

BIBLIOGRAFIA

RODÉ, FRANÇOIS: *Le Miracle dans la controverse moderniste*.—Ed. Beauchesne (Paris 1965) 288 cm. 13×22.

Trabajo de gran actualidad y presentado con buen criterio católico sobre la base de un profundo conocimiento de la materia. Por lo mismo es muy recomendable a todos los que se interesen por la verdadera apologética, en la que, como es bien sabido, uno de los puntos fundamentales es el milagro. En realidad, como el milagro es la manifestación más tangible de lo sobrenatural, contra él se dirige todo el esfuerzo del racionalismo, materialismo y ateísmo de nuestros días, que niegan el orden sobrenatural.

Provocada por Blondel, esta controversia entra en una fase apasionada por la intervención de dos grandes polemistas católicos: el P. Schwalm y el abate Gayraud. Esto constituye la primera fase de la discusión. Según ellos, el milagro no es más que un prodigio sensible, que los sentidos pueden constatar, en oposición manifiesta a las leyes de la naturaleza. Blondel insiste principalmente en el papel de las disposiciones morales del milagro, como prueba de la revelación: «Las pruebas morales de hecho no valen sino para los que están íntimamente dispuestos a acogerlas y comprenderlas».

La segunda etapa consiste en una discusión entre el mismo Blondel y el modernista Loisy. Blondel afirma la existencia de un lazo íntimo entre la Iglesia y el hecho prodigio. Loisy pretende que es necesario abordar el pasado cristiano en plan puramente histórico. Blondel niega que el historiador esté en disposición de discernir lo sobrenatural en los acontecimientos históricos. Para poderlo percibir, es necesario entrar en la gran corriente de la tradición cristiana. El milagro, dice, es cristalización de una enseñanza, y por consiguiente no puede percibirse sino donde se vive esa enseñanza.

La tercera etapa significa una confrontación con Le Roy, y entonces es cuando la noción de milagro recibe sus últimos detalles. Frente al filósofo idealista, Blondel afirma la realidad física, el elemento trascendente del hecho prodigioso, que se sitúa en la conjunción de dos mundos: es el signo sensible de realidades invisibles. Estos conceptos, analizados y desarrollados por teólogos eminentes, como L. de Grandmaison, J. Mauroux, Henry Bouillard y otros, constituyen un conjunto de doctrina coherente y rico, en perfecto acuerdo con los resultados de la exégesis bíblica contemporánea y la mejor tradición de la Iglesia.

Por esto, analizando la crisis de la Iglesia, Maurice Blondel definía así su significación para el futuro: «La crisis presente... (juntamente científica, metafísica, moral, social y política) no significa una *disolución* (pues el espíritu de fe no muere) ni una *evolución* (pues el espíritu de fe no cambia). Es simplemente una *purificación* del sentido religioso e *integración* de la verdad católica.—B. LLORCA, S.I.

Religious Studies, 1 (1965) 1-123. Cambridge University Press, Bentley House, 200 Euston Road, London N.W.1. American Branch: 32 East 57 th. Street, New York, N.Y. 10022. Precio suscr. 50 s; 9.50 \$ en U.S.A.

Hace pocos años, el antiguo director de la Unesco, Julián Huxley, llamaba la atención, en una entrevista, sobre la inquietud religiosa que bullía en Inglaterra. Un libro como *Honest to God*, de J. A. T. Robinson, y la apasionada polémica levantada en torno a él son un índice de la verdad de ese fenómeno. Lo es también la nueva revista que presentamos hoy. Una revista nace normalmente como satisfacción de una necesidad de expresión, como respuesta a unas preguntas, que nadie respondía, como ágora acogedora donde encontrarse en diálogo hombres dominados por idéntica inquietud. Necesidad de expresión de una problemática religiosa cada vez más rica, punzada penetrante de preguntas que esperan respuesta, necesidad de un espacio abierto al diálogo religioso, venía sintiéndose cada vez más intensa en el mundo anglosajón. No bastaban los artículos dispersos en multitud de revistas. Ni siquiera los números monográficos dedicados con una cierta frecuencia a temas de Religión. Se necesitaba una revista que expresase, acogiese y respondiese a ese mundo en ebullición. Para eso nace *Religious Studies*. El primer número deja firme la esperanza de que llenará sus fines:

H. H. Price, P. E. Univ. Oxf., estudia la relación entre «creer en» y «creer que» y su posible reducción; A. C. Ewing, Univ. Cambr., analiza las pruebas de causalidad y orden de la existencia de Dios; I. T. Ramsey, Univ. Oxf., dedica un interesante artículo, interesante sobre todo como perspectiva insular, a «Filosofía contemporánea y fe cristiana»; J. E. Smith, Yale Univ., analiza «la estructura de la religión»; N. Smart, Univ. Birm., los problemas de la interpretación de la experiencia mística; J. Heywood Thomas, Univ. Durh., el lenguaje religioso como simbolismo; C. J. F. Williams, Univ. Hull, discute la idea de corruptibilidad en el *De Caelo* de Aristóteles (I, xii); E. G. Parrinder, Univ. Lond., ofrece un conjunto de puntos de vista recientes sobre Hinduismo y Filosofía. Finalmente, cierra el número un estudio crítico de H. P. Owen, Univ. Lond., sobre la obra *Philosophy and Religion*, de Axel Hägerstrom. Un número lleno, tenso, cuyo estilo auguramos cordialmente se haga habitual en la nueva revista. Para nosotros, el conocimiento y contacto con ese mundo, inquieto en gran parte por el fermento filosófico del Empirismo lógico, es necesario y enriquecedor. Motivo de gratitud.—J. LOSADA, S.I.

JEAN DANIELOU: *Message évangélique et Culture hellénistique aux II et III siècles*. [Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II].—Desclée (Paris 1961) 485.

El P. Daniélou continúa aquí su Historia de las doctrinas cristianas antes de Nicca. El primer tomo de esa obra, dedicado a la Teología del Judío-cristianismo, presentó un cuadro original y muy sugestivo de la primera formulación del mensaje evangélico en categorías semíticas. El segundo tomo pretende estudiar el encuentro posterior del mensaje con el mundo helénico. Sin duda este segundo campo estaba mucho más roturado que el primero por precedentes investigadores. Pero el pensamiento judeo-cristiano, mejor conocido hoy gracias en buena parte al propio P. Daniélou, y el pensamiento gnóstico que puede de-

circse redescubierto ahora con una serie de investigaciones novísimas, estaban exigiendo una nueva síntesis doctrinal de los siglos II y III, que incorporase todos esos datos, muchas veces decisivos para la investigación precisa y exacta.

El P. Daniélou nos la ha dado con la manera sintética, densa, lúcida, sugerente, amplia y recentísimamente documentada, que caracteriza sus últimas obras. A través de un esquema aparentemente fácil (preparación evangélica, exposición de la fe, demostración evangélica, problemas teológicos y gnosis cristiana), la complejidad enorme de aquellos siglos cristianos va surgiendo paso a paso con la multitud de problemas que se entrecruzan y se interfieren, en visión de una riquísima realidad vital. Seguramente se podrían haber tocado otros temas, porque abordarlo todo es un esfuerzo imposible. Pero lo que este libro nos da merece toda nuestra gratitud.

Creeríamos que lo más logrado es el centenar de páginas dedicadas a lo que, con término eusebiano un tanto cambiado de contenido, llama el autor Demostración evangélica. La exégesis tipológica es un campo bien conocido para el P. Daniélou, quien nos traza aquí sus líneas maestras en páginas del mayor interés.—J. A. DE ALDAMA, S.I.

- E. TESTA. OFM: *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani*. [Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, n. 14].—Tipografía de los PP. Franciscanos (Gerusalemme 1962) XXXII-590 y 47 de láminas.

Esta obra es fundamentalmente la tesis doctoral defendida por el autor en el Instituto Bíblico de Roma. El P. Testa llevaba una docena de años trabajando para descubrir la mentalidad judco-cristiana, que habían traído al primer plano las excavaciones del «Dominus flevit», de Nazaret y de Hebrón, entre otras varias. Por lo mismo, el fin de la presente obra es «resucitar el medio, descubrir las ideas teológico-místicas, combatidas en Asia por Pablo en las cartas a los Filipenses, a los Colosenses y a los Efesios, y en Egipto o en Palestina por un discípulo suyo con la carta a los Hebreos». Pretende además proporcionar un instrumento seguro para entender los misterios simbólicos del Apocalipsis, explicar temas catequéticos primitivos sobre la angelología y los ritos bautismales, y recomponer las líneas fundamentales de los *Testimonia biblica* judco-cristianos sobre la Cruz, el Nombre y el «sello» bautismal. Fuentes de la obra son, por un lado los signos simbólicos encontrados últimamente en Jerusalén, Hebrón, Asia y Siria; por otro lado, la literatura judco-cristiana de los Padres Apostólicos y Apologetas, como de los demás Padres de la región siro-palestinense.

El método seguido por el autor es arqueológico-teológico. Citados los *Testimonia biblica* que fundan un símbolo determinado, estudia éste en sus formas diversas y en su posible evolución, añade los documentos literarios judco-cristianos e investiga los temas teológicos que resultan del conjunto. La dificultad de este método en su aspecto arqueológico salta a la vista. Se sabe las profundas divergencias de interpretación que existen hoy entre arqueólogos «realistas» y «simbolistas». El autor, que tiene muy en cuenta esas diferencias, se ha señalado unas reglas severas y rígidas que lo mantengan a salvo de críticas razonables. Si lo ha conseguido, y en qué medida, no podemos juzgarlo nosotros, faltos de la necesaria competencia en la materia.

En cambio, tenemos que subrayar el valor de conjunto que tiene la obra como

contribución al estudio literario del judco-cristianismo, que hoy está proyectando una luz nueva sobre la primitiva literatura cristiana. En este sentido la obra ofrece sugestivas comprobaciones y abre horizontes amplísimos. Por citar sólo un ejemplo, las diversas formas iconográficas de la cruz, encontradas en «*Dominus flevit*», iluminan brillantemente los versos del poema XIX de Paulino de Nola.

Dos capítulos quisiéramos destacar. El primero es introductorio, de ambientación histórica, y se debe a la pluma del P. Bagatti, de quien son también la mayor parte de las magníficas fotografías documentales. En ese capítulo se trata de establecer el hecho de que, a pesar de que en 135 se prohibió a los hebreos bajo pena de muerte el habitar en Jerusalén, persistió allí, al menos hasta todo el siglo IV, una iglesia judco-cristiana. El P. Bagatti las descubre igualmente en Galilea, sobre todo en Nazaret, en Tiberiades, en Cafarnaum y en otras ciudades palestinas. Sigue además las huellas de iglesias judco-cristianas fuera, como en Antioquia, en Mesopotamia, en el Asia Menor, en Egipto y hasta en Roma. Esta continuación del pensamiento judco-cristiano en los cuatro primeros siglos puede servir para ilustrar muchos textos patrísticos. A condición de que se llegue a establecerla con suficiente seguridad histórica. El P. Bagatti no lo ha podido hacer del todo por no pretender aquí sino trazar las líneas generales del cuadro. El otro capítulo de interés particular es el IX, que nos lleva a conclusiones semejantes, ahora con una documentación más estudiada.

La obra, prescindiendo de detalles (¿por qué se habla siempre de Isidoro de España, traducción sin duda de «*Isidorus Hispalensis*»?), en su conjunto y en el aspecto concreto de literatura cristiana, merece consideración y suministra puntos de vista que pueden ser muy interesantes para la interpretación patrística.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

- S. AUGUSTINUS: *De doctrina christiana*. Recensuit et praefatus est G. M. GREEN. [CSEL 80. S. Aurelii Augustini opera, sect. VI pars VI].—Vindobonae, Hodder-Pichler-Tempsky, 1963, p. XXX-205.

En el espacio de dos años se han publicado dos nuevas ediciones críticas del *De doctrina christiana* agustiniano: la del *Corpus Christianorum*, debida a J. Martin, y la del *Corpus Vindobonense*, hecha por Green, que presentamos aquí.

El precioso tratado agustiniano, del que el santo obispo sólo pudo redactar muy al principio de su pontificado los dos primeros libros y una parte del tercero, está terminado treinta años después, hacia 426. La presunción de que los dos libros se habían publicado ya cuando se escribieron, la ha confirmado el estudio del manuscrito más antiguo (anterior a 426 y tal vez muy poco posterior a 396, según Green), en el que aparecen *De doctrina christiana libri duo*. Este códice venerable, en que el editor descubre la firma autógrafa del santo, y que por lo mismo parece provenir del scriptorium de Hipona, está hoy en Leningrado, después de haberse conservado en Corbic. Lo utilizaron los Maurinos; pero Green lo pone justamente por base para su texto en los dos primeros libros. Para el tercero sigue principalmente a Eugipo; para el cuarto, no encontrando testimonio manuscrito decisivo, reproduce el texto ordinario, oportunamente corregido. La diferente valoración de los manuscritos es causa de divergencias entre las ediciones de Martín y de Green.

Cuatro índices enriquecen la edición: el bíblico, el de otros escritores, el de nombres propios, el de palabras más notables. Este último es de especial valor, aunque primeramente no teológico, sino filológico. Todos estos índices remiten a la página y la línea. Hubiera sido bueno anotarlos, dada la multitud de numeraciones distintas que aparecen en el texto. Precisamente la nueva edición complica aún más las citas al introducir otra numeración dentro de cada libro y dejar para los márgenes la que basta ahora se seguía. Así tenemos que una misma frase se citará, por ejemplo, como II, XXI, 32 (Martin y Migne) o como II, 80 (Green); y como Proem. 8, o como Prof. 7. Lo que es sin duda un inconveniente que sería bueno haber evitado.—J. A. DE ALDAMA, S.I.

