

Monachorum in Aegypto). En el prólogo da una breve noticia histórica del texto y traza, en pocas páginas, una semblanza completa de la primitiva vida monacal en Egipto. La explicación la hace con notas breves y oportunas ubicadas al final del libro. Agrega, además, un índice de citas escriturísticas. Esta traducción es un aporte para difundir el conocimiento de nuestras fuentes patrísticas. Pero, además, la narración de Rufino nos pone en contacto con las actitudes concretas de los cristianos en su esfuerzo por alcanzar la perfección, y nos mueve, a los cristianos de hoy, a que sepamos descubrir nuevos recursos para vivir plenamente la vida de Cristo en el mundo actual.

W. Nigg y W. Schamoni publican *La vida de San Ambrosio*⁹, prologada y explicada por Ernst Dassmann. El núcleo del libro está constituido por la Vida de Ambrosio, escrita por Paulino de Milán. A ésta se agregan seis cartas de Ambrosio, dirigidas al emperador o a su hermana Marcelina, y algunos trozos entresacados de seis obras del Santo. El libro es completado con cuatro breves pasajes de las "Confesiones" donde Agustín habla de Ambrosio, y con tres párrafos de la *Historia de la Iglesia* de Rufino de Aquilea. Dassmann nos introduce en el libro con un prólogo abundante donde enfoca la personalidad de Ambrosio como obispo, como político, como teólogo y como director espiritual. Ubica cada carta o cada escrito de Ambrosio con una breve noticia histórica previa; lo mismo hay que decir para los textos de Agustín y de Rufino. La traducción de la *Vida* escrita por Paulino, fue hecha por Ilona Opelt, quien, además, agrega una explicación referente al texto y notas aclaratorias que figuran al final del libro. La misma I. Opelt tradujo los demás pasajes, excepto tres cartas de Ambrosio, cuya traducción se debe a Lothar Schläpfer.

TEOLOGIA

Muchos son los libros sobre la teología de nuestro tiempo, que quieren poner al alcance de amplios círculos de lectores la teología conciliar. Y entre ellos, unos miran sobre todo al presente, y otros tratan sobre todo de anticipar el mañana. Tal es la obra de J. Mullor García, titulada *La nueva Cristiandad*¹, que trata de explicitar las nuevas dimensiones de la verdad del cristianismo, o sea, de la santidad, de la fe, de la Iglesia y de la autoridad en su seno, de la co-responsabilidad de los obispos en la

⁹ *Das Leben des heiligen Ambrosius*, Patmos, Düsseldorf, 1967, 156 págs.

¹ J. Mullor García, *La nueva cristiandad*, BAC, Badrid, 1966, 327 págs.

solicitud por la Iglesia conciliar, de los presbíteros y religiosos y laicos; y tantas otras dimensiones nuevas que el autor trata de esbozar, no a base de solos hechos —riqueza y pobreza, guerra y desarme, desarrollo y atraso, nacionalismo e internacionalización— por existenciales que sean, sino a base de las ideologías, los humanismos, la libertad, el personalismo, el diálogo, el trabajo y la paz: "la historia de la Iglesia muestra cómo, mediante la solución —ideológica— de los problemas esenciales, se ha conseguido siempre esclarecer los existenciales: las ideas han iluminado las cosas" (p. XXII). Por fin, nos interesa subrayar que el autor subraya, por lo general, "la responsabilidad personal del cristiano en la construcción de la nueva cristiandad... Más que de las cosas que se han de renovar, aquí se trata de considerar cómo hemos de renovarnos nosotros" (p. XXIII).

J. M. Connolly, en la obra que nos acaba de llegar en su traducción francesa titulada *La renovación teológica en la Francia contemporánea*², nos ofrece un panorama teológico regional, pero de gran importancia —aunque no única— en toda la Iglesia. El núcleo central lo constituyen los aportes de A. Dondeyne en el tema de la fe y la razón; de H. de Lubac, en el de Dios y la Iglesia; de Y. Congar, en el de la Iglesia y las Iglesias; P. Teilhard de Chardin, en el de la Iglesia y las ciencias; y de J. Danielou, en el de los Padres y la Iglesia. Precede una introducción en dos grandes capítulos, sobre las tradiciones históricas de la teología francesa, y sobre la tradición intelectual e histórica de la teología francesa contemporánea. Y sigue, al ya mencionado capítulo central sobre los grandes temas de esa teología, sendos capítulos sobre su espíritu de adaptación, y sobre sus relaciones con el magisterio eclesial. En un prólogo especial para esta traducción francesa, P. Albin Martel nos explica el por qué de su publicación, sus ventajas y limitaciones (respecto de autores como Chenu e incluso Teilhard), y el complemento —y aún corrección— que la presente obra encontrará en otra del mismo autor, en preparación para su traducción francesa, titulada *Historia humana y palabra de Dios*. Lo que la obra puede perder desde el punto de vista de la *vivencia personal* —que el autor no ha tenido con todos los autores que presenta— lo gana sin duda en cierta *objetividad*, por la distancia interpuesta entre él y esos autores.

