontològicament a la intel·ligència del benaurat, de manera anàloga a com l'objecte pensat o «espècie» s'uneix a la intel·ligència del que entén. I en la unió benaurada no hi ha immutació per part de Déu, sinó únicament perfeccionament del benaurat, de la mateixa manera que en la coneixença natural no hi ha immutació de l'«espècie», car, si hi fos, deixaria de ser vehicle del món objectiu. Aquesta unió immediata de Déu amb la intel·ligència creada constitueix la divinització del benaurat, puix Déu mateix esdevé forma — encara que transcendent — de la seva intel·ligència creada <sup>104</sup>.

Un cop considerada la visió intuïtiva, el P. Xiberta tracta de la unió hipostàtica com d'un altre cas de sobrenatural absolut i d'actuació pura de la creatura per Déu en l'ordre de la causalitat formal. Per la unió hipostàtica la persona del Verb, que existeix immutablement des de tota l'eternitat en la forma de Déu, comença a ésser també home veritable i perfecte. Però que en Jesucrist hi hagi una sola persona, un sol subjecte — la persona divina del Verb — vol dir que en Jesucrist hi ha un únic ésser (*ens*), perquè el subjecte designa l'individu que és allò que en la realitat subsisteix indivisiblement. I «ésser únic diví amb una segona natura humana vol dir que l'ésser diví exerceix damunt aquella natura humana una funció anàloga a la que en les coses naturals exer-

<sup>102</sup> Ibidem, pp. 41-42.

<sup>103</sup> S. THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 2: «Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, 1 cap. *De div. nom.*, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. - Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est: quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. - Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumsriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest: quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri: quod est erroneum».

<sup>104</sup> XIBERTA, *El sobrenatural*, pp. 42-43.

ceix allò que signifiquem amb el predicat ésser (no pas l'ésser en abstracte, sinó l'ésser aplicat) damunt allò que signifiquem amb aquells predicats inferiors que amb l'ésser no s'identifiquen realment, com s'esdevé en el compost de la substància i els accidents i de l'ànima humana i el cos. Ara, doncs, aquesta funció comporta de part de l'ésser actuació pura sense cap mena de reciprocitat»<sup>105</sup>. La unió hipostàtica és la divinització substancial de la naturalesa humana de Jesucrist. El Verb purament actua la naturalesa humana, sense que ell canviï. La naturalesa humana és de tal manera actuada que esdevé naturalesa del Fill de Déu. En la unió hipostàtica el sobrenatural assoleix el seu grau màxim.

Quant a la gràcia santificant, el P. Xiberta hi dedica tímidament una nota de peu de plana. Diu que manca en l'ordre natural un punt ferm de comparança per a fer un raonament d'analogia i que es podria aplicar a la condició especial de Déu respecte de la creatura la noció d'amistat, tal com ho fa M. de la Taille<sup>106</sup>. Però insinua un altre camí, potser preferible: recórrer a la unió hipostàtica, que és exemplar de la vida de la gràcia, i a la visió intuïtiva, vers la qual la gràcia mena. El P. Xiberta acaba aquesta nota observant que encara que es colloqui la supernaturalitat absoluta de les creatures en una actuació pura per part de Déu en l'ordre de la causalitat formal, no s'exclouen de cap manera els dons creats sobrenaturals (gràcia actual i habitual, virtuts infuses, *lumen gloriae*, etc.), que preparen, acompanyen i segueixen la presència de Déu en la creatura, i que són sobrenaturals precisament per la seva relació amb aquesta presència. L'únic que refusa és de posar en aquests dons creats la raó primària de la supernaturalitat (com féu Ripalda amb la gràcia) i de concebre la presència actuadora de Déu com un mer derivat de la gràcia i del *lumen gloriae*<sup>107</sup>.

El P. Xiberta acabava el seu article subratllant que el sobrenatural, entès així, tot i ésser una unió tan íntima amb Déu, no compromet de cap manera la transcendència divina: «L'infinit s'uneix al finit per vessar-hi la seva perfecció; subsisteix íntegra la distància transcendental de Déu i la criatura, tant que és la raó perquè llur unió és sobrenatural»<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>106</sup> M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par Acte incrée*, pp. 257-260.

<sup>107</sup> XIBERTA, *El sobrenatural*, pp. 44-45, nota 12.

<sup>108</sup> Ibidem, pp. 45-46. El fragment citat és a la p. 45.

Vint-i-quatre anys més tard, el P. Xiberta reprenia el tema de l'essència ontològica del sobrenatural en el seu article *De ratione entis supernaturalis*<sup>109</sup>. Aquest estudi, d'estil escolàstic<sup>110</sup>, és més extens i estructurat que el primer, però doctrinalment està en la mateixa línia. En aquest punt el pensament del P. Xiberta, del 33 al 57, no ha experimentat cap canvi.

L'article consta de tres parts. En la primera exposa l'estat de la qüestió<sup>111</sup>. En la segona estudia el contingut ontològic del sobrenatural<sup>112</sup>. En la tercera tracta de la relació entre el subjecte creat i el sobrenatural<sup>113</sup>.

Per al present estudi té interès, sobretot, la segona part (la tercera queda al marge del tema que aquí es tracta). Però com que el pensament del P. Xiberta en aquesta segona part és el mateix que havia exposat en *El sobrenatural*, bastarà de destacar algunes idees i àdhuc algunes expressions que poden ajudar a capir-lo millor.

El rigor de l'estil escolàstic, amb tots els inconvenients que pugui tenir, té l'avantatge de la precisió. El P. Xiberta, després d'una breu exposició de les diverses línies de pensament entorn de l'essència ontològica del sobrenatural<sup>114</sup>, precisa la seva sentència en forma de tesi: «La raó primària de supernaturalitat convé simplement o absolutament a la unió de Déu amb la creatura, per la qual Déu es constitueix en principi eminentment formal de la perfecció de la mateixa creatura, principi que purament actua, sense que de cap manera sigui afectat. — Conseqüentment la raó de supernaturalitat convé també als dons creats, que s'ordenen a l'esmentada unió»<sup>115</sup>.

Quan explica aquesta tesi, a més de repetir el que ja havia dit en *El sobrenatural*, té expressions com aquestes: Els éssers natu-

<sup>109</sup> XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, a «Carmelus» 4 (1957) 3-49.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 3: «Claritatis gratia opportunum ducebam terminos et stilum scholae presse adhibere».

<sup>111</sup> Ibidem, pp. 3-19. Titula aquesta primera part: «De quaestionis origine».

<sup>112</sup> Ibidem, pp. 20-35. El títol d'aquesta segona part és: «De ratione entis supernaturalis prout dicit excessum super essentiam subiecti».

<sup>113</sup> Ibidem, pp. 35-49. Aquesta tercera part té per títol: «De ratione entis supernaturalis prout dicit excessum super potentiam subiecti».

<sup>114</sup> Ibidem, pp. 20-24.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 24: «Ratio entis supernaturalis simpliciter seu absolute primario convenit unioni Dei cum creatura qua Deus se constituit principium eminenter formale perfectionis ipsius creaturae, principium sane pure actuans et nullo modo receptum. - Eadem ratio consequenter convenit etiam donis creatis quae ad praedictam unionem ordinantur».

als estan fora de Déu, simplement davant de Déu; els elevats a l'ordre sobrenatural estan amb Déu, romanen units amb Déu <sup>116</sup>. L'influx pel qual Déu eleva les creatures a l'ordre sobrenatural es troba entre la creació i les processions intratrinitàries (en les quals les Persones que procedeixen resten per circumincessió en aquelles de les quals procedeixen). En efecte, per l'influx elevant Déu posa en una creatura que està fora d'ell un principi en virtut del qual resta íntimament lligada a ell <sup>117</sup>. Per significar la relació de causalitat formal de Déu respecte de la creatura s'ha emprat l'expressió «unió de Déu amb la creatura»; també s'hauria pogut dir «descens de Déu a la creatura» i així es destacaria la primàcia de Déu en la seva donació <sup>118</sup>.

Quant a la censura teològica de la tesi, el P. Xiberta reconeix que es tracta d'un simple intent de solució d'un problema discutit en el camp de la Teologia <sup>119</sup>.