II. BARRÉ: *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme.*—Lethielleux (Paris 1963) X-360.

Los escritos del P. Barré se distinguen claramente por la amplitud de documentación, generalmente inédita, por la exactitud de interpretación y por la riqueza de textos exigentemente editados que pone a disposición de los estudiosos. Esas características se dan de manera relevante en esta obra.

Después de una introducción sobre las «oraciones de devoción» existentes siempre en la Iglesia al lado de la plegaria litúrgica, recoge el autor «las primeras oraciones marianas», a partir de San Agustín y sus discípulos. Una segunda parte reúne las «oraciones carolingias». La tercera investiga el magnífico florecimiento de la piedad privada mariana en el siglo XI.

Este esquema simple, trazado sobre una línea cronológica, dista mucho de dar a entender suficientemente el riquísimo tesoro de piedad mariana medieval que nos regalan las páginas densas de este libro. Como indicio, baste añadir que las oraciones de que se nos da aquí un texto basado sobre el estudio serio de los manuscritos, no son menos de 75. Arsenal riquísimo del mayor valor teológico.

Se comprende fácilmente la gran cantidad de problemas incidentales, de autenticidad y dependencias literarias, que por necesidad tenían que surgir a lo largo de toda esta amplísima literatura y a los que el buen sentido crítico del P. Barré da una solución satisfactoria. Pero se comprende además la riqueza incalculable de testificación directa para el estudio de la mariología medieval, que aportan estas páginas, en las que bulle encantadora y pujante la gran devoción mariana del pueblo cristiano.

A lograr esa visión altamente enriquecedora ayudan mucho los seis índices de la obra. Entre ellos agradecemos singularmente el «Vocabulario mariano», que con seguridad será muy utilizado por los teólogos, dada la facilidad con que podrán, por su medio, ponerse en contacto inmediato con los diversos temas tal como afloran en esos textos pertenecientes a un largo período de la Iglesia latina.—J. A. DE ALDAMA, S.I.

PIUS DRIJVERS, O. CSO: *Los Salmos. Introducción a su contenido espiritual.*—Herder (Barcelona 1962) 286 cm. 18×11,5.

La traducción castellana de esta obra con las otras que le han precedido en las principales lenguas occidentales declaran la aceptación que ha tenido y muestra que no erró el autor al juzgar que los frutos recogidos en el estudio

de los géneros literarios de los salmos, al que tanto esfuerzo han dedicado modernos investigadores del campo acatólico, es especial E. Gunkel, podrían ofrecer una apta introducción a la lectura y recitación inteligente y piadosa del salterio. Ese estudio nos hace capaces hasta cierto grado de captar el sentido literal de esos antiguos cánticos de Israel, base sólida para una bien fundada transposición de ellos que los convierta sin violencia en «plegaria cristiana» sin tener que recurrir a forzadas y violentas interpretaciones en pugna con su sentido primero y natural. En orden a esa transposición dedica un apartado, el primero, al salterio considerado como «plegaria cristiana», y añade también reflexiones útiles, al fin del apartado dedicado a cada familia de salmos. A facilitar esa visión transfigurada de los salmos va también enderezado el último apartado sobre «la antigua alianza y la nueva». Pero la parte esencial de la obra la constituyen los apartados centrales, dedicados a la clasificación de los salmos por géneros o familias y a la caracterización de los distintos géneros.

En esta parte, como hemos indicado, el autor sigue, aunque no con absoluta fidelidad, las huellas de Gunkel. Nos parecería que, aun así, la dependencia es excesiva y tememos que ella haga que la clasificación adoptada por Drijvers no resulte tan provechosa como pudiera haber sido para el fin pretendido por él. Lástima que no continuara empleando para la determinación y caracterización de los demás géneros un criterio homogéneo con el empleado para los tres primeros (cf. Apéndice 1). En ellos el salmista habla con Dios alabándole (*salmos de alabanza*), dándole gracias (*salmos de acción de gracias*) o exponiendo sus necesidades y deseos en los *salmos de súplica*. Pero puede también «derramar su corazón ante Dios manifestándole los afectos de su alma: confianza y gozo, temor y angustia». Tenemos los salmos de *efusión afectiva*. También puede sencillamente reflexionar sobre alguna verdad o hecho religioso (*meditación*). Todos estos géneros presentarán matices diversos, según que el que habla sea una persona privada o la comunidad, el Rey o el Mesías; pero eso no hará cambiar el género literario del salmo. Ese principio de atender a la persona que habla, con quien habla y el fin con que lo hace le hubiera llevado a mi parecer a la determinación y caracterización de los demás géneros. En cambio lo deja y acude, siguiendo a Gunkel, al argumento sobre que versa el salmo (de *retribución, sobre la ley, reales*) o a la ocasión histórica que los originó (de *peregrinación, procesionales*), sin advertir, que dentro de esas divisiones pueden entrar las categorías anteriores. Así en una peregrinación cabe un himno de alabanza a Dios, cuyo santuario se va a visitar, v. gr. el s. XL, colocado por el autor entre los de peregrinación es evidentemente un cántico de alabanza a Dios liberador de la Ciudad, como el mismo autor lo reconoce en la sinopsis que presenta de él en la p. 258, y con ponerlo en otro lugar (p. 247) entre los salmos de acción de gracias. En cambio, está bien lejos de ser cierto su carácter de salmo de peregrinación. Los que hablan y aquellos a quienes se invita a recorrer el circuito de la ciudad son sin duda los mismos habitantes de Jerusalén libertada. Es frecuente, a nuestro juicio, que el autor admita con demasiada confianza el *Sitz in Leben* ideado por autores modernos para muchos salmos, basándose en meras conjeturas y posibilidades y la relación particular que establecen otros entre la casi totalidad de los salmos y celebraciones particulares de culto que tal vez no existieron nunca. Mayor seguridad requeriría la aceptación de esas hipótesis en una obra que quiere ante todo fomentar una piedad sólida y bien fundada. Pero dejando eso aparte, el libro deja la impresión de que cuando sale de las tres primeras categorías de salmos, que el autor estudia en los apar-

tados V a VII, señalando más atinadamente su estructura, pierde el hilo conductor que le podría llevar a la determinación segura y a la caracterización justa de los demás géneros. Dónde podría hallar ese hilo, lo insinuamos arriba; si se busca allí, nos parece que se da con un principio homogéneo de división de los salmos por géneros en la que cabrían con naturalidad todos, con tal que se admita, como parece evidente que hay que admitir, que un salmo puede pasar en sus diferentes partes de un género a otro (v. gr., del cántico de alabanza al de acción de gracias o a la súplica). Atendiendo a ese principio se logra además que se establezca entre el ánimo del que reza y el del salmista esa comunión de sentimientos, que es lo que principalmente ayuda a una lectura piadosa de los salmos; mucho más que el conocimiento, imposible de ordinario de lograr, de la circunstancia histórica o vital que lo originó. A pesar de esa deficiencia, creemos que el libro será de provecho para el fin que se propuso el autor.— L. BRATES, S.I.

PERECO, ANGELO, S.I.: *La gracia*. Trad. M. Martín, O.S.A.—Editorial Litúrgica Española (Barcelona 1964) 460 em. 12×18.

Este libro es la traducción del publicado por el autor en la sección de Teología de una Biblioteca de Ciencias Religiosas, editada en Italia y dirigida por Cornelio Fabro. Parece que quiere ser ante todo para seglares cultos, no un tratado elaborado como para teólogos de profesión, ni como para eclesiásticos ordinarios, que pueden hallar más o menos en los textos que estudian lo que aquí se dice.

Contra el uso normal se incluyen: a) Una disertación sobre la noción de sobrenatural y sus conexiones de la gratuidad de la gracia en la controversia de tres teólogos en *Orientierung* y de la cuestión rápidamente expuesta del deseo de ver a Dios. Idea acertada, si se ciñera a exponer con claridad lo esencial e indispensable para ambientar la doctrina de la gracia y de modo (difícil de lograrse) asequible a un seglar de ordinario no preparado para tan sutiles temas (p. 13-70), y si lo relativo a la gratuidad dicha no pareciera tras la *Humani Generis* ya tan útil (si no es como cuestión histórica), y acaso también si basta la apelación a la potencia obediencial pasiva como explicación de la mente de Sto. Tomás en el deseo de ver a Dios. b) Un capítulo sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo en que se defiende la solución tradicional (339-56) y que es un artículo poco antes publicado por el autor en *Divinitas*. Pero no se acaba de ver la razón de tal inclusión. c) Al final, un capítulo muy oportuno sobre la oración de petición (p. 436-462), sin la que apenas se concibe la doctrina de la gracia.

Pero el centro del libro es la gracia. Es de corte clásico, aunque con un orden especial quizá no bien justificado. En general, expone con claridad y suficiente amplitud los temas comunes en tales tratados. Pero sorprende que en grandísima parte (creemos no exagerar) viene a ser una adaptación italiana, con pequeñas añadiduras, del tratado de Scverino González, S.I., incluido en la *Sacrae Theologiae Summa* de profesores jesuitas españoles. De ordinario coinciden en casi total dependencia el modo de exponer las nociones y la cuestión, la presentación de los adversarios, documentos del Magisterio, Escritura, SS. Padres y razones teológicas, de suerte que aun las notas bibliográficas al pie de página se insertan sin apenas añadir nuevos elementos. Ni en general se dan nuevos escolios, si no es por ampliación de alguno. Y por supuesto en lo dis-

cutido sigue a González, p. ej., si éste toma la fórmula agustiniana de que todas las obras de los infieles son pecado según Suárez, cuyas palabras copia. Perego acepta esa opinión aun traduciendo el texto suareciano y sin mencionar otros pareceres.

Algo similar se diría también de la breve sección sobre las virtudes infusas y los dones del Espíritu S. en relación al tratado de José A. de Aldama en la misma *SacraeThS.*

Cumplidos todos los requisitos, el empeño hubiera sido loable, si se viera un afán de completar, sugerir, enriquecer. Pero exactamente ocurre a menudo lo contrario: que ciertas ideas o exposiciones matizadas en González pasan (al menos en la traducción española) a ser imprecisas en este libro. De hecho éste requeriría, creemos, numerosas puntualizaciones o aclaraciones o añadiduras o rectificaciones u omisiones, que nos ahorramos detallar. Entre ellas, la de precisar el sentido de su frecuente y a menudo vaga calificación «teológicamente cierto».

Eso no quita que otras veces se independice de González, al menos en parte. Así una vez explana contra los protestantes la idea del verdadero perdón (y no niera no-imputación) de los pecados en la justificación, con la inclusión casi íntegra de un artículo publicado por él en *Divus Thomas* (1960).

Pero si también en el problema de la inhabitación expone más personalmente las varias teorías, sigue la solución de González, y si, a diferencia de éste la indica, no expone y menos la da como opinión hecha la de la causalidad cuasi-formal (De la Taille, K. Rahner, etc.), que hoy se lleva muchas simpatías entre los teólogos, y sin advertir y menos subrayar que Galtier (*Problemi e Orient.* I, Milano 1957, 630-633), en su último trabajo sobre la materia, no parece sino adoptarla o reconocer implícitamente que con esa coincide su propio pensar.

Nos hace la impresión de que el libro se ha compuesto precipitadamente y con no plena y detallada reflexión. Además, si, como parece, se dirige ante todo a seglares, no delata empeño en adaptarse a su mentalidad y a su lenguaje. De vez en cuando se ofrecen largas listas de libros sobre la materia, que desde luego no quieren ser exhaustivas ni necesariamente indican que el autor las haya explotado en la exposición de los respectivos problemas.—J. SACÜÉS, S.I.

UMBERG, JUAN, B., S.I.: *Los Ejercicios y los Sacramentos.* Trad. J. L. López, S.I.—Editorial Sal Terrae (Santander 1962) 218 cm. 12×16.

Es sabido que los *Ejercicios* de S. Ignacio son un método de elección, no un manual de doctrina; pero no se excluyen sino que más bien sugieren profundizaciones doctrinales a favor de su empeño. UMBERG acierta plenamente al insertar en ellos una exposición teológica de los siete sacramentos apoyada precisamente en sus piezas básicas. Así el principio y fundamento cobra su transcendental sentido con la teología del bautismo. La meditación del juicio se beneficia con la de la penitencia como juicio. La de la muerte se enriquece con la de la extrema unción. La contemplación del rey temporal parece como una formulación imaginativa de la confirmación, y en ella aparecen también sublimados el sacramento del matrimonio y el del orden. La tercera semana se ilumina con la idea del sacrificio eucarístico. Y la contemplación para alcanzar amor con la consideración de la Eucaristía como alimento del alma,

como acercamiento de Dios, como versión del «Suscipe» divino con su respuesta humana y como tónico de amor fraterno.

Es, pues, un libro pequeño pero magnífico, que abre muchas posibilidades a la actualización práctica de los *Ejercicios* en su mismo espíritu. Eso no quita que algunas ideas sueltas (que pudieran ser menos llamativas en el original) parezcan teológicamente menos correctas, algunas equívocas, y otras, aun quizá sólo probables, darse como ciertas. En la confesión sería bueno subrayar más el aspecto de reconciliación y el psicológico de paz espiritual. Y si es obvio suponer que el llamamiento del rey eternal va directamente a todos los ya justificados y para la santidad, ¿no se minimiza su alcance si se dice que en el matrimonio la simple respuesta de los no tan generosos que tienen juicio y razón se refiere a las obligaciones graves, y la de los más generosos a evitar los pecados veniales, y no más bien que todos los casados cristianos están llamados a la santidad, aunque a la aspiración efectiva a la misma pueda haber más y menos; o igualmente si se dice que en los ordenados (diáconos, presbíteros) la de los no tan generosos se cifra en evitar los pecados veniales deliberados?—J. SACÜÉS, S.I.