G. Chabanis, bajo el título de *Gustave Thibon, testigo de la luz*³, resume la obra, o mejor el espíritu de este pensador francés, que, en la opinión de J. Madaule —autor del prefacio—, tiene una extraordinaria proximidad y convergencia con Simone Weil y, por tanto, gran actualidad. Fundamentalmente la obra de Chabanis se refiere a la persona y al pen-

² J. M. Connolly, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Saint-Paul, Paris, 1966, 239 págs.

³ Ch. Chabanis, *Gustave Thibon*, Beauchesne, Paris, 1967, 225 págs.

samiento de Thibon; y el capítulo final explica el por qué del subtítulo: “si Thibon ha hablado de Dios, presente en cada palabra de su obra, ha sido nombrándolo algunas veces, pero las más de las veces hablando a su luz de las cosas y de los seres” (p. 209).

Presentamos aquí la tercera edición de una obra que ya comentamos extensamente en la primera, titulada *¿Por qué creer?*⁴. Como entonces dijimos (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 425-428), es una fundamentación y una apologética actualizada, en una presentación clara, metódica y exacta de los fundamentos históricos y filosóficos de nuestra fe. Dividida en dos partes, la primera, que trata del hombre y de Dios, es un análisis trascendental del ser del hombre según el método marechaliano, pero desarrollando la intuición dinámica de Marechal en otros campos de la antropología contemporánea. Cada tesis tiene una estructura escolástica, con una exposición breve de su relación con las otras, las nociones necesarias y suficientes, y las pruebas selectas; y al final de cada una, un resumen de lo esencial. Acompaña a cada tesis una selecta bibliografía del propio ambiente de los autores. Y el índice alfabético de consulta es un pequeño léxico de temas contemporáneos. Más datos, en el comentario ya citado que publicamos con anterioridad.

La obra de J.-M. Pohier, titulada *Psicología y Teología*⁵, podría sorprender a uno que no conociera el influjo que en la historia de la teología han tenido los cambios socio-culturales de otras edades; y que por tanto no advirtiera que el progreso en el conocimiento del hombre y del mundo logrado a través de las ciencias, sobre todo las humanas como lo son las psicológicas, debe necesariamente suscitar una renovada reflexión teológica. El mismo autor nos hace una historia panorámica de las relaciones entre la psicología y la teología, poco amigables en los comienzos de la psicología moderna (p. 9), más cordiales en el terreno de la práctica pastoral (p. 10), y por fin fecundas para ambas disciplinas en el plano de la reflexión, aunque incipientes todavía y no bien equipadas de los necesarios instrumentos de trabajo en común (p. 12): las psicologías todavía no han logrado una epistemología suficientemente madura y comprensiva; y falta, entre el psicólogo y el teólogo, el filósofo que precise racionalmente a dónde se ha llegado en el conocimiento del hombre, punto de partida de una reflexión teológica enriquecida por los nuevos datos de la psicología. Y en los corredores del Concilio Vaticano II —nos narra a este propósito el autor— un teólogo insatisfecho del famoso “esquema XIII” decía: “nos faltan filósofos” (se entiende, filósofos que partan de la experiencia humana iluminada por la psicología contemporánea). Si en San Agustín y en Santo Tomás ha sido un mejor conocimiento del hombre el

que les ha permitido hacer progresar la teología de su tiempo (el uno a partir de su psicología del conocimiento y del amor, y el otro a partir de la unidad sustancial del cuerpo y del alma), es de esperar que el mejor conocimiento del hombre que nos ofrecen las psicologías contemporáneas puedan también hacernos progresar en la teología de y para nuestro tiempo. Para poner un solo ejemplo, el mejor conocimiento de la temporalidad y la historicidad nos ha hecho avanzar en la teología de la historia de salvación. Y en este como en otros posibles ejemplos, más que temas nuevos, es una nueva manera de enfocarlos, o una nueva manera de escuchar su replanteo (p. 13). La novedad de esta tarea explica la modestia con que el autor presenta su trabajo, todavía fragmentario, y cuya única unidad la ofrece el proyecto y el método expresado en el título de toda la obra. El fragmento más extenso, hasta el momento inédito, es un ensayo de epistemología comparada entre el pensamiento religioso y el del niño (tomando como guía a Piaget), tesis doctoral del autor y por tanto de estilo peculiar. El resto del libro, formado por ensayos publicados separadamente con anterioridad, se refieren, ya no a la psicología de la inteligencia sino más bien de la afectividad (con preeminencia del psicoanálisis). De modo que la primera parte es más de teología dogmática; y la segunda, más de teología moral. Y ambas a dos son de teología pastoral. Y la variedad de estilos —escolar, en la tesis doctoral, y espiritual en los otros ensayos— no estorba, sino que corrobora la riqueza del método propiciado por el autor para la teología contemporánea, y que es lo que le da unidad suficiente a toda la obra. El aparato crítico es más amplio en el primer trabajo. Un índice alfabético facilita la consulta de toda la obra.