En ordre a provar la tesi proposa, en primer lloc, l'argument de reflexió sobre els principals exemples d'elevació sobrenatural, i, a més de la unió hipostàtica i la visió intuïtiva, considera la maternitat divina de la benaurada Verge Maria <sup>120</sup>. I concreta la prova directa en cinc punts: 1) Una perfecció absolutament sobrenatural només es pot definir en relació amb Déu, i de cap manera en relació amb la creatura. 2) La relació de la creatura envers Déu, que constitueix la raó de supernaturalitat, ha d'estar per damunt de la constitució metafísica de la creatura. 3) Una relació envers Déu, que superi la constitució metafísica de la creatura, ha de mirar a la causa formal o intrínseca. 4) Una relació envers Déu, basada en la causalitat formal, explica perfectament la raó de supernaturalitat. 5) Aquesta relació no es pot provar que sigui impossible; més aviat sembla convenient <sup>121</sup>.

Finalment, el P. Xiberta, per confirmar la seva tesi, mostra que concorda amb la doctrina bíblica i patristica i addueix alguns textos de sant Bonaventura, de Gerson, de Billot i de Schebeen <sup>122</sup>.

<sup>116</sup> Ibidem, pp. 24-25.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>120</sup> Ibidem, pp. 27-28.

<sup>121</sup> Ibidem, pp. 28-31.

<sup>122</sup> Ibidem, pp. 31-33.

A més presenta la posició, en la qual s'enrola, com l'única capaç de resoldre les dificultats que sorgeixen contra la possibilitat del sobrenatural<sup>123</sup>.

## 8. JUAN ALFARO

El R. P. Juan Alfaro, S. I., Professor de la Pontifícia Universitat Gregoriana, ha tractat diverses vegades el problema del sobrenatural<sup>124</sup>. Aquí es centrarà l'atenció en el seu estudi *Persona y Gracia*<sup>125</sup>.

Karl Rahner, després d'haver considerat la unió quasi-formal de la creatura amb Déu, remarca que aquesta unió és el pressupost ontològic de la unitat de l'esperit creat amb Déu en l'amor contemplatiu immediat. I fa observar que en aquest punt la seva interpretació tant pot desembocar en la interpretació tradicional de Sant Tomàs, Suárez, Joan de Sant Tomàs o Gardeil, com en les categories d'una metafísica més personalista de la relació de gràcia entre Déu i l'home<sup>126</sup>. D'altra banda, el P. Xiberta, a *De ratione entis supernaturalis*, la primera vegada que addueix testimonis a favor de la unió de Déu amb el just, com a constitutiva de la supernaturalitat, dóna preferència als autors espirituals: Maur de l'Enfant Jesús, *L'entrée à la divine sagesse*; el Cardenal Mercier, *La vie intérieure*; Juan G. Arintero, *La evolución mística*<sup>127</sup>. És que el P. Xiberta tenia consciència clara que la unió immediata del just amb Déu és, per damunt de tot, una unió d'intimitat personal.

<sup>123</sup> Ibidem, pp. 33-35.

<sup>124</sup> JUAN ALFARO, S. I., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Matriti, 1952); idem, *Sobrenatural y pecado original en Bayo*, a «Revista española de teología» 12 (1952) 3-75; idem, *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*, a «Gregorianum» 38 (1957) 5-50; idem, *Desiderium naturale*, a «Lexicon für Theologie und Kirche», 2. Aufl., 3 (Freiburg im Breisgau, 1959), 248-250; idem, *Persona y Gracia*, a «Gregorianum» 41 (1960) 5-29; idem, *Formalobjekt, übernatürliches*, a «L. f. Th. u. K.» 4 (1960) 207-208; idem, *Gratia supponit naturam*, a «L. f. Th. u. K.» 4 (1960) 1169-1171; idem, *Natur u. Gnade*, a «L. f. Th. u. K.» 7 (1962) 830-835; idem, *Ziel (übernatürl. Z.)*, a «L. f. Th. u. K.» 10 (1965) 1367-1369. Quant a la supernaturalitat de la fe, idem, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, a «Gregorianum» 44 (1963) 501-542; 731-788.

<sup>125</sup> ALFARO, *Persona y Gracia*, a «Gregorianum» 41 (1960) 5-29.

<sup>126</sup> RAHNER, *Escritos de Teología*, t. I, pp. 366-367.

<sup>127</sup> XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, p. 23.



Però el P. Alfaro a *Persona y Gracia* emprèn la tasca d'explicar teològicament, en termes personalistes, l'estructura de la gràcia i, per tant, del sobrenatural.

En aquest article reprèn el tema estudiat a *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*<sup>128</sup> — estudi que va merèixer una entusiasta lloança i adhesió per part del P. Xiberta<sup>129</sup> —. I el reprèn en termes personalistes, completant l'antinòmia *creatura-intellectual*<sup>130</sup> amb la fórmula *persona-creada*<sup>131</sup>. És que l'aspiració fonamental de l'home, com a esperit finit (creatura intel·lectual) no pot saciar-se en la possessió d'un objecte infinit, sinó que tendeix a la unió amb una persona; no pot situar-se en la línia d'una relació «subjecte-objecte», sinó que ha de situar-se en la línia d'una relació «Jo-Tu»<sup>132</sup>. El primer aspecte de la relació entre persona i gràcia és que la gràcia suposa la persona<sup>133</sup>.

Però és necessari d'endinsar-se en la mateixa estructura de la gràcia. La gràcia té el seu origen en una actitud personal de Déu. Déu, per un acte lliure d'amor, crida l'home a la seva intimitat, a la participació de la seva vida. Es tracta d'una donació personal de Déu a l'home. El P. Alfaro ressegueix les tres virtuts teològals, com a resposta personal de l'home a la invitació personal de Déu. El fonament de la fe és *Deus loquens*, la persona mateixa de Déu en actitud de revelació. I la resposta de l'home no és únicament tenir com a veritable el que Déu ha revelat (*credere Deum*), sinó primàriament donar crèdit a la persona de Déu que revela (*credere Deo*). El fonament de l'esperança és Déu mateix en l'actitud personal de la promesa. I la resposta de l'home és una opció lliure, per la qual, superant la incertesa subjectiva de la salvació pròpia, es confia plenament a la promesa i a l'amor paternal de Déu. Però la comunió personal entre Déu i l'home assoleix el grau màxim en la caritat. La caritat és l'amistat entre Déu i l'home. Déu es dóna a l'home com a amic (com a Pare, com a germà, com a Paraclet) i l'home es dóna totalment a Déu, estimant-lo per damunt de qualsevol creatura. Les virtuts teològals, que són les manifes-

<sup>128</sup> ALFARO, *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*, a «Gregorianum» 38 (1957) 5-50.

<sup>129</sup> XIBERTA, *De ratione entis supernaturalis*, p. 49, nota 46.

<sup>130</sup> ALFARO, *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*, pp. 39-50.

<sup>131</sup> ALFARO, *Persona y Gracia*, p. 8.

<sup>132</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>133</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

tacions fonamentals de la gràcia en l'home, tenen l'estructura d'una relació personal de l'home amb Déu mateix<sup>134</sup>. Aquesta constatació permet fàcilment de passar a considerar l'estructura de la mateixa gràcia, concebuda amb categories personals.

En primer lloc s'imposa la distinció clàssica entre gràcia creada i gràcia increada. Recordi's que Karl Rahner subratllava que mentre els Pares, interpretant planerament les expressions bíbliques, consideraven en primer pla la gràcia increada i, com a conseqüència, la gràcia creada, els Escolàstics, en un procés invers, veien en la gràcia creada el fonament real per a explicar la inhabitació de la Trinitat en el just<sup>135</sup>. Maurice de la Taille, Karl Rahner i Bartomeu M. Xiberta — com s'ha vist més amunt — creuen que la raó de la supernaturalitat radica primàriament en Déu, gràcia increada, l'únic que és essencialment sobrenatural. El P. Alfaro comparteix aquesta manera de veure les coses. Però des de l'angle personalista on es situa, troba que les expressions de causalitat «quasi-formal» o d'«actuació creada per l'Acte increat» són radicalment insuficients per a explicar el misteri de la donació de Déu a l'home. Són expressions que podrien aplicar-se igualment a comunicacions no-personals. Són expressions, per tant, mancades del més característic de la unió de Déu amb el just, que és la donació personal. I es demana si no seria hora que la Teologia abandonés definitivament l'esquema d'*acte-actuació* i consagrés les categories de «donació personal» o d'«intimitat personal» com les més apropiades per a explicar el misteri de la inhabitació<sup>136</sup>.