PETER, VALENTINE, J.: *The doctrine of Ruard Tapper (1487-1559) regarding original sin and justification.*—Pontificia Studiorum Universitas (Rome 1965).

El notable teólogo holandés del s. XVI, profesor y varias veces decano y rector de la Universidad de Lovaina; muy estimado por Roma y Carlos V (entre cuyos teólogos asistió a las sesiones 13-16 de Trento) y Felipe II; de gran intervención en la controversia protestante y los últimos años de su vida en la suscitada por su antiguo discípulo M. Bayo; inquisidor general en los Países Bajos; de mucho influjo en los teólogos contemporáneos y sus inmediatos sucesores; que escribió dos volúmenes gigantescos y más de doce obras menores (aunque no se publicaron hasta 1582) de mucho peso antes y después del Tridentino y en él, merecía considerable atención en la historia de la teología. Ha sido un acierto dedicar una tesis doctoral a su doctrina del pecado original y de la justificación, temas entonces y hoy tan actuales, pues servirá para fijar en esos puntos la doctrina pretridentina y señalar los primeros intentos de desentrañar la tridentina.

En este libro, tras el índice general de la tesis, un breve prefacio y una sucinta introducción biográfica de Tapper con el catálogo de sus obras, se inserta de la tesis sólo: el capítulo 4, sobre la gracia y el libre albedrío en la justificación, que representan la doctrina más original de Tapper; el 5, sobre sus fuentes (ante todo S. Agustín y Sto. Tomás y luego, entre otros muchos, Cayetano, J. Driedo y D. Soto) y su influencia (sobre todo en R. Bellarmino, L. Lessio y aun L. Molina); se añade la conclusión final de la tesis, que da las líneas generales de su doctrina sobre los temas mencionados, y una amplia bibliografía.

Tapper da bien la doctrina católica sobre el asunto, que va por camino medio entre el pelagianismo (si bien no parece conoció el semipelagianismo como tal) y el luteranismo. Son de valor sus reflexiones sobre la gracia actual y su eficacia o aun el grado y el cómo de su necesidad para ciertos actos complementarios de entendimiento y voluntad, si bien su talento poco metafísico y en una materia tan difícil y poco explorada por teólogos como Sto. Tomás, no le

permitió salir de cierta oscuridad y llegar a resultados más o menos claramente sólidos, v. gr., de si hay directa o sólo indirecta inspiración de la voluntad. No fijó con precisión la actuosidad de la voluntad salvífica; admitió que a algunos niños no se les dan medios suficientes y sólo llegó a la pobre conclusión de que piadosamente se cree que Dios da a cada adulto al menos alguna vez en su vida auxilio suficiente (*ad conversionem*).

Pero si no reciben la que necesitan para guardar la ley es por poner obstáculo, o sea, el pecado original o el actual o ambos, y si alguno no recibe ninguna, no peca personalmente y se condena sólo por el pecado original. Le faltó la distinción de gracia remota y próxima. Ni tiene distinción clara de gracia, auxilio, concurso. Decía que el acto saludable es todo de la criatura y todo de Dios, que da el concurso simultáneo, pero que la gracia misma no influye física, sino sólo moralmente en él.

Fue meritorio su empeño en conciliar gracia y libertad, aun sin llegar a un sistema completo. Concibe la gracia por sí sola suficiente *ad actum* e incompatible con la predeterminación física anuladora de la libertad, y como moción moral intrínseca indiferente, pero pendiente en su infalible eficacia, o en su permitida ineficacia, del dominio de Dios, que la decretó previendo su eficacia o su frustración según los adjuntos de tiempo, lugar y disposición de la persona a que se ordena; y por otra parte queda que ésta libremente podría en absoluto frustrar la eficaz y usar la suficiente; así cabría que con una misma gracia uno obre y otro no, mientras en el acto Dios coopera con concurso simultáneo. Pero no llega a formular la ciencia media, ni siquiera una ciencia divina de los futuros, y así ni a explicar la infalibilidad absoluta de la gracia o de su frustración, sino por un recurso impreciso a la providencia, según se ha indicado. No expresa pues el molinismo, pero da los suficientes elementos para que Bellarmino elabore su congruismo y Lesio explote la ciencia media molinista. Fue así un benemérito y decisivamente influyente premolinista. Incluso sin constituir un sistema (ni da la distinción de voluntad antecedente y consiguiente), defiende la predestinación *post praevisa merita*, creyendo acertada o equivocadamente que Agustín no se opone, pues sólo dice que Dios da gratuitamente la primera gracia por motivos ignorados de nosotros.

El estudio es, pues, de interés, aunque a ratos oscuro quizá por la misma oscuridad de Tapper, y puede dar la impresión de repetirse ideas. Hablando de la distribución de la gracia no parece distinguir suficientemente entre los conceptos muy importantes de ofrecer y conferir. No estaría demás que en problemas más personales de Tapper como el de si, por no multiplicarse la gracia sin necesidad, una vez puesto el acto de conversión (antes de la justificación) bajo la gracia excitante el hombre no necesita ya en el camino de la justificación nuevas gracias excitantes, aunque sí «adiuvantes» o paralelamente si el ya justificado y adornado con la gracia y las virtudes infusas no necesita ya de ordinario nuevas gracias excitantes (aunque sí siempre «adiuvantes») para el ejercicio de esas virtudes, se indicara en lo posible lo que sobre ello otros autores pensaban entonces o se opinó después.—J. SACÜÉS, S.I.

INFORMACION

I. Primer Congreso Internacional de Teología del Vaticano II

ROMA, 26 SEPT. 1 OCT.

Durante la última semana de septiembre se celebró en Roma el primer Congreso internacional de Teología del Vaticano II. El mismo título ya está indicando cuáles fueron sus méritos y sus debilidades.

Sus méritos: El Concilio está en marcha, actuando y removiendo los diversos estratos sociales de la Iglesia. El Concilio supone la culminación de muchos esfuerzos teológicos, pero al mismo tiempo es un punto de arranque para descubrir nuevas metas y alcanzar nuevos objetivos. Y el Congreso quería contribuir precisamente a eso: a exponer con claridad lo alcanzado y a dar un paso más en la tarea por alcanzar. Los 1.200 participantes —muchos de ellos venidos de lejanas tierras— fueron índice bien claro del interés que suscitó el Congreso.

Otro aliciente del Congreso lo constituyó la calidad y abundancia de ponentes y comunicantes. Todos ellos eran ya conocidos. La gran mayoría como colaboradores en las tareas conciliares; muchos de ellos, peritos del Concilio. Aunque, naturalmente, la lista de ponentes no podía abarcar a todos los especialistas, sin embargo no parece que se haya excluido a ninguno. Se trataba de un Congreso abierto.

En él se ha dado cabida a diversas escuelas y tendencias teológicas y esta apertura era una garantía de progreso. La dirección del Congreso se encomendó a las Universidades y Ateneos romanos, bajo la presidencia del Rector de la Universidad Gregoriana, el P. Dhanis. Con esto se imprimía un sello de universalidad que, de otra manera, hubiera sido difícil de conseguir. Además no sólo se permitió, sino que se alentó una sana libertad en la exposición de la doctrina «in qua legitima libertate vere sita est theologiae doctrinae progressio» (Carta de Paulo VI al Cardenal Pizzardo leída por Mons. Staffa en la sesión inaugural del Congreso).

Sus debilidades: La teología del Vaticano II era mucha materia para un solo Congreso y los 79 discursos (incluido el discurso papal) eran demasiados discursos para poderlos digerir en cinco días. Tan cargado estaba de materia y de nombres que el avance se hacía muy difícil. Hubiera sido muy interesante

la discusión de los temas propuestos, pero, aunque nominalmente había un tiempo escaso para dicha discusión, en la realidad quedaba reducido a un mero símbolo. El P. Dhanis se hizo cargo de esta dificultad en el discurso conclusivo y abogó por que en sucesivos congresos se abordaran temas más especializados con un auditorio más reducido, donde la discusión ocupara un puesto más relevante.

Es natural que no pudieran abordarse todos los problemas que plantea la teología del Vaticano II. Pero la selección de la materia nos ha parecido un tanto desproporcionada. La Mariología, la libertad religiosa... etc. Por el contrario hubiéramos deseado que el Congreso hubiera sido más dinámico, más lanzado hacia adelante. Tras las palabras de saludo del Cardenal Pizzardo, y la lectura de la carta papal, explicó Mons. Garrone los objetivos del Congreso: un estudio serio y científico de los 16 documentos que nos ha legado el Concilio, para precisar las cosas que están enseñadas como inconcusas, qué sentido hay que darles y cuáles han quedado abiertas a la libre discusión de los teólogos. De ese campo de interrogantes que el Concilio ha dejado abierto, el más interesante para el progreso de la teología, apenas si se ha roturado el terreno.

La teología del futuro se prevé que será una teología eminentemente bíblica, y al decir bíblica, queremos incluir en la denominación el sentido pastoralista. El Congreso ha sido formado por teólogos. Los obispos que han hablado lo han hecho, como teólogos. Es de esperar que en sucesivos congresos, no falten los pastores de almas, que como tales, fecunden la labor de los teólogos especialistas.

LA MATERIA DEL CONGRESO

La materia del Congreso se distribuyó alrededor de estos diez temas mayores, que muy bien hubieran podido ser materia de diez Congresos. 1) El misterio de la Iglesia, 2) La presencia del Señor, 3) El Colegio episcopal, 4) La Virgen María, 5) La Historia de la salvación, 6) La libertad religiosa, 7) El diálogo de la Iglesia y el mundo, 8) La Iglesia misionera, 9) El Ecumenismo, 10) Escritura y Tradición.

I. *El misterio de la Iglesia*

Dos conferencias y cuatro comunicaciones abordaron el tema del misterio de la Iglesia. El P. de Lubac precisó la noción misma de misterio. Mons. Parente estudió el misterio de la Iglesia a la luz de la unión hipostática. Mons. Colombo a la luz de la historia de la salvación. La Iglesia como sacramento universal de salvación fue el objeto de la comunicación del P. Schillebeeckx. El P. Alfaro, por su parte, dio un paso adelante, particularizando aún más el tema: «La Iglesia, sacramento de Cristo glorioso. El P. Sebastián Tromp, en un trabajo de artesanía tocó un tema muy particular: La Iglesia como esposa, que se contempla en Cristo como en un espejo.

El P. de Lubac. La idea central de la comunicación de De Lubac fue la siguiente: La Iglesia es un misterio, porque está embebida en la presencia de Cristo, se refiere a él, existe por él y es eficaz por él. Consiguientemente es un misterio derivado del misterio de Cristo. Dicho misterio no se puede abarcar. De ahí que sea necesario, como lo hace la pedagogía de Dios y de la tradición

cristiana, recurrir a multitud de imágenes —mysterium lunac, arca, pueblo, asamblea, madre, templo...— con las cuales, analógica y fragmentariamente descubrimos diversos aspectos. Esta limitación de nuestra comprensión lleva a la constante y paradójica dialéctica: la Iglesia es de Dios y de los hombres, visible e invisible, histórica y escatológica. Ninguno de estos aspectos debe ser sacrificado en aras del otro. Un solo aspecto parcial nos lleva a la secularización; el otro a la desencarnación.

Mons. Parente examinó el misterio de la Iglesia a la luz de la unión hipostática, en una dirección que él llamó vertical —unión del hombre con Dios— unión que la Iglesia prolonga, manteniendo como en la unión hipostática la individualidad y la libertad de cada uno de los hombres. Examinó la otra realidad del misterio de la Iglesia, la horizontal, que une a los hombres entre sí en una sola comunidad de salvación: el Cuerpo Místico. Hizo una larga referencia al Colegio episcopal, que también, como la Iglesia, encierra esta doble orientación: la vertical que lo une orgánicamente con la cabeza, el Romano Pontífice, y la horizontal, que los reúne a todos en un cuerpo social.

Mons. Colombo desarrolló una conferencia sumamente interesante analizando el misterio de la Iglesia a la luz de la historia de la salvación, en lo que ello entraña de universalidad e historicidad. La Iglesia en su aspecto histórico se inserta en la historia de la salvación como eje central, lo cual importa su *universalidad* y su *historicidad*. Universalidad no solo en el sentido espacial y temporal, sino individual. El Vaticano II es —dijo— el documento en que por primera vez se afirma con tanta claridad la universalidad del plan divino de la salvación, colocando a Cristo y a la Iglesia en el centro de dicho plan hacia el cual todo está ordenado y convergente. La historicidad comporta que la acción salvífica de Dios se inserta en la historia humana, asumiendo sus vicisitudes y sus limitaciones. Usando la terminología del primitivo pensamiento cristiano, la historia de la salvación comporta la *sombra*, la *imagen* y la *verdad*. La Iglesia es la etapa intermedia (imagen) entre el pueblo hebreo (sombra) y la plena realidad de la comunión celestial (verdad). De aquí se sigue que la Iglesia es el centro, el punto de referencia de la historia religiosa de la humanidad, y de donde también nace el optimismo cristiano: Israel, la sombra de la Iglesia, permanecerá siempre como un fenómeno fundamental en la vida religiosa de la humanidad. La Iglesia, que es realización incoada de la verdad, está segura de sobrevivir a la historia e influir a los hombres con su presencia espiritual. Pero como la historia está orientada hacia la Iglesia, en todos los pueblos hay algo que prepara la venida de ella. La historicidad comporta también el hecho de insertarse en las vicisitudes culturales y políticas de su tiempo. Esto entraña la posibilidad de períodos de decadencia, pues la inmersión en la historia constituye un peligro y una tentación para la comunidad cristiana. Pero la Iglesia posee dos privilegios que le garantizan su pervivencia: la promesa de fidelidad indefectible a la palabra de Dios, garantizada con la presencia del Vicario de Cristo, y la posesión en sí misma de una fuente continua de renovación en su vida sacramental.