W. Kasper, en *Los métodos de la dogmática*⁶, reproduce un informe del autor, leído en la conferencia de dogmáticos alemanes al comienzo del año 1967 en Múnich. En la primera sección introductoria (pp. 9-19) se determina el sentido general de toda consideración metodológica como reflexión crítica sobre la historia de la investigación, y se afirma la necesidad de una amplia revisión de la imagen formada por la teología sobre la historia moderna del espíritu, inclusive la misma corriente “neo-escolástica”: “honrada solución de emergencia” según el autor. La segunda sección (pp. 21-33) estudia el método de la dogmática actual, esto es: la tesis neo-escolástica tripartita (exposición de la doctrina de la Iglesia; argumentos de Escritura y de Tradición; penetración especulativa) en especial respecto a su origen, relativamente reciente y posterior a la *disputatio* de la escolástica “barroca”, que, a su vez, sucedió a la *Quaestio* —y ésta a la *Lectio*— de la Edad Media. El método neo-escolástico habría puesto a la dogmática, desde la mitad del siglo XIX, en una situación tal de aislamiento respecto al pensamiento moderno, que aquella llegó a considerarlo peligroso y como una gran defección (pp. 30-31). En las tres

⁴ W. Kern-G. Stachel, *Warum Glauben?*, Echter, Würzburg, 1967, 411 páginas.

⁵ J. M. Pohier, *Psychologie et théologie*, Edit. Du Cerf, Paris, 1967, 386 págs.

⁶ W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, Kösel, München, 1967, 86 págs.

secciones que siguen, se propone dar una consideración detenida a cada uno de los tres pasos mencionados del método dogmático actual, juntamente con propuestas de correcciones, que después del Concilio le parecerían oportunas. En la tercera sección (pp. 35-46) se trata del carácter *eclesiástico* o “dogmático” mismo de la teología dogmática. Ya la “*Theologia Wirzebrugensis*” habría antepuesto la “Iglesia”, como norma próxima de la fe, a las fuentes propiamente dichas, preparando el “Positivismo del Magisterio”, llamado también teología de “Denzinger” o de las Encíclicas (p. 37). Frente a tal concepción el autor subraya la doble relatividad que —además del carácter indiscutiblemente definitivo— caracterizaría al dogma: la referencia a la palabra original de Dios, y la relación a las interrogaciones concretas de cada período histórico determinado. Entre estos dos extremos, Revelación y “*Verkündigung*” (Kerigma), la dogmática se presentaría como un evento hermenéutico: como un proceso de “traducción” (p. 38). Por consiguiente el punto de partida debería ser nuevamente la Escritura como libro de la Iglesia misionera actual: por lo tanto la estructura de la dogmática —más que la tesis— habría de ser nuevamente la “cuestión”, tomando en consideración las interrogaciones de los hombres de hoy, sin excluir a los incrédulos (p. 44). Prosigue la investigación, en la sección cuarta (pp. 47-60), con el aspecto *histórico* del método dogmático. En lugar de coleccionar del pasado votos para una tesis preestablecida, la teología histórica procedería con más fruto haciendo uso de los métodos recibidos desde hace tiempo en la Exégesis bíblica: debería verificar la continuidad del intento en la misma variedad de las formulaciones dogmáticas. Al mismo tiempo sacaría a la luz la *analogía fidei* y el *nexus mysteriorum*, realizando así parte del trabajo propio de la teología especulativa (p. 56). En la sección quinta y final (pp. 61-87) se considera el carácter *especulativo* del método dogmático. Después de una crítica de la “teología de conclusión” y de la “*scientia subalternata*” sigue una triple exposición sobre la historicidad: a) del pensamiento en general (pp. 65-70); b) de la comprensión teológica de la verdad (pp. 70-74); c) de la concepción de la relación entre teología y filosofía (pp. 74-84). En la segunda de estas subsecciones, vienen recapituladas ideas ya expresadas por el autor en su libro *Dogma unter dem Wort Gottes* (1965: especialmente p. 68, citando a H. v. Soden; cfr. p. 70-71 en el libro de 1967). En la subsección final, mientras que se afirma la necesidad permanente de categorías metafísicas para la teología, es descartada la vinculación definitiva de la misma a un determinado sistema filosófico. En cambio se aconseja a la dogmática tener nuevamente valor para realizar encuentros creativos, sin temor a la alienación de sí misma, porque en ella la teología transfigurará a la filosofía encontrada y se reencontrará, a su vez, en el sentido de 1 Jo. 5, 4. En el prólogo, el autor había advertido la necesidad de completar y amplificar sus ideas, destinadas a estimular y fecundar el diálogo teológico.