Aquesta afirmació del P. Alfaro no és de cap manera, segons la nostra manera de veure, una devaloració del treball dels seus predecessors, sinó una superació. És veritat que Déu actua la potència (obediencial) del just; és veritat que Déu és principi formal transcendent de la santificació de l'home. Però això és veritat en una línia personalista. De manera que Déu no perfecciona el just, donant-se-li únicament com a naturalesa divina, sinó donant-se-li com a Persona divina. I el just no és elevat solament en tant que és una naturalesa intel·lectual, sinó en tant que és una persona<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> Ibidem, pp. 9-13.

<sup>135</sup> RAHNER, *Escritos de Teología*, t. I, pp. 349-377.

<sup>136</sup> ALFARO, *Persona y Gracia*, pp. 13-14.

<sup>137</sup> Cf. ibidem, p. 14, nota 15; p. 18, nota 20.

I les conseqüències d'aquesta posició del P. Alfaro són ubèrimes. Si la gràcia increada és la donació personal de Déu al just, cal concloure que Déu es dona personalment al just, tal com personalment és. I en Déu hi ha tres Persones: Pare, Fill i Esperit Sant. Per tant, la donació personal de Déu al just és la donació de la Trinitat, com a Trinitat, car en Déu no hi ha cap altra persona fora de les Persones de la Trinitat. I cada Persona es dona al just segons la propietat personal que li correspon, dintre del misteri de la vida Trinitària <sup>138</sup>.

En arribar a aquest punt voldríem estendre'ns en el problema de les relacions pròpies o apropiades del just amb cada una de les Persones divines. Però per tal de no interrompre l'exposició de l'estudi del P. Alfaro, ho farem en el paràgraf següent (n.º 9).

La relació entre la gràcia increada i la gràcia creada és concebuda pel P. Alfaro semblantment a com la concebien M. de la Taille, B. M. Xibertata i K. Rahner. Un signe de la presència de Déu, que és alhora una disposició permanent que capacita l'home per a una resposta personal de donació a Déu. Una donació personal de Déu, sense un efecte creat en l'home, es reduiria a una relació de Déu amb ell mateix i no tindria per a l'home el sentit d'una realitat <sup>139</sup>. Però quan el P. Alfaro parla de la gràcia creada cal entendre-ho bé. Escriu: «La gràcia increada i la gràcia creada es relacionen l'una amb l'altra com la donació personal del mateix Déu i la seva recepció efectiva en l'home, que determina en ell una capacitat interna d'autodonació a Déu» <sup>140</sup>. La gràcia creada, segons el P. Alfaro — ell mateix ha tingut la delicadesa d'aclarir-nos-ho en una conversa privada — és la repercussió creada de la donació personal de Déu. I on hi ha un efecte creat cal recórrer d'alguna manera a la causalitat eficient de Déu, que en aquest cas és la resultant de l'autodonació personal.

M. de la Taille i B. M. Xiberta, en estudiar el sobrenatural absolut, consideraven la gràcia santificant, la visió intuïtiva i la unió hipostàtica. J. Alfaro, quan estudia l'estructura de la gràcia en categories personals, considera també l'estructura de la glòria i de la unió hipostàtica en les mateixes categories.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 14. Cf. p. 15, nota 17.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 18.

La donació personal de Déu, iniciada en la vida de la gràcia, té la seva consumació en la glòria. I la glòria, la visió intuïtiva de Déu, no pot concebre's, segons el P. Alfaro, com la simple contemplació d'un objecte infinit. S'ha d'entendre com l'encontre personal immediat amb Déu. Considerat des de l'angle de Déu, és alhora la revelació plena de la seva Personalitat — Pare, Fill i Esperit Sant — i la seva donació personal plena a l'home. I des de l'angle de l'home, és la introducció de l'home en el procés vital del misteri de la Trinitat, mitjançant una relació personal immediata amb cada una de les Persones divines <sup>141</sup>.

La unió hipostàtica és la comunicació personal suprema de Déu a la creatura. Entre la donació personal de Déu a l'home en la gràcia o en la glòria i la donació de Déu en l'encarnació hi ha una diferència bàsica. La gràcia i la glòria són la donació personal de Déu a una persona. L'encarnació, en canvi, és la donació personal de Déu a una naturalesa. Però és una comunicació d'un ordre tan superior, que la persona del Verb subsisteix en la naturalesa humana creada i temporal de Crist. Es tracta de l'elevació plenament divinitzant de la creatura intel·lectual, de tal manera que l'home Jesús esdevé veritable Déu i Fill de Déu. Aquesta donació personal de Déu a la naturalesa humana és gratuïta. En l'encarnació la gràcia no suposa la persona, sinó que gràcia i persona s'identifiquen. Ara bé, cal tenir present que l'única persona de Crist és la persona del Verb. I que, per tant, la humanitat de Crist es refereix al Pare amb la mateixa relació subsistent que constitueix la persona divina del Verb. En l'encarnació Déu es dona a Crist com a Pare en sentit estricte, de manera que l'home Jesús únicament és persona, en tant que Déu és el seu Pare: és que l'encarnació és un perllongament de la generació eterna del Fill <sup>142</sup>.

La gràcia creada de Crist és una conseqüència de la seva gràcia increada. La unió hipostàtica, en elevar la humanitat al pla personal diví, comporta l'exigència d'una elevació de l'activitat espiritual creada de Crist a l'ordre sobrenatural <sup>143</sup>. Sant Tomàs ensenya que tot el que és sobrenatural a l'home és connatural a Jesucrist <sup>144</sup>.

<sup>141</sup> Ibidem, pp. 14-15.

<sup>143</sup> Ibidem, pp. 23-25.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>144</sup> S. THOMAS, *Sum. theol.*, III, q. 7, a. 13, ad 2: «Sicut dispositio in via gene-

Entre les conseqüències de la unió hipostàtica cal remarcar la gràcia capital de Crist, que és una exigència de la humanitat assumida per la persona del Verb. Per la gràcia capital Crist esdevé el centre vital de qualsevol comunicació divina a les creatures intel·lectuals. La nostra gràcia és una participació de la gràcia creada de Crist, i, per tant, prové últimament de la comunicació de l'ésser personal del Verb a la humanitat en el misteri de l'encarnació <sup>145</sup>.

El misteri de la unió hipostàtica, de la donació de la persona del Verb a la humanitat, és el centre de la divinització de l'home. La gràcia és cristològica. La gràcia creada del just és, com s'ha dit, una participació de la gràcia creada de Crist. I la gràcia increada del just, la seva filiació divina, és una conseqüència de la Filiació divina del Verb fet home <sup>146</sup>. M. de la Taille <sup>147</sup> ja havia observat que si d'una banda la consideració de la visió beatífica ajudava a comprendre d'alguna manera la unió hipostàtica, d'altra banda la unió hipostàtica anima la nostra fe en el camí cap a la visió beatífica, car — com diu sant Tomàs — «pel fet que Déu volgué esdevenir home . . . s'ha donat a l'home un exemple d'aquella benaurada unió, per mitjà de la qual l'intel·lecte creat s'unirà a l'esperit increat, objecte de la seva intel·lecció» <sup>148</sup>. El P. Alfaro subratlla amb insistència el caràcter mitjancer de Crist, el Verb encarnat, en la vida sobrenatural del just (fe, esperança i caritat) i en la seva glorificació <sup>149</sup>.