El *P. Schillebeeckx*, profesor de la Universidad de Nimega, y el *P. Alfaro*, profesor de la Universidad Gregoriana tocaron el punto de la Iglesia como sacramento. Sacramento universal de salvación fue el objeto de la comunicación del *P. Schillebeeckx*; sacramento de Cristo glorioso, fue el tema tomado por el *P. Alfaro*. El primero se ciñó a su realidad histórica para concluir que la Iglesia

es la *epifanía*, la *visibilidad histórica* del designio salvífico de Dios, cuya acción se extiende misteriosamente a todos los hombres, aun a aquellos en los cuales no se encuentra formalmente. De donde se sigue que la Iglesia es la esperanza del mundo. El P. Alfaro consideró el aspecto fontal: Cristo es constituido sacramento del Padre, en el hecho mismo de su misión. La Iglesia deriva su origen como signo eficaz, del misterio total de Cristo (encarnación-glorificación), que ya desde la encarnación era un misterio eclesial, porque entrañaba la glorificación y el envío del Espíritu Santo. Dios no comunica su vida divina, sino por medio de Cristo; Cristo no la comunica sino por su Espíritu y su Espíritu no lo da sino en la Iglesia. El carácter erístico de la gracia es tan universal como su carácter eclesial. Al enviar Cristo su Espíritu a la Iglesia, la constituyó sacramento universal de salvación. La sacramentalidad de la Iglesia es el resultado primordial del sacramento de la encarnación, cuya fase final es la glorificación de Cristo.

El P. Tromp hizo, por último, un breve pero sugestivo estudio de la Iglesia, esposa de Cristo que se mira en él, como en un espejo y donde puede ver los tres rasgos característicos de su misión: el sacerdocio, el magisterio, el régimen sagrado. El P. Tromp hizo resaltar, siguiendo la doctrina conciliar, que esta triple misión se encuentra, aunque diversamente estructurada, en todos los niveles de la Iglesia: obispos, sacerdotes y fieles, ya que cada uno, a su manera, participan del único sacerdocio de Cristo.

II. La presencia del Señor

Intimamente unido con el tema anterior está el de la presencia del Señor en la comunidad eclesial. Esta presencia es la que da su dimensión al misterio de la Iglesia. Dos de las comunicaciones podrían considerarse como terminales: una inicial a cargo del benedictino P. *Neunheuser*, que estableció los límites del estado de la cuestión, y otra conclusiva a cargo del jesuita P. *Rahner*, quien dio una magnífica síntesis teológica del problema. Entre estas dos ponencias, se colocaban cuatro comunicaciones, una histórica, del P. *Jungmann*, que analizaba las vicisitudes por la que ha atravesado la doctrina de la presencia del Señor en la comunidad de culto, y otras tres, que consideraban respectivamente la presencia del Señor en razón del carácter bautismal, a cargo del dominico P. *Ciappi*, los aspectos trinitarios de dicha presencia, tema que trató el franciscano P. *Duda*, y la presencia en la Palabra, a cargo del P. *Martimort*.

El P. *Jungmann* y el P. *Neunheuser* tuvieron más de un punto de contacto en sus respectivos discursos, el primero porque era esencialmente histórico, y el segundo porque introdujo un largo desarrollo sobre el proceso histórico de la doctrina de la presencia del Señor en la comunidad. La conclusión del P. *Neunheuser* se mantuvo dentro de ciertas generalidades ya conocidas: a parte de la presencia eucarística que es real y sustancial, está la presencia virtual y dinámica, pero real, con la cual Cristo, por medio de su Espíritu actúa en los sacramentos, incorpora a los fieles a sí mismo, y se comunica a ellos. Presencia espiritual e íntima, vértice al que tienden todos los otros modos de presencia, incluida la presencia eucarística. El P. *Jungmann*, después de analizar en un interesante estudio histórico las vicisitudes por las que la doctrina de la presencia del Señor en la comunidad ha atravesado, afirmó que para comprender el modo de presencia de Cristo en la comunidad cristiana, más que

partir de la presencia sustancial y eucarística, hay que partir de la actual presencia gloriosa de Cristo en el cielo, que es su presencia fundamental y de la cual todos los otros modos de presencia son como proyecciones en diverso grado. La presencia eucarística es la más excelsa, porque es «per substantiam», mientras que en la comunidad litúrgica se tiene una presencia «per virtutem», o lo que es lo mismo, en el Espíritu Santo. Destacó también la trascendencia pastoral de esta doctrina.

El P. Ciappi afirmó que por razón del carácter bautismal que los confiere a Cristo, toda la asamblea está presente en la celebración eucarística. Mostró cómo la doctrina del Vaticano II, está concorde con la *Mediator Dei* y la *Mystici Corporis*, así como con la *Mysterium Fidei*, pues aunque es cierto que la celebración comunitaria hace más visible la presencia del Señor, en toda celebración eucarística, aun realizada en privado, está presente el Cuerpo Místico.

Interesantes fueron también las comunicaciones del P. Duda y del P. Martimort. La primera sobre los aspectos trinitarios, que deben reflejarse en toda realidad eclesial, máxime en el culto cristiano, y la segunda sobre la presencia especial de Cristo en la lectura litúrgica de las Sagradas Escrituras. Para explicar mejor este género de presencia, el P. Martimort, recurrió a la analogía con la presencia activa y dinámica de Cristo en los sacramentos. Como en ellos actúa Cristo a través de las palabras y gestos, así también en la lectura de la divina palabra, es Cristo el que habla. Palabra y sacramentos están íntimamente unidos y son el comienzo del juicio escatológico para aquellos que no los aceptan, y fructíferos para los que creen.

El más interesante discurso de esta sección y sin duda uno de los más notables de todo el Congreso fue el del jesuita P. Karl Rahner. Había expectación en la sala, y esa expectación se vio colmada con la presencia inesperada del Decano de la Teología Reformada Karl Barth. Este fue largamente aplaudido por los asistentes que rindieron así un tributo a una ancianidad cargada de trabajo, y fue presentado por el P. Dhanis, que dirigía la sesión.

El P. Rahner dio una síntesis teológico-dogmática sobre el tema. Empezó por delimitar claramente los términos:

a) La presencia no se toma aquí en sentido físico, sino *antropológico*. La presencia del Señor en nosotros entraña al mismo tiempo la presencia de nosotros ante el Señor. Lo que el P. Rahner ha llamado el «ámbito» en el que esta recíproca presencia se realiza, es el Espíritu Santo. La esencia de ese ámbito consiste en que sin el divino Espíritu como gracia increada es imposible que la actividad humana pueda tocar a Dios como es en sí mismo, entrar en el Sancta Sanctorum de la vida divina. En este ámbito se constituye la presencia mutua de Cristo y los fieles en el culto de la Iglesia local.

b) La presencia de Cristo es *única*. Sin duda esta presencia se compone de diversos elementos, pero ellos deben considerarse como intrínsecamente constitutivos de la única presencia, o si se quiere como diversos grados de intensidad. Esto ha de decirse incluso de la presencia sustancial de Cristo en la Eucaristía. Pues el acto por el cual Cristo se hace presente, en virtud de la transustanciación, no puede comprenderse sino en todo su contexto total. La forma, que moralmente permanece y constituye con las especies sacramentales un solo signo sacramental, son las palabras de la consagración, que no pueden comprenderse sino en el contexto de todo el culto cristiano.

c) Es *activa*. No puede ser concebida como una ociosa coexistencia local de dos seres, cosa que ya se tendría en virtud de la omnipresencia divina. Esta actividad consiste en la inmediata autocomunicación de Dios al hombre, como objeto y coprincipio de la vida humana, que participa de la misma vida divina.

Esta única, activa y santificadora presencia de Dios en la comunidad, se constituye con diversos elementos:

1) *Con la palabra predicada*. La palabra legítimamente predicada y oída con fe, lleva consigo una verdadera presencia del Señor. El Kerygma no es la trasmisión de unos conceptos, sino la trasmisión de la cosa misma, bajo formas conceptuales. Cristo, muerto y resucitado es el que se comunica en la fe mediante su Espíritu. Y así está presente en quien habla y en quien oye. Esta palabra tiene diversos grados de intensidad, pero es como la carne humana, a través de la cual se ofrece la realidad divina, presente y operante en su aparición histórica. El sumo grado de intensidad de la palabra se tiene en aquellas que son la forma de los sacramentos.

2) *Con el sacramento*. La presencia de Cristo en el sacramento ha de concebirse como aquella palabra eficaz, mediante la cual Cristo se comunica por boca de la Iglesia a un determinado hombre en una determinada circunstancia de su vida. Esta presencia puede llamarse dinámica, para contraponerla a la eucarística, que es sustancial. Pero teniendo en cuenta la instrumentalidad de la humanidad de Cristo en los sacramentos, esta presencia no es sólo de Dios, sino del Verbo encarnado.

3) *La eucaristía* es el suceso sumo de la presencia de Cristo en su Iglesia. Esta presencia no puede ser adecuada y exclusivamente expresada en las fórmulas derivadas del modo de concebir el dogma de la transustanciación. En la eucaristía se tiene la palabra del evangelio máximamente eficaz. Por ella se proclama la muerte y la resurrección del Señor; por ella se ofrece al Padre la obra de la redención en el Espíritu Santo; por ella están presentes y se dan a los fieles el Cuerpo y la sangre de Cristo. Por todo esto no se trata ya de la acción sobre un individuo particular, sino sobre la Iglesia como tal, que se funda en la comunidad visible del altar y por esta acción eucarística alcanza su máxima actualización.

4) *La caridad y la esperanza*. Como la palabra del evangelio tiene siempre el carácter del anuncio escatológico del futuro, así toda acción en la que la presencia de Cristo se actualiza, tiene esencia de signo y de suceso en el que la esperanza cristiana del Pueblo de Dios se muestra en la visibilidad sacramental de la Iglesia. Lo mismo ha de decirse de la caridad de los miembros de la Iglesia. Toda palabra evangélica es una señal del amor de Dios a los hombres, y en la misma medida, de la unión de los hombres entre sí. Esto vale de toda palabra sacramental y sobre todo de la eucaristía. Pero la misma naturalza de signos eficaces del amor de Dios, tienen todas aquellas cosas que forman parte del culto eucarístico o de él se derivan. Tales son, la presencia de la comunidad local, la recepción común de la Palabra de Dios, la oración común, la profesión de fe común, la solicitud común por los que sufren, etc. Todo esto constituye un signo y un efecto de la presencia del Señor en medio de su pueblo.

Concluyó el P. Rahner advirtiendo que la presencia eficaz de Cristo no puede reducirse a una presencia específica y exclusivamente cultural. Donde

quiera que el hombre, movido del Espíritu actualiza la gracia y le da así una suerte de manifestación histórica, allí se tiene una presencia —tal vez anónima— en el mundo y en su historia.

III. *Episcopado, Colegialidad, Sucesión*

Este tema acaparó un elevado número de oradores. Nada menos que diez comunicaciones y una conferencia. La conferencia la desarrolló *Mons. Nicolás Moersdorf*, de Munich, quien tocó el tema de las relaciones entre el principio de la Colegialidad y el principio de la unidad entre la cabeza y el cuerpo eclesial. El Colegio, dijo, no puede representar a la Cabeza invisible de la Iglesia. Esto lo hace el Papa respecto de la Iglesia universal y cada obispo en su iglesia particular. La función del Colegio es la de integrar las iglesias particulares en la única Iglesia universal. De donde el principio de unidad es primario en la Iglesia, el de la Colegialidad es subsidiario.

Mons. Heriberto Schauj expuso las conocidas condiciones para que haya una sucesión formal en el Colegio episcopal, y *Mons. Hugo Lattanzi*, estudiando la fuente inmediata de la potestad del Colegio episcopal, afirmó que ésta no puede ser otra sino el Papa.

El *P. Gagnebet*, confrontó desde otro ángulo visual el primado y el Colegio episcopal como sujetos de la suprema potestad en la Iglesia. Haciendo uso de la noción de sujeto primario y secundario empleada por Sto. Tomás, concluye que el Papa es sujeto primario del Supremo poder en la Iglesia, ya que obra libre e independientemente de cualquier otro sujeto. El Colegio es sujeto secundario, porque no puede actuar sino en dependencia del sujeto primario. *Mons. Colombo* objetó a esta terminología que, estando el Colegio integrado por el Papa, no era conveniente llamar al Colegio sujeto secundario de suprema potestad, so pena de hacer al Papa inferior a sí mismo.

Otros dos temas relacionados con la teología del episcopado fueron tratados respectivamente por el *P. Bertrams* y el *P. Sullivan*, ambos de la Universidad Gregoriana.

El *P. Bertrams* lo examinó en relación directa con el ministerio de la palabra. Los obispos, como los apóstoles, son conformados con Cristo sacerdote en orden a que la palabra de Dios sea unívoca y universalmente anunciada. Este testimonio de la plenitud y de la unidad, puede verificarse de dos modos diversos: a) Cuando ejercita el ministerio de la palabra el Papa juntamente con los obispos (concilio ecuménico). Este es el modo más perfecto. b) Cuando lo ejercita solo el supremo pastor. Pero aun en este caso no sólo está representada en su enseñanza la unidad de la Palabra, sino también su universalidad. Porque la Palabra de Dios anunciada por el supremo pastor, es la misma que está entregada a todo el cuerpo episcopal.