Quedaria incompleta aquesta exposició de l'estructura personal de la gràcia segons el P. Alfaro, si no es fes referència a la noció de gratuïtat de la gràcia concebuda així. Maurice de la Taille, Karl Rahner i Bartomeu M. Xiberta subratllen el caràcter sobrenatural

rationis praecedit perfectionem ad quam disposuit in his quae successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est (. . .) Humana autem natura in Christo unita est personae Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in *Enchirid.*, quod gratia est quodammodo Christo homini naturalis». M. de la Taille, a *Actuation créée par Acte incréé*, p. 265, fa referència a aquest text.

<sup>145</sup> ALFARO, *Persona y Gracia*, p. 27.

<sup>146</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>147</sup> M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par Acte incréé*, p. 268.

<sup>148</sup> S. THOMAS, *Compendium Theologiae*, cap. 201: «Per hoc quod Deus homo fieri voluit (. . .) datur etiam (. . .) homini quoddam exemplum illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur».

<sup>149</sup> ALFARO, *Persona y Gracia*, pp. 28-29.

de la gràcia perquè és la unió immediata amb Déu, l'únic que és sobrenatural per essència. El P. Alfaro, a més de remarcar que la donació personal de Déu a l'home és absolutament lliure i gratuïta <sup>150</sup>, segueix la línia traçada a *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: en la visió de Déu l'home assoleix una condició supracreatural i, per tant, absolutament sobrenatural. La visió de Déu determina en l'home una unificació interior i una quietud absoluta i vivent que supera la potencialitat i mobilitat pròpia de la creatura intel·lectual, elevant-lo així a un nivell supracreatural. La persona, en efecte, és autoconsciència i autopossessió, perquè és espiritual, i és autodonació, perquè s'ordena a un altre. Doncs bé, l'home arriba a l'expressió suprema de l'autoconsciència i autopossessió (es retroba plenament) en la possessió personal i immediata de Déu, i participa així de l'espiritualitat de Déu. I alhora, en aquesta possessió de Déu, es dona plenament a l'amor infinit, i participa de l'alteritat divina <sup>151</sup>.

#### 9. EL PROBLEMA DE LES RELACIONS PRÒPIES O APROPIADES DEL JUST AMB LES PERSONES DIVINES

El P. Alfaro, en l'estudi que s'acaba de considerar, ensenya que la gràcia i la glòria són la donació personal de Déu a la creatura intel·lectual. D'aquesta doctrina se'n segueix una conseqüència important: «La visió beatífica comporta, no solament la intuïció de l'essència divina, sinó també la unió immediata de l'home amb cadascuna de les Persones divines; aquesta unió inclou una relació personal de l'home glorificat envers cadascuna de les Persones divines segons la Personalitat pròpia de cada una (Personalitat constituïda per les Relacions mútues Subsistents). La gràcia, incoació de la glòria, és també la incoació d'aquestes relacions de l'home envers cadascuna de les Persones divines» <sup>152</sup>. Karl Rahner està

<sup>150</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>151</sup> Ibidem, pp. 15-16; 18-23.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 15, nota 17: «La Visión beatífica comporta, no solamente la intuición de la Esencia divina, sino también la unión inmediata del hombre con cada una de las divinas Personas; esta unión concluye una relación personal del hombre glorificado a cada una de las Personas según la Personalidad propia de Ellas (Personalidad constituída por las mutuas Relaciones Subsistentes). La Gracia, incoación de la Gloria, es también la incoación de esta relación del hombre a cada una de las divinas Personas».

obertament en la mateixa línia doctrinal<sup>153</sup>. En els escrits del P. Xiberta sobre la gràcia no hem sabut trobar-hi res més que una cita, ben bé de pas, del P. Ferdinand Prat, S. I.: «La unió divinitzant és primerament amb les Persones i per les Persones amb la naturalesa. I la gràcia santificant és el resultat, i no la condició de la presència dels Hostes divins»<sup>154</sup>. Però en el seu tractat *De Deo Trino*, quan considera la relació de les Persones divines amb les creatures, estudia àmpliament el tema i es declara partidari de les relacions pròpies del just amb les Persones divines<sup>155</sup>. Per això no volem cloure el nostre estudi sense dedicar unes línies a aquest problema. Plantejarem la qüestió, estudiarem la solució comuna en la teologia occidental i després la posició de K. Rahner i de B. M. Xiberta.

El problema es planteja a partir de les dades bíbliques. Serà suficient la consideració de tres textos de sant Pau: «Però quan arribà la plenitud dels temps, Déu va enviar el seu Fill, nascut de dona, nascut sota la Llei, perquè redimís els qui estàvem sota la Llei, perquè rebéssim la filiació. I perquè sou fills, envià Déu als nostres cors l'Esperit del seu Fill, que clama: Abbà, Pare! Així, ja no ets més esclau, sinó fill; i, si fill, també hereu per Déu» (Gal 4, 4-7); «Tots els qui són portats per l'Esperit de Déu, són efectivament fills de Déu. Que no heu rebut pas un esperit d'esclavitud per recaure en el temor, sinó que heu rebut un esperit de filiació que ens fa clamar: Abbà, Pare! El mateix Esperit s'ajunta al nostre esperit per donar testimoni que som fills de Déu. I si som fills, també hereus; hereus de Déu, cohereus de Crist, ja que si sofrim amb ell, és per ésser també glorificats amb ell» (Rom 8, 14-17); «Perquè els qui per endavant ha conegut, els ha predestinats tam-

<sup>153</sup> RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, a *Escritos de Teología*, t. I, pp. 374-377. Vegi's també pp. 365-366, nota 24. Cf. idem, *Theos en el Nuevo Testamento*, a *Escritos de Teología*, t. I, pp. 93-167, especialment pp. 166-167.

<sup>154</sup> F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 2 voll., 9<sup>e</sup> éd. (Paris, 1925), vol. II, p. 351: «L'union déifique se fait premièrement avec les personnes et par les personnes avec la nature. Et la grâce sanctifiante est le résultat, non la condition de la présence des hôtes divins». (Citat pel P. Xiberta a *De ratione entis supernaturalis*, p. 31).

<sup>155</sup> XIBERTA, *Tractatus de Deo Trino*, litografiat (Romae, 1964). El capítol 4 tracta «De divinarum personarum commercio cum creaturis», i s'hi estudia «De divinis missionibus» (Quaestio 18) i «De concursu divinarum personarum in operibus ad extra» (Quaestio 19, pp. 238-254). En aquesta qüestió 19 el P. Xiberta tracta el tema de les relacions personals del just amb les Persones divines.

bé a esdevenir conformes a la imatge del seu fill, per tal que ell sigui primogènit entre molts germans» (Rom 8, 29).

La lectura d'aquests textos, sense prejudicis, duu a afirmar que el just és fill i hereu de Déu Pare, és germà i cohereu de Jesucrist i ha rebut en el seu cor l'Esperit Sant que el guia en la vida de justificat. Però la doctrina teològica comunament rebuda a Occident manté que el just és fill de la Santíssima Trinitat i que únicament per «apropiació» s'anomena fill de Déu Pare, i que la inhabitació de Déu en el just és comuna a les tres Persones divines i que és també per «apropiació» que s'atribueixen al Fill o a l'Esperit Sant els efectes diversos d'una mateixa gràcia.

Sant Tomàs, tractant de l'adopció del just, ensenya que únicament Jesucrist és Fill de Déu Pare, mentre el just és fill adoptiu de tota la Trinitat. L'argumentació no pot pas ésser més senzilla. Les operacions de Déu intratrinitàries són pròpies de les Persones divines, però les que comporten efectes creats són comunes a tota la Trinitat, per causa de la unitat de naturalesa. I així solament Jesucrist, «engendrat, no pas fet», és Fill natural de Déu Pare, perquè la generació divina és pròpia de Déu Pare. En canvi el just «és fet» fill de Déu. I com que es tracta d'un efecte en la creatura, cal dir que la causa és tota la Trinitat i que, per tant, el just és fill adoptiu de la Trinitat<sup>156</sup>. Amb tot, el just és anomenat fill de Déu Pare per «apropiació». Perquè encara que l'adopció sigui comuna a tota la Trinitat, s'apropia al Pare com a autor, al Fill com a exemplar i a l'Esperit Sant com a aquell que imprimeix en el just la semblança de l'exemplar<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> S. THOMAS, *Sum. theol.*, III, q. 23, a. 2: Haec est differentia inter filium Dei adoptivum et Filium Dei naturalem, quod Filius Dei naturalis est *genitus non factus*: filius autem adoptivus est factus, secundum illud Io 1, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quae est gratuita, non naturalis: unde dicitur Iac 1, 18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*. Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae: quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde Dominus dicit, Io 5, 19: *Quaecumque facit Pater, haec et Filius similiter facit*. Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati». Cf. ibidem, ad 2: «Nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem Patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster. Unde signanter Dominus, Io 20, seorsum dixit, *Patrem meum*: et seorsum dixit, *Patrem vestrum*. Est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi: est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et Filio et Spiritui Sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos».

<sup>157</sup> Ibidem, ad 3: «Sicut dictum est, filiatio adoptiva est quaedam similitudo



Karl Rahner pensa que aquesta posició comuna esdevé indiscutible si la relació del just amb Déu es concep com una conseqüència de la gràcia creada, i no com la seva causa. Aleshores es pot aplicar vàlidament el principi recordat per Pius XII en l'Encíclica *Mystici Corporis*, quan, tractant de la inhabitació, diu que en l'explicació d'aquest misteri cal tenir com a comú a la Santíssima Trinitat tot allò que esguardi Déu com a causa eficient suprema<sup>158</sup>. En canvi si es concep la gràcia creada com a conseqüència de la gràcia increada, resta el camí obert per a les relacions pròpies, car es pot suposar que la unió quasi-formal de Déu amb el just no es limita a la unitat de l'essència, sinó que es refereix també a la distinció de les Persones<sup>159</sup>.

Però Karl Rahner té dos arguments decisius. El primer parteix de la visió intuïtiva de Déu. Si en la visió beatífica el just veu Déu tal com és, ha de contemplar immediatament les Persones divines en allò que els és propi. I això esdevindria impossible si Déu no s'unís a la intel·ligència del benaurat — anàlogament a com l'«espècie» s'uneix a la intel·ligència del que entén — segons el que és peculiar de cadascuna de les Persones divines<sup>160</sup>. Per aplicar-ho al just, recordi's que la gràcia és la incoació de la glòria.

L'altre argument es fonamenta en l'Escriptura i els Pares. Les expressions escripturístiques i patristiques descriuen relacions pròpies del just amb cadascuna de les Persones divines. I tant l'Escriptura com els Pares s'han d'entendre en sentit planer, mentre no es pugui provar amb certesa que el sentit és un altre. Per tant caldrà que provi l'apropiació qui vulgui defensar-la<sup>161</sup>.

Contra les relacions pròpies del just amb les Persones divines hi ha una dificultat clàssica. La relació pròpia d'una persona divina amb la creatura únicament pot ser la relació d'unio hipostàtica,

*filiationis aeternae: sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris».*

<sup>158</sup> PIUS XII, *Litterae Encyclicae Mystici Corporis* AAS 35 (1943) 231: «Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant».

<sup>159</sup> RAHNER, *Escritos de Teología*, t. I, pp. 374-375.

<sup>160</sup> *Ibidem*, pp. 375-376.

<sup>161</sup> *Ibidem*, pp. 376-377.

com en el cas del Verb amb la humanitat de Crist. Karl Rahner creu que cal distingir la «comunicació de la hipòstasi pròpia», que és el cas de la unió hipostàtica, de la «comunicació segons la hipòstasi», que seria el cas de la unió quasi-formal de Déu amb el just<sup>162</sup>.

El P. Xiberta exposa el seu pensament sobre les relacions pròpies del just amb les Persones divines en el context de la Teologia Trinitària. Per això caldrà prescindir de molts punts que tracta — interessantíssims, per cert — i limitar-se a la doctrina de la unió del just amb les Persones divines.

En primer lloc, una afirmació de doctrina comuna, però que és el punt de partença de la sentència del P. Xiberta: «En l'ordre sobrenatural la unió eminentment formal d'una creatura pot ésser amb una sola Persona divina, en tant que és distinta, però no separada de les altres»<sup>163</sup>. Aquesta doctrina és clàssica quan es tracta de l'encarnació del Verb<sup>164</sup>. Però el P. Xiberta, d'acord amb les expressions de l'Escriptura<sup>165</sup> i dels Sants Pares<sup>166</sup> l'aplica a l'Esperit Sant en la santificació del just. En efecte, tant l'Escriptura com els Pares atribueixen a l'Esperit Sant un paper especial en la santificació de l'home, la qual cosa cal entendre-la en sentit propi, més que més perquè amb prou feines diuen cap altra cosa sobre l'Esperit Sant<sup>167</sup>. I el P. Xiberta confirma la seva sentència amb un argument d'analogia entre l'encarnació i la santificació del just. En l'encarnació el Verb és l'única Persona divina que sustenta la humanitat assumida, i la sustenta com a Persona distinta de les altres, si bé no separada. I aquesta sustentació de la humanitat per la persona del Verb és una unió en la línia de la causalitat formal eminent. De manera anàloga es pot concebre la comunicació del just amb l'Esperit Sant, com a distint, encara que no separat del Pare i del Fill<sup>168</sup>. Observi's que encara que la unió sigui amb l'Esperit Sant, no es poden separar les altres Persones divines del terme personal d'una unió sobrenatural<sup>169</sup>. Aquesta posició del

<sup>162</sup> Ibidem, pp. 376 i 377.

<sup>163</sup> XIBERTA, *Tractatus de Deo Trino*, p. 245: «Unio autem eminenter formalis rei creatae in ordine supernaturali terminare potest ad unam personam prout a ceteris distinctam sed non separatam».

<sup>164</sup> Ibidem, pp. 246, 247, 252-253.

<sup>165</sup> Ibidem, pp. 248-249.

<sup>166</sup> Ibidem, pp. 249-252.

<sup>167</sup> Ibidem, pp. 252-253.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 253.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 245.

P. Xiberta està més en la línia de D. Petau i de M. J. Schebeen, d'una unió especial del just amb la persona de l'Esperit Sant, que en la línia de Th. de Régnon, de la donació al just de cadascuna de les Persones divines, segons el que els és propi en les relacions intratrinitàries. I ens recorda unes paraules del comentari a sant Joan de Henri van den Bussche: Jesús «promet l'Esperit, però també el seu propi retorn i fins i tot la inhabitació del Pare en els seus; no es tracta de tres visitadors separats, sinó de tres Persones, que l'una reclama l'altra. L'Esperit ens permet de veure el Crist glorificat, i en el Crist glorificat veiem el Pare»<sup>170</sup>.

Però queda encara un punt obscur. La donació personal de Déu determina en l'home la gràcia creada, que, pel fet d'ésser creada, ha de tenir Déu com a causa eficient. I la causa eficient de les creatures és Déu en la unitat de la seva essència i no en la distinció de les Persones. Per tant, ¿com poden les Persones divines, mantenint cada una relacions pròpies amb el just, causar-li la gràcia creada? El P. Xiberta no es planteja directament aquest problema, però obre horitzons per a la seva solució. Afirma que les Persones divines són un principi únic i indivís de tots els efectes creats<sup>171</sup>, però dóna a aquesta doctrina comuna una agilitat oblidada per gran part dels teòlegs escolàstics. Matisa que la causalitat divina no s'exerceix independentment de la distinció de Persones, com si Déu no fos Trinitat, o — si es vol amb altres paraules — ensenya que es diu que les Persones divines són un principi únic de les operacions *ad extra* no perquè s'oblidi la distinció de Persones, sinó únicament perquè les Persones divines són inseparables l'una de l'altra per la circumincessió<sup>172</sup>. Aquesta posició del P. Xiberta ens evoca un text interessantíssim de sant Tomàs. Es troba en la primera part de la *Summa theologiae*, en el tractat sobre la creació. Després d'ensenyar que crear és propi de Déu segons el seu ésser, que és l'essència comuna a les tres Persones<sup>173</sup>

<sup>170</sup> HENRI VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel* (1967), p. 41: Jésus «promet l'Esprit mais aussi son propre retour et encore l'inhabitation du Père dans les siens; et ce ne sont pas là trois visiteurs séparés, mais trois Personnes dont l'Une appelle l'Autre. L'Esprit nous permet de voir le Christ glorifié, et en celui-ci nous voyons le Père».