El *P. Sullivan*, por su parte, ha examinado a la luz del n. 25 de la constitución *Lumen Gentium* las condiciones para que los obispos *dispersos por el orbe* puedan decirse infalibles. Esta condición es que al concordar en proponer una doctrina como definitiva, no obren en cuanto individuos, sino como miembros del Colegio episcopal.

Otro tema íntimamente relacionado con el episcopado fue el de la sucesión,

abordado por tres grandes maestros: el *P. Salaverri* que se fijó principalmente en los datos escriturarios, el *P. Colson*, que examinó la documentación histórica desde la elección de S. Matías hasta las cartas de S. Ignacio de Antioquía, y el *P. D'Ercole* que estudió los documentos de los siglos II y IV haciendo hincapié especial en los referentes al Papa S. Cornelio y a S. Cipriano.

Los trabajos del *P. Javierre* y de *Mons. Maccarrone* fueron también notables. El *P. Javierre* abordó una cuestión de método, altamente beneficiosa para el diálogo ecuménico. La metodología a seguir en el estudio del origen de la función episcopal, es en última instancia la empleada por los Padres y por el Concilio Vaticano, a saber: abordar el problema sin prejuicios, ahondando a la luz de la vida íntegra de la Iglesia en los dos polos de gravitación que nos descubre el Nuevo Testamento: el cristológico —*sicut misit me patet et ego mitto vos*— y el pneumatológico —*quos posuit Spiritus Sanctus*...

Mons. Maccarrone hizo un estudio histórico sobre el contenido colegial y unitario de la expresión «Sedes apostólicas» (plural y singular) en la alta Edad Media.

IV. La Mariología

Las dos conferencias centrales sobre el tema han sido tenidas por el dominico *P. Braun* y por el franciscano *P. Balic*. La una representativa de la sobriedad y de la circunspección, la otra, llena de gracia impetuosa y de fácil palabra.

El trabajo del *P. Braun* fue más bien de síntesis mariológica tal y como se desprende del Vaticano II. Hizo resaltar como base de sus íntimas relaciones con la Iglesia, la cooperación de María en la obra de la salvación por el hecho de su consentimiento al misterio de la encarnación del Verbo. Consentimiento que hoy perdura en el ciclo. En cuanto al método a seguir en la investigación del inmenso campo que el Concilio ha dejado aún por estudiar, habrá que hacerlo con el mismo espíritu conciliar: estudiando las fuentes de la revelación más bien que los dichos de los doctores, usando de moderación en las exposiciones, insistiendo en el oficio de la Virgen, centrado en el misterio de Cristo y de la Iglesia, más bien que en sus privilegios.

El *P. Balic*, Presidente de la Academia Mariana, ha explicado el hecho de la maternidad de María respecto de la Iglesia en un sentido propio, fundado en la corrección y en la mediación. Este, ha dicho, es el sentir del Concilio, si bien no se encuentran afirmaciones explícitas y formales a este respecto. Terminó pidiendo al Congreso que elevara al Papa una petición para que en las letanías de la Virgen se añadieran algunas invocaciones, como por ejemplo: *Mater unitatis, Mater fidelium, Mater Ecclesiae, Mater Gentium*...

Tras estas dos conferencias ha habido varias comunicaciones de especial interés. Un fino análisis de la terminología usada en el capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium* (figura, tipo, imagen, ejemplar) fue hecho por el *P. Aldama* con la limplidez y claridad que le caracterizan; el salesiano *Don Bertetto*, afirmando que María no detentó un verdadero sacerdocio jerárquico, sin embargo tuvo un lugar privilegiado en el sacerdocio de la Iglesia, por su íntima asociación a la obra redentora de su Hijo; desde el punto de vista ecuménico hubo dos comunicaciones, una del carmelita *P. Carroll*, que trató de la diversa manera de concebir la posición privilegiada de María como tipo y

ejemplar de la Iglesia tanto en el campo católico como en el campo protestante, y el *P. Medina Estévez*, que habló de la importancia ecuménica del capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium*. En este ambiente de simpatía ecuménica y aunque no relacionada ni con la mariología ni directamente con la eclesiología católica, se tuvo también una comunicación sobre la eclesiología anglicana a cargo del *P. José Gill*.

El *P. Otho Semmelroth* hizo más bien una síntesis mariológica a la luz de la eclesiología del Vaticano II, que resalta más la noción de Pueblo de Dios que la de Cuerpo Místico. Así se evita el peligro de identificar a la Iglesia con Cristo; aparece mejor la relación entre María y la Iglesia, esposa de Cristo, asociada a él en la obra de nuestra redención; y no se cae en una suerte de naturalismo eclesiológico, y se propone mejor la noción escatológica de la Iglesia.

V. Libertad religiosa, ecumenismo y diálogo con el mundo

Estos tres temas, de alguna manera ligados entre sí, fueron seguidos con especial interés. Cada uno de ellos tenía un nombre que acaparaba particularmente la atención.

El tema de la libertad religiosa lo desarrollaron desde diversos puntos de vista. El jesuita *P. Fuchs* ilustró los aspectos teológicos de la libertad religiosa, poniéndola en relación con la libertad de los cristianos en particular y con la libertad de la Iglesia; el franciscano *P. Hermenegildo Lio* impuso la Declaración de la libertad religiosa en el contexto de la Teología moral; y *Mons. Juan Wright* consideró el aspecto pastoral de la declaración; finalmente *D. Teodoro Jiménez Urresti*, Vicario de Bilbao, trató de los aspectos jurídicos de la declaración, deteniéndose en particular en la libertad en el uso de los instrumentos de comunicación social.

El *P. Juan Courtney Murray* acaparó la atención del público de un modo especial. Se detuvo a analizar el valor probativo de los argumentos en que la declaración conciliar funda el derecho a la libertad religiosa. Afirmó que no se puede probar suficientemente el derecho del hombre a la libertad religiosa, si no se prueba correspondientemente la obligación de la sociedad de reconocer tal derecho. La argumentación que, tras largas discusiones, fue adoptada por el Concilio, para probar el derecho a la libertad —es decir, la dignidad de la persona humana— no satisface plenamente. Pero existen en la declaración elementos dispersos que coordinados convenientemente proporcionan la base de una convincente argumentación. Tales son: a) La dignidad de la persona humana, que postula la responsabilidad de sus propios actos delante de Dios. En virtud de este principio se exige la libertad religiosa. Tanta es la importancia de la libertad, que ni siquiera Dios podría destruirla, asumiendo en sí la responsabilidad del hombre y de su destino. b) De este principio ontológico emerge un segundo principio de orden social, desarrollado por Pío XII y Juan XXIII: la persona humana es el fundamento y el fin de toda la vida social. El valor de este principio está en que establece el nexo estrecho entre el orden jurídico y el orden moral. El orden jurídico y moral no pueden separarse, como no puede separarse en dos la persona humana, que delante de Dios, su Señor, existe en una situación histórica en sociedad con los demás hombres. c) De ahí nace el tercer principio, o sea, el de la sociedad libre, en

la cual se garantiza el maximum de libertad posible, compatible con la libertad de los demás miembros y con la pervivencia de la sociedad. d) El cuarto principio es el de la igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad. Este se funda en la dignidad de la persona humana, que es esencialmente igual. e) El último principio es de naturaleza política y se configura en la obligación que tiene la autoridad de tutelar y garantizar los derechos del hombre, de tal modo que todos puedan cumplir fácilmente sus deberes.

El tema del ecumenismo fue ilustrado en dos conferencias y tres comunicaciones. El P. Gerardo Corr habló del ecumenismo en relación con la Mariología; el P. Jorge Eldarov sobre la teología de la iglesia particular en el contexto ecuménico; el P. Juan Vodopivec sobre el alma del movimiento ecuménico que es la renovación y la oración; el P. Hamer indicó el progreso efectuado en el Consejo Ecuménico desde 1950-1961 en la línea de la unidad visible, y finalmente, en la sesión de clausura tuvo una importante y brillante conferencia D. Gustavo Thils, sobre la importancia ecuménica de la Eclesiología del Vaticano II. Señaló estos puntos: 1) Se concibe la Iglesia como una «comunidad», es decir, como un conjunto orgánico y viviente que consta de todos los elementos con los cuales se edifica y vivifica el pueblo de Dios. Elementos visibles, como la confesión de fe, los sacramentos, los oficios jerárquicos. Elementos invisibles, como el Espíritu Santo, los dones, la fe, la esperanza y la caridad. Esta noción no es nueva en la Iglesia. Pero ahora se reconoce con más claridad, que esos elementos son *constitutivos* de la Iglesia. Y en esta perspectiva, todas las iglesias cristianas pueden sentirse más cercanas, pues todas ellas tienen algunos o muchos elementos de la Iglesia. Es decir, que además de la «comunidad» en sentido estricto, que coincide con la Iglesia Romana, habría de hablarse de una comunión en sentido amplio, que abarcaría a todas aquellas iglesias que poseen algunos elementos visibles o invisibles, pero auténticamente cristianos.

2) Un segundo punto importante se refiere al mayor equilibrio cualitativo y cuantitativo que debe haber en la eclesiología entre la Iglesia universal, las iglesias particulares y las comunidades eucarísticas locales. En la Constitución *Lumen Gentium* es la Iglesia Universal el principal centro de perspectiva, pero también se habla de las iglesias particulares. En el n. 11 de *Christus Dominus* se considera la comunidad eucarística local, y expresamente se hace referencia a *Lumen Gentium*. Sería de gran interés ecuménico reestructurar los tratados de Ecclesia conforme a estas perspectivas conciliares.

3) Por último, refiriéndose a la estructura jerárquica de la Iglesia, es de gran importancia ecuménica la doctrina sobre la Colegialidad, teniendo en cuenta que, según esa doctrina, se hacen derivar las potestades episcopales de un acto sacramental, como es la consagración. Por tanto de un acto de Cristo resucitado.

Sobre el diálogo con el mundo han sido dos las conferencias y tres las comunicaciones. El P. Chenu se ciñó a esclarecer el concepto de diálogo con el mundo; el P. Derisi trató del fundamento teológico del diálogo entre la Iglesia y la cultura; el P. Lanbruschini, de las perspectivas de las leyes morales en este diálogo; el P. Sigmond, de la comunicación social de la fe. El P. Brechter, sobre el diálogo con las religiones no cristianas.

El P. Daniélou consideró el diálogo de la Iglesia con el mundo en dos dimensiones distintas: la de suplencia y la de oposición. En la primera es

esencial al diálogo la contribución de los valores espirituales aportados por la Iglesia en la construcción de la ciudad temporal, mediante la promoción de los valores humanos fundamentales. Es esta por así decirlo una dimensión interna al mundo, en la cual el diálogo significa la participación en la obra de la civilización, encarnándose en todas las culturas. La segunda dimensión, llamada por Daniélou de oposición, consiste en no admitir el relativismo de la verdad, pero no significa que no haya elementos comunes entre el mundo y la Iglesia, cristianos y no cristianos, creyentes y ateos.

El P. Congar, en cambio, se ha adentrado en la íntima esencia de la Iglesia y de su catolicidad para ver emanando de ella el diálogo con el mundo. La catolicidad de la Iglesia deriva de dos principios. Uno material, inherente a la plenitud de género humano y otro formal, inherente a la plenitud de Cristo. La catolicidad de la Iglesia deriva, cierto, de la plenitud de Cristo, pero la Iglesia es el punto de convergencia de esas dos plenitudes. El género humano crece cuantitativa y cualitativamente sin cesar y su vocación sobrenatural se manifiesta en su condición histórica y existencial. De donde la Iglesia tiene ante sí un mundo activo, vivo, lleno de gérmenes de salvación esparcidos por el Espíritu Santo. Estos elementos son de la Iglesia, de donde ella se edifica en cierto modo también del profundo de esta tierra, por la virtud y fuerza sobrenatural de Cristo.

La Iglesia da al mundo, pero recibe del mundo. Este diálogo tiene a) un valor instrumental, no sólo en cuanto puede ayudarse de los valores humanos para mejor realizar su función, sino porque todo lo que hay de bueno en las realidades mundanas pertenece a la plenitud de Cristo, y la Iglesia es el instrumento para incorporarlas a esa plenitud. b) Por consiguiente hay que revisar la noción de misión. La Iglesia no es una luz absoluta que brilla en unas tinieblas absolutas. Deben buscarse los gérmenes latentes en cada pueblo, conocerlos y entrar en diálogo con ellos. c) Este diálogo en virtud del cual la Iglesia da y al mismo tiempo recibe, es especialmente necesario respecto a los hermanos separados, y es exigido en virtud de la catolicidad de la Iglesia.

VI. *Iglesia misionera, Historia de la salvación*

La dinámica de toda misión fue el objeto del trabajo del P. Masson, quien desarrolló el tema del amor del Padre, que se manifiesta en la misión del Hijo comunicado a la Iglesia. Este amor, que tiene su origen en Dios Padre, es el alma de la misión.

El P. Mulders concretó la fuente de esta dinámica en los puntos siguientes: a) el precepto de Cristo, b) la catolicidad de la Iglesia, c) la edificación del Cuerpo Místico, d) la índole escatológica de la Iglesia. En cuanto a las religiones no cristianas, se consideran hoy como preparatorias de la Iglesia, pero siempre urge el mandato misionero de Cristo.

El P. Metodio, en cambio, se concentró en el método misionero, que debe adaptarse a las circunstancias, porque la Iglesia no está destinada a fundar una propia civilización aparte, sino a insertarse en las culturas que entran gradualmente en su campo de acción.

El P. Seumois se centró en el fin propio de la actividad misional.