<sup>171</sup> XIBERTA, *Tractatus de Deo Trino*, p. 245.

<sup>172</sup> Ibidem, pp. 246, 253-254.

<sup>173</sup> S. THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 45, a. 6: «Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis

(argument molt d'acord amb *Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1) <sup>174</sup>, afegeix que les Persones divines són causa de les creatures segons la raó de llur processió intratrinitària. Així el Pare causa les creatures pel seu Verb, que és el Fill, i pel seu Amor, que és l'Esperit Sant<sup>175</sup>. Però és més explícit encara quan intenta donar raó de les expressions del Símbol Niceno-Constantinopolità, en el qual es confessa del Pare que és «Creador de totes les coses visibles i invisibles»; es diu del Fill que «per ell tota cosa fou creada»; i de l'Esperit Sant que «és Senyor i infon la vida» <sup>176</sup>. Val la pena de transcriure el text: «Encara que la naturalesa divina sigui comuna a les tres Persones, els convé segons un determinat ordre, en tant que el Fill ha rebut la naturalesa divina del Pare, i l'Esperit Sant d'ambdós. De la mateixa manera, encara que el poder creador sigui comú a les tres Persones, els convé segons un determinat ordre, ja que el Fill el té del Pare, i l'Esperit Sant d'ambdós. Per consegüent, s'atribueix al Pare d'ésser Creador perquè no té el poder creador rebut de cap altre. I del Fill es diu: 'per ell tota cosa fou creada' en tant que té el mateix poder creador, però rebut d'un altre, ja que la preposició *per* sol denotar la causa mitjana o un principi que té principi. Però a l'Esperit Sant, que té el mateix poder creador rebut d'ambdós, se li atribueix que, dominant, governi i vivifiqui el que procedeix per creació del Pare pel Fill»<sup>177</sup>. Però sant

considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati».

<sup>174</sup> Sant Tomàs, a *Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1, estudia si la raó natural pot arribar al coneixement del misteri de la Trinitat. Aquí interessa de destacar el fragment següent: «Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum».

<sup>176</sup> *Sum. theol.*, I, q. 45, a. 6: «Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processionem Personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas».

<sup>176</sup> Cf. *ibidem*, arg. 2.

<sup>177</sup> *Ibidem*, ad 2: «Sicut natura divina, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde Creatorem esse attribuitur

Tomàs immediatament afebleix aquesta doctrina, ensenyant que les expressions del Símbol també es poden explicar acudint a l'apropiació <sup>178</sup>.

## 10. CONCLUSIÓ

En començar aquest estudi ens plantejàvem el problema del sentit de les expressions bíbliques referents a l'elevació de l'home a la familiaritat divina. Traduït en termes tècnics, ens plantejàvem el problema de l'essència ontològica de la gràcia en el seu aspecte de gràcia elevat. I el problema de l'essència ontològica de la gràcia ens duia insensiblement al problema de l'essència ontològica del sobrenatural.

Quan es tracta del sobrenatural, dèiem, cal evitar dos esculls: el panteisme, que compromet la transcendència divina, i el nominalisme, que redueix la divinització de l'home a una pura metàfora.

Descartàvem la posició de Ripalda perquè ens semblava tarada de nominalisme, car col·loca la raó de supernaturalitat en la realitat creada de la gràcia, que és accidental a l'home, però que no repugna que sigui creada com a substància. I una substància creada sobrenatural ens sembla un joc de paraules, ja que el sobrenatural per essència és únicament Déu.

Breument consideràvem la sentència clàssica, avalada per una reflexió teològica secular i pels grans Mestres de l'Escola. Aquesta posició salva la transcendència de Déu, ensenyant que la creatura és bona per les perfeccions que li són inherents, de les quals Déu n'és la causa eficient, exemplar i final. I salva la divinització de l'home quan assenyala que la raó de la supernaturalitat radica en

*Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur per quem omnia facta sunt, in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio: nam haec praepositio per solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium».*

<sup>178</sup> Ibidem: «Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, Patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione: et ideo attribuitur Patri Creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quem agens per intellectum operatur: et ideo dicitur de Filio, *per quem omnia facta sunt*. Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines et vivificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas».

la participació de perfeccions pròpiament divines i alhora comunicables a la creatura, i que per la comunicació d'aquestes perfeccions les mateixes Persones divines es donen a l'home.

Però el nostre intent era de considerar una nova línia de pensament en la qual s'enrolà el P. Bartomeu M. Xiberta. Es tracta d'una posició ardida, que podia semblar que comprometia la transcendència de Déu, però els defensors d'aquesta posició van evitar de bon començament qualsevol ombra de panteisme. A més d'estudiar el pensament del P. Xiberta, ens proposàvem de considerar el de Maurice de la Taille, el de Karl Rahner i el de Juan Alfaro.

Assenyalàvem com Léonard Leys o Lessius posava en relleu el punt flac de la sentència clàssica: un do creat pot ésser la raó formal per la qual el just és just, però no pot ésser la raó formal principal de la filiació divina. Aquesta únicament es pot trobar en la comunicació de la mateixa naturalesa divina. Denys Petau o Petavius reiterava la idea de Leys i la completava des de l'angle de la teologia positiva. Pels Pares grecs la raó formal de la santificació de l'home es troba en el mateix Déu que habita substancialment en el just. Petau entenia la unió del just amb Déu com a pròpia de l'Esperit Sant. Matthias Schebeen i Théodor de Régnon matissaven el pensament de Petau, sempre en la línia de les relacions pròpies entre el just i les Persones divines.

Maurice de la Taille, al marge de la història dels dogmes i parlant de principis tomistes, ensenya que la raó de suprenaturalitat únicament es pot trobar en una relació d'unió entre l'actuació creada i l'Acte increat, distinta de la relació d'eficiència.

En una perspectiva més històrica i sense conèixer l'estudi de M. de la Taille, Karl Rahner concep el sobrenatural com una relació de Déu amb la creatura, semblant a la que hi ha entre la forma i la matèria. Déu és causa formal — o «quasi-formal» — de la santificació del just. Però aquesta posició, pocs anys abans, havia estat proposada pel P. Xiberta, amb dependència de M. J. Schebeen i de M. de la Taille.

Juan Alfaro ofereix una concepció de la gràcia en termes personalistes, que supera les posicions anteriors.

Però al final de l'anàlisi cal valorar críticament les conclusions a les quals han arribat els autors que hem estudiat. Considerarem tres punts. Primer: La relació entre la gràcia creada i la gràcia

increada. Segon: La causalitat quasi-formal (o causalitat eminentment formal) de Déu respecte de la creatura. Tercer: El problema de les relacions pròpies o apropiades del just amb les Persones divines<sup>179</sup>.

Els autors que hem estudiat coincideixen en el fet de donar primacia a la gràcia increada en relació amb la gràcia creada. Per M. de la Taille la gràcia creada és una disposició de l'essència de l'ànima en ordre a la gràcia increada. Per Karl Rahner la gràcia creada és una conseqüència de la gràcia increada. Per B. M. Xiberta la raó primària de la supernaturalitat radica en la unió de Déu amb la creatura, per la qual Déu es constitueix en principi eminentment formal de la perfecció de la creatura, i solament secundàriament convé als dons creats. Per J. Alfaro la gràcia increada o donació personal de Déu a l'home determina en l'home la gràcia creada, com a signe de la seva presència i com a disposició per a una resposta personal de l'home a Déu.

Avui aquesta sentència es pot considerar com a doctrina comuna (*doctrina communis*). La defensen autors de visió clàssica, com el Professor de Fribourg P. Jean-Hervé Nicolas, O. P. (tot i que contradiu la manera concreta de veure les coses de K. Rahner)<sup>180</sup>. El P. Paul Galtier, S. I., escriu: «Lògicament la vinguda de les Persones divines a l'ànima és anterior a la gràcia santificant i als dons de la gràcia»<sup>181</sup>.

La unió quasi-formal de Déu amb la creatura, tal com la proposa Karl Rahner és fortament impugnada pel P. J.-H. Nicolas. Segons el P. Nicolas, la noció de causa «quasi-formal» — equivalent a la de causa eminentment formal de P. Xiberta — és contradictòria. En la causalitat formal la causa s'identifica amb el seu efecte, i l'efecte entra en composició amb un altre element — la matèria — per a constituir un ésser únic que és «efecte total» de la causalitat eficient. Així la causa formal depèn de la causa eficient.

<sup>179</sup> Podeu veure una nota bibliogràfica sobre aquests punts a M. FLICK, S. I., i Z. ALSZEGHY, S. I., *Fondamenti di una antropologia teologica* (Nuova Collanda di Teologia Cattolica, 10) (Firenze, 1970), nn. 550-555, pp. 255-256; nn. 593-595, pp. 271-272.

<sup>180</sup> JEAN-HERVÉ NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, t. I (Paris, 1969), pàgines 150-160.

<sup>181</sup> PAUL GALTIER, *Grazia e inhabitazione della SS. Trinità, a Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. II (Milano, 1957), pp. 609-654. Versió castellana: *La gracia santificante* (Barcelona, 1964), pp. 23-28 (el fragment citat és a la p. 28).

cient, ja que la forma és impressa en el pacient per l'exercici de la causalitat eficient. I si de la causalitat formal se n'exclou radicalment qualsevol idea de composició ontològica, aleshores ¿què en resta de la noció de causa formal? El «quasi», diu el P. Nicolas referint-se al P. Rahner, devora el «formal». Si impugnés al P. Xiberta diria que l'«eminentment» devora el «formal». Déu resta en la seva transcendència, però no es veu de cap manera que es pugui parlar d'una unió de Déu amb la creatura<sup>182</sup>. A més, continua el P. Nicolas, quan K. Rahner parla del paper de l'«espècie» en l'acte del coneixement confon la informació intencional de la intel·ligència per l'«espècie» amb la informació ontològica de la matèria per la forma. Sant Tomàs les distingeix curosament, i així a *C. Gent.*, III, 51, ensenya que Déu no pot ésser forma d'una altra cosa pel seu ésser natural, ja que la conseqüència seria que juntament amb l'altra cosa constituiria una única naturalesa; però l'espècie unida a la intel·ligència no constitueix una naturalesa, sinó que únicament la perfecciona per a entendre, i aquest perfeccionament no repugna a l'essència divina<sup>183</sup>.

L'argument del P. Nicolas contra la causalitat quasi-formal de Déu en relació amb la creatura seria vàlid si la causalitat formal s'entengués unívocament. Però tant K. Rahner com B. M. Xiberta l'entenen analògicament. En dir que Déu és causa quasi-formal o causa eminentment formal de la creatura, volen significar que entre Déu i la creatura s'estableix una relació d'unió que no es pot reduir a la que deriva de la causalitat eficient. Entre Déu i la creatura hi ha una unió semblant a la que hi ha en els éssers corporals entre la forma i la matèria. Però ni Déu és forma en sentit unívoc amb les formes dels éssers materials, ni la creatura és matèria. Recordi's que també la causalitat eficient s'ha d'aplicar a Déu analògicament. En l'ordre de les causes segones la causalitat eficient comporta un efecte en un subjecte preexistent, produït per una

<sup>182</sup> NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, t. I, p. 116.

<sup>183</sup> Ibidem, pp. 135-136, nota 60. Deixem de banda una altra dificultat del P. Nicolas contra la posició de K. Rahner. Segons el P. Nicolas, la unió hipotàtica no es pot explicar per una unió formal del Verb amb la naturalesa humana. Una explicació d'aquesta mena portaria, a fi de comptes, al monofisisme. Per aquesta raó el P. Nicolas va abandonar la posició del cardenal Gaietà, segons el qual en Jesucrist hi ha un únic ésser (ibidem, p. 117). Tingui's en compte que el mateix P. Nicolas reconeix que s'aparta d'una teoria que, des del Gaietà, és clàssica en el tomisme. I no creiem que amb aquesta explicació l'Escola hagi renovat l'error d'Eutiques.



inmutació de l'agent. Si la noció de causa eficient es vol aplicar a Déu, cal despullar-la de tot el que comprometeria la transcendència divina: la inmutació de l'agent i la preexistència del subjecte. Aleshores s'arriba a la noció de creació a partir del no-res. I l'eficiència queda reduïda a la producció per l'agent d'un efecte que li resta extrínsec. Doncs bé, sembla que també la noció de causa formal pot aplicar-se analògicament a Déu. Si la noció de causalitat formal es despulla de la composició entre la matèria i la forma, en resta la unió entre la forma i el subjecte, i el perfeccionament del subjecte per la forma, sense que la forma sigui afectada pel subjecte.

Deixant de banda si K. Rahner ha entès bé o malament la noètica tomista, cal remarcar que, quan es tracta d'aplicar la noció de causa quasi-formal (o de causa eminentment formal) a Déu en relació amb l'ànima del benaurat, es segueix fidelment el pensament de sant Tomàs. L'ésser natural de Déu no constitueix amb la intel·ligència una única cosa, sinó que Déu, unint-se a la intel·ligència creada, la perfecciona. I aquest perfeccionament — diu sant Tomàs — no repugna a l'essència divina. El text invocat pel P. Nicolas (*C. Gent.*, III, 51) es troba en el context del que M. de la Taille fa servir per fonamentar la seva doctrina de l'actuació creada per l'Acte increat (*C. Gent.*, III, 53).

Aquest segon punt de la causalitat formal de Déu respecte de la creatura, més qüestionat que l'anterior, ens sembla que es va obrint camí entre els teòlegs. I sobretot se n'obrirà més si s'admeten les matisacions del P. Alfaro, que proposa la substitució de les expressions «causalitat quasi-formal» o «actuació creada per l'Acte increat» per «donació personal» o «intimitat personal». Amb aquestes expressions s'esvaeixen les dificultats que poden sorgir a partir d'uns esquemes rígids de pensament. D'altra banda aquesta doctrina, matisada com s'acaba d'indicar, està totalment d'acord amb les conclusions a les quals arriba l'exegega Rudolf Schnackenburg, quan estudia el tema de la comunió amb Déu segons sant Joan. En destacarem alguns punts:

1) La comunió del cristià amb Déu és una relació íntima que lliga l'home amb Déu i no es redueix simplement a una relació de protecció per part de Déu, és a dir, a una relació jurídica i moral. L'home té accés a la vida de Déu i Déu implanta la seva vida en

l'home. Es tracta, doncs, d'una relació profunda d'intimitat entre persones.

2) La comunió amb Déu també es pot definir com una penetració mútua; com la presència en l'home de l'ésser i de la vida de Déu, el qual pren part en l'ésser i en la vida de l'home. Però tant la personalitat de Déu com la de l'home resten intactes. L'home no és «místicament» absorbit en Déu, i ni el Pare ni el Fill no perden llur sobirania. I malgrat això, entre l'home i Déu s'estableix una intimitat tan profunda que no se'n trobaria cap de semblant entre persones humanes.

3) La comunió amb Déu no és una experiència (místico-extàtica) efímera, sinó que per la seva mateixa naturalesa constitueix una possessió durable, un bé salvífic i una unió constant i real.

4) S'arriba a aquesta comunió per la fe i els sacraments. I la unitat de Jesús amb el seu Pare constitueix l'ideal, l'exemple i el fonament de la comunió amb Déu, que Déu concedeix a l'home.

5) La comunió amb Déu es realitza també en la conducta concreta del cristià i es tradueix en actes. D'aquesta manera la comunió amb Déu renova l'ésser i la conducta de l'home.

6) La comunió amb Déu comença a realitzar-se a la terra, sense que aquí assoleixi el seu desenvolupament ple. Arribarem a la comunió perfecta a la glòria, quan veurem Déu «tal com és (1 Io 3, 2). Aquesta perfecció total representarà un grau nou en la nostra relació amb Déu. En efecte, ara som «fills de Déu» i en la glòria serem totalment «semblants a ell» (1 Io 3, 2) — es tracta d'una antiga fórmula que expressa la proximitat absoluta amb Déu (cf. Gen 3, 5) —. A la terra la nostra comunió amb Déu resta arrelada en la fe que ens dóna l'esperança (1 Io 3, 3) d'aquest acompliment perfecte.