Uno de los temas más interesantes por su novedad, su importancia y por la

atención que se le dedicó en el Congreso fue el de la «Historia de la salvación». Una conferencia del P. Zoltan Alszeghy y diez comunicaciones se ocuparon del tema.

El P. *Vagaggini* se ocupó del método teológico y la Historia de la salvación, afirmando que después del Concilio debería surgir un nuevo género de teología que, después del patrístico, el escolástico y el neoscolástico, sería el cuarto en la Historia de la Iglesia. Esta teología debería: a) centrarse más vivamente en el misterio de Cristo y de la salvación, b) por tanto tendría que ser más bíblica y tener más cuenta con la vida pastoral y espiritual de la Iglesia. Insistiendo en esta misma línea el P. *Loehrer* ha afirmado que la teología de la Historia de la salvación, no es un aspecto parcial de la teología, sino que toda teología debe referirse a ella. La noción de «Historia de la salvación» ayudará mucho a la renovación de la terminología teológica, integrando las antiguas categorías en fórmulas modernas.

La conferencia del P. *Alszeghy* fue una reflexión general acerca de la Historia de la salvación. Después de dar algunas notas históricas sobre la expresión y el contenido la definió como la serie de sucesos históricos y temporales conocidos por la luz de la fe, a través de los cuales Dios revela al hombre su plan salvífico. La noción de esta Historia no se identifica simplemente con la perfección espiritual, ni mucho menos con el progreso terreno. Los sucesos históricos revelan un designio de Dios, el cual es el objeto de la fe y por tanto plenamente inabarcable. Esta verdad inmutable, pero inabarcable, ha tenido diversas representaciones históricas. Es labor de la teología captar esta verdad y expresarla según las categorías mentales de cada época. Por último se ocupó de la relación que tienen las realidades religiosas que existen fuera de la Iglesia con la Historia de la salvación.

El jesuita P. *Flick* y el redentorista P. *Koch* trataron de los comienzos de la Historia de la salvación, remachando el segundo la interpretación tradicional de los primeros capítulos del Génesis y afirmando el primero que nuestra fe en Cristo y la absoluta necesidad del bautismo para salvarse implican la admisión de un desorden moral, que trasciende la conciencia de los individuos y se debe relacionar con un determinado *hecho histórico*.

Los PP. *Martini*, jesuita, y *Dupont*, benedictino, estudiaron en Lucas el proceso de la Historia de la salvación. El primero en la concepción general de Lucas y el segundo en la parábola del gran convite (Le 14, 16-24).

Otro aspecto de la Historia de la salvación, el aspecto escatológico, fue el objeto del trabajo del P. *Ratzinger*; los PP. *Loffeld*, *Papali* y *Rossano*, éste último del Secretariado para los no cristianos, se ocuparon de las religiones no cristianas y su importancia en la Historia de la salvación. El agustino P. *Trapé* habló finalmente de la noción de Historia de la salvación en S. Agustín, describiendo los elementos que según el obispo de Hipona pueden servir para describir dicha historia: contingencia de los hechos históricos, inmutabilidad de los principios filosóficos y teológicos, correspondencia de los deseos del corazón y los designios divinos de salvación.

VII. La divina Revelación

También este tema era interesante en sí, y por las implicaciones inherentes sobre la verdad bíblica, las relaciones entre Escritura y Tradición, el con-

cepto de Tradición, etc. De tan vasto problema solo se ocuparon dos conferencias y cuatro comunicaciones. Una comunicación de índole general, pero muy interesante, a cargo del *P. Coppens* señaló las luces y sombras de la Constitución *Dei Verbum*, fijándose sobre todo en la dificultad de determinar claramente el concepto de verdad, cuando se trata de la inerrancia de la Sda. Escritura.

El dominico *P. Benoit* respondió a ese interrogante con su conferencia sobre la índole de la verdad de la Sda. Escritura. El Vaticano II —dijo— ha sustituido la formulación negativa tradicional por una formulación positiva más pastoral: La Sda. Escritura contiene la verdad que Dios ha querido revelar para nuestra salvación. El *P. Benoit* resaltó cuatro aspectos de esta verdad: 1) La verdad bíblica no es sólo, ni sobre todo, de orden teórico, sino es sobre todo de orden práctico. 2) La verdad divina no es de orden profano sino religioso. Por consiguiente no hay que buscarla en los datos científicos narrados, ni siquiera en los datos históricos en cuanto tales. 3) Es distinta de las formas literarias de pueblos y culturas con cuyo ropaje viene narrada. 4) La verdad absoluta de Dios se expresa de modo humano, es decir, relativo, inexacto, pedagógicamente progresivo, que a veces puede parecer erróneo, porque es parcial. Por eso, la Sda. Escritura debe interpretarse a la luz de todo el conjunto y de la tradición viva de la Iglesia.

La segunda conferencia la tuvo el *P. Betti* sobre la Tradición. La Revelación —dijo— se hace, no solo mediante la entrega, por parte de Dios, de verdades abstractas, sino mediante un conjunto de sucesos históricos salvíficos, con los cuales Dios se inserta en la humanidad con un contacto personal e inmediato. Cristo no se revela para salvar, sino que se revela salvando. El evangelio no es sólo el anuncio de la salvación, sino la aplicación concreta de la misma. De donde la Revelación es a un tiempo *oral* y *real*. Y así llega hasta nosotros. Uno de los modos, el más privilegiado, con el que la Revelación llega hasta nosotros, es la Sda. Escritura. Ella no sólo contiene, sino que es palabra de Dios. La Tradición es el modo completo, exhaustivo.

Apoyando esta tesis conocida, hizo el *P. Boyer* una documentada historia del n. 9 de la Constitución *Dei Verbum*, para concluir que, según la enseñanza del Concilio, no basta la Escritura sola para conocer la Revelación. Tesis explicada también por *D. Pedro Lengsfeld* y por el *P. Holstein*, quien subrayó la permanencia intacta de la Revelación en la fe del pueblo cristiano —Jerarquía y fieles— bajo la acción del Espíritu Santo que ilumina al Magisterio.

Teniendo en cuenta la especial naturaleza de la verdad divina, el *P. Dejaise* habló de la legitimidad de fórmulas diversas que expresen la unidad de la Revelación.

Sesión conclusiva

El Congreso puede francamente calificarse de positivo. Es cierto, como apuntábamos al principio, que no ha sido un Congreso lanzado hacia adelante. El mismo *P. Dhanis*, en el discurso de clausura, lo ha reconocido, pero él mismo esperaba que esa labor se pueda llevar a cabo con más madurez y entre un círculo más reducido de participantes, en sucesivos Congresos especializados. Pero el Congreso ha dado una visión de conjunto del estado actual de la teología y de su dinámica y potencialidad prometedora.

Importante fue a este respecto el discurso del *Cardenal Florit*, en el que habló de la teología postconciliar. Según él, debería tener estas características:

1) Ser una teología bíblica. Esto no quiere decir tan sólo que la teología se funde en la Sda. Escritura, sino que en su modo de actuar y de investigar se ocupe no sólo de los problemas metafísicos sino que sobre todo tenga en cuenta los problemas existenciales, considere el aspecto de la Historia de la salvación y en él se encuadren todas las verdades especulativas. Tenga en cuenta la problemática de los tiempos y use una metodología verdaderamente ecuménica.

2) Sea una teología armónicamente trabada, no atomística. Que arranque de la Historia de la salvación, prosiga con la Eclesiología, y continúe con la Teología litúrgica, dogmática, moral, espiritual y pastoral.

3) Tenga toda ella una orientación centrada no «in se» sino en el «propter nos homines et propter nostram salutem».

4) Por último, sea también especulativa, para no privar a la teología de la interpretación ontológica de su contenido. Es de esperar que en adelante haya una mayor compenetración entre biblistas y teólogos.

El trabajo de renovación teológica es ingente. El Papa Paulo VI lo recordó en el discurso con que se terminó el Congreso. El habló de una triple comunión de los teólogos: Con Dios, con los hombres y entre sí. Vivificar esa triple comunión será el mejor camino para alcanzar la meta de la renovación adecuada a las necesidades de los tiempos. Comunión con Dios, una teología bíblica, anegada por completo en la Palabra de Dios viviente en la Biblia y en la Tradición de la Iglesia; comunión con los hombres, una teología viva, actual, pastoral; comunión entre los teólogos de todas las escuelas. La labor es inmensa y hace falta la unión de fuerzas en el avance y en el despliegue, en la uniformidad y en el contraste. Porque la sana libertad en lo dudoso es garantía de progreso, y la dispersión hacia lo que aún no está explorado no rompe la unidad del esfuerzo común.—JUSTO COLLANTES, S.I. (Granada).

2. Segundo Congreso Escolástico Internacional

Con motivo del séptimo centenario del nacimiento del gran maestro franciscano Juan Duns Escoto (1266-1308) se ha celebrado del 11 al 17 de septiembre, en Oxford y Edimburgo, el segundo congreso escolástico internacional, al que han asistido unos 200 profesores y doctores de todo el mundo.

Como preparación y para señalar las líneas directrices del mismo, el Papa Pablo VI, el 14 de julio del presente año, escribió una carta apostólica, «*Alma Parens*», a los obispos y arzobispos de Inglaterra y Escocia¹.

Según se expresa en ella, «*multorum in votis est, ut ex isto, qui in Magna Britannia habebitur Conventu ad honorandam Doctoris Subtilis et Marialis memoriam, bonorum fructuum fruges maturescant, sive quod ad cogitationem et meditationem, sive quod ad mores et actionem vitae attineat. Nos cumpri-*

¹ *Sanctissimi Domini Nostri Pauli Divina Providentia Papae VI Epistula Apostolica... cum alter conventus scholasticae doctrinae illustrandae Oxonii et Edimburgi celebretur septimo expleto saeculo ab ortu Ioannis Duns Scoti.* (Texto latino y versión italiana en *L'Osservatore Romano*, domingo 24 de julio de 1966.)

mis id percupimus, ut historiae theologiae et particulatim historiae theologiae Scholasticorum doctorum inde vividiora studia recalescant, ob id ipsum flagrant desideria serenae investigationis, quae dispersa una comprehensione complectatur et ad artis trutinam deducatur.

He aquí, como quien dice, el programa de trabajo claramente fijado para las tareas del segundo congreso escolástico internacional. Pero, por si esto pudiera parecer un tanto general e impreciso, todavía concretaba más el Papa cuando empleaba los siguientes términos bien explícitos y categóricos: «*Enimvero illud manet fixum statutumque, ut praecipue in nitenti lumine collocentur Ioannis Duns Scoti persona, philosophica et theologica doctrina, itemque lineamenta quae ad eius mores et asceticam indolem spectant. Disceptationum et controversiarum, quae praeteritis aetatibus haud raro exortae sunt, scopulis vitatis, praeoptatur criticae artis et historiae ratio et regula, quae nunc temporis magni ducitur, eaque, cum a praeclaris doctis viris adhibita esset ad excutiendum, quatenam germana essent Doctoris Subtilis opera, quatenam verae et sincerae eius sententiae, cultu valde fructuosa exstitit. Hac quidem de causa convolutis nisibus intenditur, ut late patentibus lineis undelibet componatur conspectus, visio scilicet totius Scholasticorum doctorum familiae, ex quo quidem praeter alia metiri et complecti licebit varietatem, opulentiam, ubertatem philosophicae et theologicae doctrinae, quae media aetate floruit.*

Estas palabras están bien claras y terminantes y no dejan lugar a duda alguna. Lo que anhela el Papa es que se estudien con serenidad y sin pasión ni prejuicios de escuela los escritos de los doctores de la Escolástica, para poder obtener así una «*visio totius Scholasticorum doctorum familiae*», y así es como únicamente se podrá apreciar plenamente toda la riqueza doctrinal y la variedad enorme de matices que atesoran las obras de los filósofos y teólogos de la Edad Media.

Además, con ello no se le resta ningún mérito a la obra de Santo Tomás de Aquino, considerado universalmente como el «*Doctor communis*» y príncipe de la Escolástica; pero también hay que tener en cuenta, como observa Pablo VI, que «*apud eum (S. Thomam) conspicui Scholastici magistri et doctores consurgunt quasi interlucentia sidera, quibus eodem aetatis decursu catholica doctrina micanter radiat.*

Entre estos astros de la Escolástica nombra expresamente a Juan Duns Escoto, cuyas doctrinas en general hace resaltar y particularmente las que se refieren al primado de Cristo y a la Concepción Inmaculada de la Virgen María, reina del universo. Y es que, además, la doctrina del gran maestro franciscano reviste un carácter de actualidad. Por esta razón insiste el Papa: «*Nobis prorsus persuasum est ex theologico thesauro Ioannis Duns Scoti, magni sane pretii, lucida erui posse arma ad impugnandam et amovendam piceam atheismi nubem, quae aetati nostrae caliginem offundit.*

Tal vez más de uno se habrá sorprendido al leer los elogios que Pablo VI prodiga a Escoto en esta admirable carta; pero creo que bien merecidas tenía semejantes alabanzas de parte de la autoridad suprema de la Iglesia, ya que él, tan sumiso siempre al magisterio de la Iglesia, como lo subraya el mismo Papa, fue constantemente acérrimo defensor de los derechos y privilegios de la Santa Sede, hasta el extremo de que por ello, y especialmente por combatir valientemente contra las pretensiones y apetencias de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, tuvo que abandonar la Universidad de París y salir desterrado de Francia el año 1303.

La inauguración del congreso tuvo lugar en Oxford el domingo 11 de septiembre, a las ocho de la tarde. La iglesia de la Universidad, construida en otro tiempo en honor de la Virgen María, y por eso aún hoy llamada «St. Mary's Church», célebre por los sermones universitarios predicados en ella por los más famosos oradores ingleses, entre ellos el insigne J. E. Newman, que fue vicario aquí de 1828 a 1843, estaba repleta de un grupo selecto de intelectuales de todas partes.