7) L'únic camí per a la comunió amb Déu és Jesucrist <sup>184</sup>.

La coincidència d'una doctrina teològica amb els resultats de l'exegesi bíblica és una garantia per a la doctrina teològica.

Les relacions pròpies del just amb les Persones divines van ésser impugnades pel P. Paul Galtier, S. I. La seva obra *Le Saint*

<sup>184</sup> RUDOLF SCHNACKENBURG, *Présent et futur*, ch. 8: *La communion avec Dieu selon Saint Jean* (on reprèn i revisa un excursus de *Die Johannesbriefe*, ed. rev. [Freiburg im Breisgau, 1963], pp. 66-72), traduït de l'americain par J.-P. BAYARD (Paris, 1969), pp. 132-148, especialment pp. 137-140.

*Esperit en nous d'après les Pères Grecs*<sup>185</sup> és una aportació valuosa a la història del dogma. En aquesta obra estudia els Pares grecs dels cinc primers segles, revisant les conclusions de Petau sobre la unió pròpia del just amb la persona de l'Esperit Sant. El P. Galtier, enfront de Petau, defensa la sentència clàssica de l'apropiació. Però la seva posició és molt matisada. Admet una sèrie de punts que cal tenir en compte. Segons el P. Galtier:

1) La gràcia increada o presència substancial de les Persones divines en l'ànima del just és la raó principal de la seva santificació o divinització<sup>186</sup>.

2) Els Pares grecs i la catequesi dels primers segles consideren en la Trinitat primer les Persones i de les Persones passen a l'essència divina que els és comuna<sup>187</sup>.

3) La unió divinitzant de la Trinitat amb el just és primerament una unió amb les Persones<sup>188</sup>.

4) La gràcia santificant és el resultat i no la condició de la presència de les Persones divines en l'ànima justa<sup>189</sup>.

5) Déu imprimeix en l'ànima del just la imatge de cadascuna de les Persones divines<sup>190</sup>.

6) Cadascuna de les Persones divines és present en el just segons la seva manera pròpia de posseir l'essència divina: el Pare hi és engendrant el Fill; el Fill hi és com a Fill; l'Esperit Sant, com a procedent del Pare i del Fill i com a enviat i donat per ells<sup>191</sup>.

7) En l'ordre purament intencional pot haver-hi relacions pròpies del just amb cadascuna de les Persones divines. Així el cristià en la pregària pot adreçar-se distintament a una o a una altra de les Persones divines<sup>192</sup>.

8) A més — ensenya en un altre indret —, encara que l'adopció del just sigui una obra comuna a les tres Persones divines, la

<sup>185</sup> PAUL GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Analecta Gregoriana, 35) (Romae, 1946). Cf. idem, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, 2<sup>e</sup> éd. (Roma, 1949); idem, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, 2.<sup>a</sup> ed. (Romae, 1953).

<sup>186</sup> GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, p. 2.

<sup>187</sup> Ibidem, pp. 12-13.

<sup>188</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>190</sup> Ibidem, pp. 14-15.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 276.

primera Persona és la única a la qual el just ha d'invocar amb el nom de «Pare»<sup>193</sup>.

Però — fora de l'ordre intencional — no es pot parlar de relacions pròpies del just amb les Persones divines. Malgrat la distinta manera de posseir la naturalesa divina, les tres Persones són la font infinitament simple de tots els dons i benifets que davallen damunt les creatures. En rebre els dons que ens vénen del si de la Trinitat, el nostre esguard es fixa de bell antuvi en l'Esperit Sant que, d'alguna manera, ens apareix com la Persona més pròxima a nosaltres. Però el que li permet d'obrar en nosaltres no li és de cap manera propi: és la única naturalesa divina. Així la nostra santificació és obra *del Pare, pel Fill, en l'Esperit Sant*. Aquesta fórmula expressa la identitat de natura entre les Persones divines i la identitat de llur activitat. Manifesta, per tant, que l'operació de l'Esperit Sant en el just no li és pròpia, sinó que prové del Pare pel Fill. Al marge de tot subordinacionisme, la fórmula expressa també la primacia absoluta del Pare: el Fill i l'Esperit Sant tenen en el Pare el seu Principi. I es pot arribar a dir que el Fill i l'Esperit Sant són una propietat de l'essència del Pare, i, com que aquesta essència és indivisible, enviar el Fill i l'Esperit Sant és donar-se i venir a nosaltres el mateix Pare. Així, contràriament a com ho pensava Petau, pels Pares grecs la divinització del cristià no es centra en la unió amb l'Esperit Sant. Les tres Persones hi intervenen de la mateixa manera, car la santificació consisteix en la participació de la naturalesa divina, i com que aquesta naturalesa és la mateixa en les tres Persones, no s'hi podria tenir part sense la unió simultània amb totes i cadascuna de les Persones<sup>194</sup>.

El P. Xiberta, que coneixia l'obra del P. Galtier<sup>195</sup>, defensa en aquest punt la tesi de Petau. Les conclusions del P. Galtier no li

<sup>193</sup> *L'habitation en nous des trois Personnes*, p. 123; *De SS. Trinitate in se et in nobis*, pp. 246-249. Però aquesta manera de parlar no significa que el just tingui una relació pròpia amb el Pare: «Dicas: 1° Si prima persona dicenda est sola "Pater noster", ergo ad eam habemus relationem filiationis specialem, seu illius magis filii sumus. Respondeo negative, nam, non obstante hoc modo loquendi, qui imponitur illius denominatione stricte personali, Pater nihil proprium agit in adoptione nostra, nec filiatio nostra magis ad illum quam ad duos alios terminatur» (*De SS. Trinitate in se et in nobis*, p. 248).

<sup>194</sup> *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, pp. 276-278.

<sup>195</sup> XIBERTA, *Tractatus de Deo Trino*, pp. 242-243.

devien semblar tan contundents com li semblen, per exemple, al P. Nicolas <sup>196</sup>.

Amb tot, cal reconèixer que ens trobem davant d'una autèntica «qüestió disputada», en la qual ni la història ni la teologia han dit encara l'última paraula <sup>197</sup>. Únicament es pot insinuar que en teologia cal preferir sempre aquella manera de parlar que s'adiu més amb les expressions de les fonts de la revelació, mentre no hi hagi raons molt poderoses per apartar-se'n <sup>198</sup>.

Per a qui admeti aquesta línia de pensament, la divinització de l'home consisteix primàriament en la donació personal de Déu a l'home, en virtut de la qual l'home resta unit a cadascuna de les Persones divines i esdevé fill i hereu del Pare, germà i cohereu de Jesucrist, i ha rebut en el seu cor l'Esperit Sant que el guia en la vida de justificat. I d'aquesta unió se'n deriva la renovació interior de l'home en ordre a una resposta digna de la seva elevació a la familiaritat divina.

Des de l'any 1933 el P. Bartomeu M. Xiberta es va enrolar en aquesta línia de pensament. Va proposar — abans que Karl Rahner — la idea de la causalitat formal transcendent de Déu respecte de la creatura per a explicar el sobrenatural. Amb raó es pot comptar entre els peoners de la renovació teològica quant a la concepció del sobrenatural. I durant tota la seva vida, consagrada a l'estudi — que orientava sempre cap a la contemplació i l'apostolat — va mantenir la mateixa línia de pensament. Que la seva actitud d'aprofundiment i de perseverança en la investigació teològica ens serveixi d'exemple i d'estímul!

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA, Prev.

Roma, juliol del 1972.

<sup>196</sup> NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, t. I, pp. 63-64.

<sup>197</sup> P. DE LETTER, S. I., *Sanctifying Grace and the Divine Indwelling*, a «Theological Studies» 14 (1953) 242-272, especialment p. 249.

<sup>198</sup> K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, a *Escritos de Teología*, t. I, pp. 376-377; M. FLICK, S. I., e Z. ALSZEGHY, S. I., *Il vangelo della grazia* (Roma, 1964), p. 518.