A este acto asistieron el doctor R. Goronwy, ministro de Educación del Gobierno de Londres, que llevaba un mensaje de la reina de Inglaterra; el arzobispo de Birmingham, y los ministros generales de los franciscanos, capuchinos, conventuales y Terciarios Regulares. El Revmo. P. Constantino Koser, general de los franciscanos, ofreció al arzobispo de Birmingham la lápida que en ese momento se descubrió en la parte del evangelio y en la que se hace constar cómo Juan Duns Escoto, estudiante y maestro en Oxford, realizó plenamente con sus escritos el «*Dominus, illuminatio mea*», que es el lema de dicha Universidad.

A continuación, el arzobispo H. E. Cardinale, Delegado Apostólico de Su Santidad en la Gran Bretaña, pronunció el discurso inaugural, que versó acerca del significado de la carta «*Alma Parens*» de Pablo VI. «Es muy significativo —dijo Mons. Cardinale— que este congreso internacional en honor de Juan Duns Escoto sea inaugurado en una iglesia dedicada a la Virgen María, de cuya Inmaculada Concepción él fue intrépido defensor contra la mayoría de los doctores de su tiempo, y seis siglos antes de la definición dogmática del misterio». Por otra parte —añadió—, «este congreso llega ahora como un acto de reparación a la falseada memoria de una de las glorias más legítimas de Oxford, ya que precisamente en esta ciudad, el año de 1535, Tomás Cromwell ordenó la destrucción de todos los escritos de Escoto, prohibiendo que se explicaran sus doctrinas».

Sería interesante por demás hacer un análisis detenido de este magnífico y denso discurso que vino a constituir como la base de todo el edificio, que luego se iba a construir con los demás trabajos presentados al congreso. El Delegado Apostólico en la Gran Bretaña presentó un admirable resumen de las principales doctrinas filosóficas y teológicas del gran maestro franciscano, haciendo sobre todo hincapié en aquellos aspectos que más se relacionaran con los puntos doctrinales tocados en el Concilio Vaticano II, como, por ejemplo, la relación entre la Escritura y la Tradición, el magisterio de la Iglesia, el carácter sacramental del episcopado (doctrina peculiar de Escoto contra los maestros clásicos de la Escolástica) y principalmente sobre el Cristocentrismo y el primado absoluto de Cristo, de modo que —concluía Mons. Cardinale— «*no ancient theologian spoke in a more enlightened manner of the Primacy of Christ than the Subtle Doctor*».

Las sesiones del congreso tuvieron lugar en diversas salas de «The Examination Schools», cerca del Merton College, uno de los más importantes y antiguos colegios universitarios de Oxford, y que ahora sirvió de residencia a la mayor parte de los congresistas. En estas sesiones, en las que se presentaron 146 ponencias o trabajos, intervinieron ilustres profesores, como P. Wilpert (Colonia), M. de Gandillac (París), F. Van Steenberghe (Lovaina), P. Vignaux, Mons. P. Parente (Roma), P. E. Bottoni, O.F.M. (Milán), Revmo. P. L. Ciappi, O.P., Maestro del Sacro Palazzo Apostolico; P. Dhanis, S.I., Rector

Magnífico de la Universidad Gregoriana; P. Carlos Balic, O.F.M., principal organizador del congreso; etc.

El ambiente del congreso era verdaderamente ecuménico en toda la amplitud de la palabra, pues allí había representaciones conspicuas de profesores seculares, católicos y no católicos, de sacerdotes del clero secular, y de las principales Ordenes religiosas, como agustinos, capuchinos, carmelitas, conventuales, dominicos, franciscanos, jesuitas, pasionistas, redentoristas, salesianos, etc.

La segunda parte del Congreso tuvo lugar en Edimburgo, capital de Escocia, con objeto de honrar la memoria del ilustre franciscano, hijo de aquella hermosa tierra. Las sesiones se celebraron en las aulas del «The New Science Building» de la Universidad de Edimburgo, y hubo también varias recepciones solemnes a los congresistas de parte del Ayuntamiento y de la Universidad. El último día, un grupo de congresistas se trasladó al pintoresco pueblo de Duns, cerca de Berwick, donde se cree nació el gran maestro franciscano, y allí, con participación de las autoridades locales y de un selecto público, se descubrió el monumento a Juan Duns Escoto y que tiene la siguiente inscripción:

«*Scotia habet cunas, famam Orbis, funera Rhenus
Caelum animam, hic magni spirat imago viri.*»

Cuando se publiquen las actas de esta memorable asamblea se podrá apreciar plenamente la ingente labor desarrollada en ella, al examinar el extenso número de selectas ponencias presentadas al mismo. Mientras tanto, he aquí un elenco, por orden alfabético, de los autores españoles que colaboraron, juntamente con los títulos de los trabajos que presentaron en el congreso: AL-CORTA, J.I.: *De primitate entis in cognitione humana*; ALLUNTIS, F., O.F.M.: *The Notion of Person in the Teaching of Duns Scotus*; APERRIBAY, B., O.F.M.: *Nexo entre lo natural y lo sobrenatural en Escoto*; ARMELLADA, B. DE, O.F.M. Cap.: *El sobrenatural en el escotismo del siglo XVII*; CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *El avicenisimo de Duns Escoto*; EGUILUZ, A., O.F.M.: *Presupuestos metafísicos de la teología de la preservación en Juan Duns Escoto*; ELORDUY, E., S.I.: *Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam*; ENRIQUE DEL S. CORAZÓN, *Juan Duns Escoto en la doctrina de los teólogos «Salmanticenses» sobre el motivo de la Encarnación*; LORATO, A., O.P.: *La metafísica cristiana de Duns Escoto*; MARTÍNEZ, A., O.F.M.: *Influxus doctrinae Scoti in Scheeben in «De Deo Uno»*; MINGUES, M., O.F.M.: *Scriptural Basis of Scotus Speculation on Christ's Primacy*; MONSECÚ, B., C.P.: *Anticipaciones de Duns Escoto al signo actual de la Teología*; PAMPLONA, C. DE, O.F.M. Cap.: *El Yo de Cristo y de las tres divinas personas según Escoto y De Basly*; SAGÜÉS, J., S.I.: *Escoto y la eficacia del concurso divino ante F. Suárez*; SAGÜÉS, P., O.F.M.: *Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIV*; SOLAGUREN, C., O.F.M.: *Contingencia y creación en Escoto*; VÁZQUEZ, I., O.F.M.: *Principales centros de enseñanza y representación del escotismo en España*; VIÑAS, B., O.F.M.: *El motivo final de la Encarnación en Ramón Lull y en Escoto*.

Después de haber asistido e intervenido en las tareas de este segundo congreso escolástico internacional, yo espero fundadamente que la semilla generosa que se ha sembrado en abundancia en esta ocasión producirá espléndidos frutos en el campo de la Iglesia católica y contribuirá grandemente a la obra de ecumenismo según el espíritu y las normas del Concilio Vaticano II y conforme al deseo de nuestro Santo Padre el Papa felizmente reinante.—Pío SAGÜÉS, O.F.M.

3. La 26 Semana Española de Teología

COLOQUIO TEOLOGICO INTERNACIONAL

Del 19 al 24 de septiembre pasado ha tenido lugar en Madrid la ya clásica Semana Española de Teología, organizada por el Instituto «Francisco Suárez» del C. S. I. C.

Este año se quiso dar un matiz bíblico a la Semana, y así las reuniones escriturarias, independientes otras veces, fueron fundidas con las teológicas. Se evitaba también así la coincidencia temporal con el Congreso de la Teología del Vaticano II, en Roma, que empezaba a continuación. Hubo, con todo, sensibles repercusiones de tal congreso, manifestadas en la ausencia de algunos ponentes anunciados, españoles y extranjeros.

El coloquio internacional se tradujo en las conferencias y comunicaciones de los Dres. E. de Roover, F. Benz, J. Stöhr y A. Vögtle.

El Director del Instituto «Francisco Suárez», Ilmo. Sr. Dr. D. Joaquín Blázquez, en la salutación a los semanistas señaló la evolución de las Semanas teológicas españolas. Más dedicadas en un principio al fomento de la investigación en la España de la postguerra, han cobrado posteriormente un matiz más práctico, al asistir sola o casi solamente profesores o estudiosos de teología, quienes pueden dar a conocer los resultados de sus estudios en esta reunión anual.

Este año, el tema central versaba sobre el sacerdocio, aparte de los lógicos y necesarios temas libres, expuestos sobre todo en comunicaciones. También se dedicaron tres ponencias a problemas metodológicos en el estudio de la teología.

En la imposibilidad de reseñar, ni aun someramente, todos los trabajos, nos limitaremos a seguir las líneas de fuerza temáticas, con referencias a los puntos restantes.

Desde la perspectiva bíblica veterotestamentaria, abordó el tema sacerdotal el P. José Alonso Díaz, S.J., de Comillas. En la mentalidad hebrea los conceptos de Mesías y sacerdote corren separadamente una larga serie de siglos. El Mesías, una vez aclarado su aspecto personal, es un personaje de tinte real, de la tribu de Judá, mientras que el sacerdocio está vinculado a Leví y aún más estrictamente a Aarón y a su descendencia. En el salmo 110 encontramos unidos por primera vez ambos aspectos, Rey-sacerdote. ¿En qué época sucede este entronque? El salmo en cuestión podría ser de tiempos davídicos, cuando la realeza y el sacerdocio aún son conceptos compatibles. En ese caso probablemente no sería mesiánico, al no estar para entonces la idea de Mesías tan claramente formulada ni especificada. Por razones internas, acrósticas por ejemplo, parece, sin embargo, más verosímil que sea el tiempo asmoneo la fecha de la composición de ese salmo. En este tiempo (s. II a. C.) los conceptos de Mesías, ya claro, y de sacerdote se funden en una persona. Es la época del sacerdote convertido en caudillo de Israel. Y aquí puede datarse la entrada del aspecto sacerdotal en el mesianismo clásico. Aspecto que perdura y se intensifica hasta y en los tiempos del Nuevo Testamento.

En el Apocalipsis hallamos el término *Hieréus* afirmando el sacerdocio de los cristianos, en el que entran por el bautismo. El pueblo real y sacerdotal, heredero de Israel. Visión que quiere despertar el autor ante la perspectiva de persecución y estrechez de los cristianos. Así se contraponen esta verdadera realeza y sacerdocio al Imperio y al Judaísmo, para forjar en el cristiano la entereza ante las tribulaciones momentáneas. (Prof. A. Vögtle, Freiburg/Br.).

Otros estudios del campo bíblico fueron los de los profesores PP. S. Bartina y S. del Páramo, S.J. (Barcelona y Comillas).

Los Padres de la Iglesia estuvieron presentes en el tema sacerdotal gracias a los estudios sobre San Cipriano (Pr. J. Capmany, Barcelona); Orígenes (P. J. Losada, Comillas), en un punto interesante sobre cierta mala interpretación del sacerdocio de Cristo en los cielos en el doctor alejandrino; la plenitud del sacerdocio (P. A. Javierre, S.D.B., Roma), y el carácter sacerdotal según San Agustín (P. A. Turrado, O.S.A., Madrid).

Volviendo al tema del sacerdocio común de los fieles, lo hallamos tratado cinco veces expresamente, máximo de debates, desde diversos puntos de vista.

Tras la exposición histórica de este concepto desde Trento (P. A. Huerga, O.P., Roma) apuntando el cambio de perspectiva teológica, se intentó una determinación más clara de sus fundamentos y contenido y de sus contrastes en la comparación con el sacerdocio ministerial. Este sacerdocio procede también del de Cristo, como es patente. Los cristianos participan de él a través del Bautismo y Confirmación, en un sacerdocio vivencial (M. I. Sr. J. Ordóñez, Jerez de la Frontera), mientras el sacerdocio ministerial es, como su mismo nombre indica, un servicio a la comunidad cristiana, en cuyo favor está instituido. Quizá a la larga, en la historia, en lugar de este servicio se haya caído en un presbiterianismo práctico, con excesiva separación de obispo-pastor y pueblo.

La idea del servicio es central en la teología sobre el sacerdocio, a cuya plenitud corresponde precisamente plenitud de servicio. Idea que da coherencia y autenticidad a toda esta teología (P. B. de Armellada, O.F.M. Cap., León).

Tal sacerdocio sirve concretamente a la Iglesia particular en formas diversas y se realiza en ella. La idea de servicio centra de nuevo el tema. (Dr. J. Esquerda).

Todo sacerdocio, aun vivencial y no ordenado de forma específica y exclusiva hacia los demás, no puede desligarse de un cierto apostolado, el aspecto social, irrecusable en todo sacerdocio (P. M. González Garnica, Calahorra).

El sacerdocio común tiene una virtualidad ecuménica grande. Tal fue la tesis del P. I. Riudor, S.J. (San Cugat). Punto interesante, que con otra ponencia sobre el sacerdocio de Cristo constituye toda la aportación de la Semana al diálogo con los cristianos no católicos. Tampoco ellos pueden ser excluidos de este sacerdocio común, del que participan en virtud de un Bautismo en muchos casos válido, si bien no pertenezcan integralmente a la Iglesia. Pero si llevamos los textos conciliares a sus consecuencias lógicas y claras, hemos de decir, con Pablo VI, que también ellos forman parte de la Iglesia de Cristo, de forma imperfecta, claro es, y que sus comunidades son para ellos, a quienes se ha de suponer en buena fe, manifestaciones del Espíritu Santo; no ciertamente en cuanto separadas, sino en virtud de los elementos comunes, providencialmente conservados en ellas, de formas diversas. Entre los cuales hemos de contar este sacerdocio.

Ligado con el anterior nos encontramos el tema del carácter sacramental,

a partir del cual intenta el P. J. Espeja, O.P., de Salamanca, una aproximación al sacerdocio común y al ministerial; al igual que el P. B. G. Monsegú, C.P., de Madrid. Base de la diferencia, esencial en algún sentido, entre ambos sacerdocios, sería este carácter perenne. La naturaleza del carácter intentó sistematizarla, en una síntesis de varias tendencias y elementos diversos, el M. I. Sr. D. I. Leal, de Burgo de Osma. Fue una aproximación al tema viendo el carácter sacerdotal como instrumento, principio fundamental, que confiere poderes específicos. La identidad Cristo-sacerdote constituyó el punto final de esta intervención.

Tratando del sacerdocio es ineludible lo eucarístico. Una solución personal al problema del ejercicio del sacerdocio de Cristo en el sacrificio eucarístico constituye la aportación del P. J. Solano, S.J., Rector de la Universidad de Comillas. Situando este problema en el plano escriturístico, hallamos una base más asequible para los hermanos separados. Las difíciles cuestiones sacrificiales de la Misa podemos plantearlas en la Última Cena. Siendo esta comida un banquete sacrificial según las exégesis más actuales, también en la Escritura nos encontramos con una cierta duplicidad del sacrificio de Cristo en la Cena y en la Cruz. ¿Cómo compaginar el «semel» de la carta a los Hebreos con este hecho? Fundamentalmente podría hablarse, dejando otras cuestiones, de que Jesús vive su hora unitariamente con la Cruz ya en la Cena, y une la realidad fisiológica de la sangre derramada el Viernes con ese banquete. No es evidente ni claro este hecho, pero puede ayudar a su comprensión el concepto de tiempo entre los hebreos, no lineal como el occidental, sino por hechos y consumaciones. El sacerdote actualmente, en la misa, daría la condición de posibilidad para la realización perpetua de ese mismo sacrificio al hacer presente a Cristo, quien ofrece de continuo su único sacrificio. Es el «haced esto», llevado a su consumación práctica.

Otra aportación eucarística es la del P. J. Arratibel, S.S.S., de Tolosa.

Por último, indicamos los temas de la soteriología al margen de Cristo en San Anselmo (P. Basilio de San Pedro, C.P.); una obra de Juan de Yanguas, O.P. (1616), sobre el sacerdote y realeza de Jesucristo (P. Enrique del Sagrado Corazón, O.C.D., Salamanca); la santidad sacerdotal (P. M. G. Miralles, O.P., Valencia), y la vida común en la perspectiva agustiniana (P. G. Morén, O.S.A., Roma).

Las cuestiones metodológicas estuvieron a cargo de D. Andrés Avelino, Secretario del Instituto «Francisco Suárez», quien habiendo mostrado los principios del Concilio en orden a una renovación del estudio de la Teología, se detuvo especialmente en los problemas suscitados por curso introductorio al misterio de Cristo, trazando las diversas posibilidades para este nuevo curso en la Filosofía.

A él se añadieron el P. V. Rodríguez, O.P., Salamanca, con una perspectiva personal sobre el teocentrismo de la teología tras el Vaticano II, y el P. A. de Villalmonete, O.F.M. Cap., de León, que insistió en el cristocentrismo del curso introductorio mencionado más arriba.

Entre los temas libres, el P. A. Artola, C.P., de Zumárraga, dio una visión de la inspiración e inerrancia en la Constitución «Dei Verbum». En ella hallamos como aportación destacable la mención de un carisma de transmisión por escrito de la Revelación, en donde puede aparecer una distinción entre revelación e inspiración, a diferencia de la identidad formal de ambos carismas, como era más común.

El P. G. Higuera, de Comillas, apuntó también la aportación conciliar a la Teología moral. Huyendo de la casuística y del legalismo, esta parte de la Teología ha de obtener una fundamentación escriturística en la que aparezca el sentido más elevado de la vocación cristiana, que luego ha de realizarse concretamente en la vida del cristiano, práctica, pero siempre informada por la caridad, lo que da sentido a las leyes morales particulares.

El Prof. F. Benz, alemán, habló de las características especiales de la pastoral hoy: funcional, especializada, audaz, no solamente clerical, etc.

Un tema interesante: Transmisión del pecado original y posibilidad teológica del poligenismo, estuvo a cargo del P. A. G. del Moral, O.P., de Jerez. Considerando la capitalidad mística de Adán puede hallarse una unidad diferente de la específica para el género humano. El problema sería ver si tal unidad guardaría la substancia del dogma del Tridentino sobre el pecado original. Si se pudiera hablar de una unidad mística, de una capitalidad, personalidad corporativa, y esto de una forma real, el poligenismo habría dado un paso hacia su posibilidad teológica.

Otros temas fueron: la idea de Dios en la Psicología analítica actual (D. J. Barreiros, La Coruña); Palabra, Sacramento y Caridad en el Vaticano I (D. J. Belaños, Navarra); el hombre como centro de la Constitución «Gaudium et Spes» (P. J. Cordero, O.P., Salamanca), tema muy en consonancia con la línea del discurso de Pablo VI en la clausura del Concilio; la vida del Abbé Pope (P. E. De Roover, de Averbode, Bélgica), y un estudio sobre Juan de Perlin, S.J., por J. Stöhr, de Bamberg.

Esta ha sido la 26.^a Semana Española de Teología. En ella pueden darse a conocer las aportaciones de los teólogos de nuestra patria, cosa muy de desear para elevar el nivel de la cultura e investigación en las ciencias celestiásticas.

Quizá el tema del sacerdocio, sugerido por muchas peticiones, no haya sido tratado de modo exhaustivo, esencial, pero muchas ideas son valiosas, como lo probaron las discusiones vespertinas.

Una sugerencia hecha a los semanistas por la Dirección fue la de que expusiesen los temas que a su juicio son susceptibles de tratarse en sucesivas Semanas.

El entronque siempre deseable de la teología y realidad, conducido por la dirección característica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en su sección de Teología, es de creer que logre llevarnos más adelante en el camino del avance teológico. Así lo deseamos.—FEDERICO PASTOR RAMOS, S.I.

Libros recibidos

- ACHÚTEGUI, PEDRO S. DE, S.I. y BENARD, MIGUEL A., S.I.: *Religious revolution in the Philippines. The Life and Church of Gregorio Aglipay. Volumen Two.*—Atenco de Manila (1966) XV-502 cm. 17×25.
- AJEMÁN, MANUEL: *Para vivir el misterio de Cristo.*—Edic. Sígueme, Apartado 332 (Salamanca 1966) 366 cm. 11,5×18,5.
- AUCÉ, RAMIR-FIGUERAS, ANTONI M.-TRAGAN, PIUS M., O.S.B.: *La Biblia. XI: Proverbis. Ecclesiastès, Càntics dels Càntics.*—Monestir de Montserrat (1966) 411 cm. 20,5×27.
- BLONDEL, MAURICE: *Exigencias filosóficas del cristianismo.*—Ed. Herder (Barcelona 1966) 296 cm. 14×22 ptas. 200.
- BORNERT, RENÉ, O.S.B.: *Les commentaires byzantines de la Divine Liturgie du VI^e au XV^e siècle.*—Institut français d'études byzantines. 8 rue François 1^{er} (Paris-8^c 1966) 292 cm. 16×25.
- CAMBIER, J., O.S.B.: *Vie chrétienne en Église. L'Épître aux Éphésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui.*—Desclée et Cie. (Tournai 1966) 206 cm. 12×18,5 F.B. 150.
- CASTRO REYES, JUAN DE: *La regulación de nacimientos. Reflexiones teológico-morales para una acción pastoral.*—Universidad Católica de Chile: AnalFac Teol. 1 (1965-1966) 102 cm. 17×25.
- CITA-MALARD, SUZANNE: *De Vincent de Paul à Jean de la Croix. Mère Marie des Anges Fondatrice du Carmel de Bagnères 1790-1863.*—Desclée de Br., 22 Quai au Bois (Bruges 1965) 152 cm. 13,5×19.
- DE SANCTIS, ANTONIO: *Un tentativo di unione fra Roma e Constantinopoli nel sec. XVII.*—Studio Teologico «Porziuncola», S. Maria degli Angeli (Assisi 1966) 132 cm. 11,5×18,5.
- DILLENSCHNEIDER, CLEMENT: *La parroquia y su párroco.*—Edic. Sígueme (1966) 220 cm. 11,5×18,5.
- FRAILE, LUIS: *Cristo y Latinoamérica.*—Ibid. (1966) 234 cm. 11,5×18,5.
- GELIN, ALBERT, P. S. S.: *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament.*—Les Editions du Cerf, 29 Bvd. Latour-Maubourg (Paris-7^e 1966) 128 cm. 11×18 F. 3,60.
- GIL ATRIO, CESÁREO: *50 Testimonios sobre los Cursillos.*—Ed. Sígueme (1966) 306 cm. 11,5×18,5.
- *Verdades en punta.*—Ibid. (1966) 190 cm. 7×10.
- GRASSO, DOMENICO, S.I.: *Teología de la predicación.*—Ed. Sígueme (1966) 372 cm. 13×21.
- GUICHOU, PIERRE: *Los Salmos comentados por la Biblia.*—Ibid. (1966) 694 cm. 13,5×21.
- HENRICI, PETER: *Die christliche Armut.*—J. Knecht, Liebfrauenberg 37 (6000 Frankfurt a.M.-1 1966) 148 cm. 11×18.
- HORMANN, CARLOS: *La Moral y el hombre de hoy.*—Ed. Paulinas, Protasio Gómez, 15 (Madrid-17 1966) 456 cm. 12×18 ptas. 100.
- ITURRIOZ, DANIEL, S.I.: *Revelaciones privadas.*—Ed. FAX, Zurbano, 80 (Madrid-3 1966) 208 cm. 14×22 ptas. 120.

- JEREMÍAS, JOAQUÍN: *El mensaje central del N. T.*—Ed. Sígueme (1966) 104 cm. 11×18.
- JULIEN'EYMARD: *Ives de Paris. Introduction et choix de textes.*—Desclée et Cie. (Tournai 1964) 140 cm. 14×21.
- LECLERCQ, JACQUES: *El sacerdote ante Dios y ante los hombres.*—Ed. Sígueme (1966) 264 cm. 11,5×18,5.
- LIÉBAERT, JACQUES: *Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)...* Handh. der Dogmengesch. III, Fasz. 1.—Herder (7800 Freiburg... 1965) VIII-128 cm. 17,5×26.
- LONGPRÉ, EPHREM: *François d'Assise.*—Beauchesne, rue de Rennes 117 (Paris 1966) 212 cm. 13×18.
- LÓPEZ MELUS, FRANCISCO M.: *Exégesis moderna y espiritualidad evangélica.*—Ed. Apost. de la Prensa, Velázquez 28 (Madrid-1 1966) 116 cm. 11×17,5.
- LÓPEZ OLEA, RAFAEL, S.I.: *Dinámica de la Fe en el N. T.*—Ibid. (1966) 86 cm. 11,5×17,5.
- MACHADO, LUIS A.: *Temas conciliares para cursillos de Cristiandad.*—Ed. Sígueme (1966) 404 cm. 13×21.
- MAZARIEGOS, EMILIO L.: *Plegarias nuevas a Santa María.*—Ibid. (1966) 138 cm. 12×18.
- NICOLAU, MIGUEL-DANIÉLOU, JEAN-MOLINARI, PAOLO-G. GARCÉS, NARCISO: *La Iglesia del Concilio. Comentario a la Const. Dogm. «Lumen Gentium».*—El Mensajero del C. de J., Apart. 73 (Bilbao 1966) 456 cm. 15×22.
- PAPLAUSKAS-RAMUNAS, ANTOINE: *Dialogue entre Rome et Moscou. Vladimir Soloviev, porteparole du mouvement oecuménique en Russie.*—Ed. de l'Univ. d'Ottawa (1966) 251 cm. 15×24.
- PÁRAMO, SEVERIANO DEL, S.I.: *La revisión de los Estudios Eclesiásticos según el Vaticano II.*—Univ. Pontificia de Comillas (1966) 42 cm. 16,5×24.
- POCH, JOSÉ, Sch.P.: *Aportación documental a la historia de la Universidad de Huesca durante la segunda mitad del siglo XVI.*—AnalCalas, Sacramento, 7 (Madrid-12 1966) 252 cm. 16×24.
- SAVATON, AUGUSTIN: *Aprender a esperar.*—Ed. Sígueme (1966) 164 cm. 11,5×18,5.
- SIMONET, ANDRÉ: *El sacerdote diocesano en la Iglesia.*—Ibid. (1966) 190 cm. 11,5×18,5.
- STEINMAN, J.-LAMBERT, G.-GELIN, A.: *Figuras bíblicas.*—Ibid. (1966) cm. 12×18.
- TIHON, PAUL: *Foi et Théologie selon Godefroid de Fontaines.*—Desclée de Br., 22 Quai au Bois (Paris 1966) 270 cm. 14×22 FB. 390.
- Colección «Dos en Uno»: Edit. El Perpetuo Socorro (1964-1965) cm. 12×16.
- BLÁZQUEZ, FELICIANO: *La televisión en casa* (1965) 62.
- BEQUÉ, L.: *Ya no somos niños. Al habla con los jóvenes* (1964) 74.
- Iniciación en el misterio de la vida. De los chicos. De los adolescentes* (1965) 58.
- Adolescencia. Edad difícil. Edad indispensable* (1965) 26.
- Vocación. ¿Serás tú uno de los llamados?* (1965) 58.