Las conferencias de un simposio (Chicago, marzo de 1966) aparecieron en traducción francesa con el título *Teología de hoy de mañana*⁷. H. De Lubac abre las exposiciones indicando la tarea del teólogo propuesta por *Gaudium et Spes*. Indica la necesidad de enfrentar el ateísmo contemporáneo conduciendo el hombre al sentido total de su vida. Jean Danielou diserta sobre el cristianismo y las religiones, y analiza los factores de la religión natural presentes en la vida cristiana como elementos constitutivos de la misma vida cristiana. Después de un artículo de Y. Congar sobre religión e institución, viene el artículo más importante del libro sobre teología y antropología: K. Rahner muestra en éste cómo toda teología tiene que ser una antropología teológica. Toda pregunta teológica es al mismo tiempo una pregunta acerca de la existencia del hombre, y todo tratado teológico implica formalmente la pregunta acerca de la significación para el hombre de todo lo que se estudia. Muestra luego que este punto de vista antropológico tiene que transformar todas las afirmaciones teológicas. E. Schillebeeckx escribe en un tono tan similar que su artículo podría ser la continuación del artículo de Rahner: muestra cómo la concepción que uno tiene de su propia existencia hace comprender mejor el conocimiento natural de Dios, la gracia, y la necesidad de la reinterpretación continua de los dogmas. J. B. Metz sigue con algunas consideraciones muy interesantes sobre la ubicación de la Iglesia en el mundo en pleno desarrollo, y muestra que la Iglesia no renuncia al mundo sino que caminando junto con el mundo mira más adelante que el mundo: es un valioso artículo inspirado por el movimiento de la secularización y por la teología de la esperanza de J. Moltmann (cfr. *Stromata-Ciencia y Fe*, 23 [1967], p. 193). Encontramos en el libro que comentamos otros estudios: sobre la presencia real (Ch. Davis), sobre la libertad de la Iglesia (A. Schemann), sobre el desacuerdo católico-protestante (G. A. Lindbeck), y sobre el problema de la actual teología protestante (J. Sittler). El libro es efectivamente una preciosa contribución, como su título lo promete, a la teología de hoy y del mañana.

Paul Touilleux, profesor de la Facultad de la teología católica de Lyon nos presenta *Introducción a una teología crítica*⁸. No es un texto escolar sino una exposición de una nueva manera de enfocar la teología y por tanto trata sobre los problemas más fundamentales y metodológicos. En el primer capítulo expone el presupuesto filosófico de este método inspirado por Hegel, Husserl y Blondel. Según eso la teología es una reflexión y no un edificio conceptual. En los capítulos siguientes desarrolla este método aplicado a la teología. El libro es un esfuerzo de sintetizar el método nuevo con el tomismo. Al lado de expresiones como

⁷ *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Cerf, Paris, 1967, 219 págs.

⁸ P. Touilleux, *Introduction a une théologie critique*, Lethielleux, Paris, 1966, 126 págs.

“reflexión teológica, experiencia, punto de partida y dialéctica” que indicarían una apertura hacia una concepción más existencial de la teología, el libro vuelve continuamente a planteos enteramente tomistas como por ejemplo la concepción esencialista que aparece continuamente: el deseo natural de ver a Dios, separación exagerada de naturaleza y sobrenatural. Y en la misma terminología, naturaleza es el término más central, facultades (en vez de actitudes), *habitus fidei*, *lumen fidei*, y espíritu puro (sic! p. 123). En definitiva, el libro da la impresión de que el autor ha visto claramente el planteo existencial hacia donde la teología tiene que orientarse, pero en la realización no pudo salir de los marcos y de los problemas propiamente tomistas.

La Academia Católica de Baviera nos presenta, en su colección dirigida por Karl Forster, las relaciones de cinco especialistas, cuatro de la Universidad de München, y uno del Instituto Max-Planck de Suiza, a un Congreso, donde se plantearon problemas referentes a la *libertad y el determinismo*⁹. El interés de este libro es doble: por un lado el tema, muy actual, es enfocado desde diversos puntos de vista: biológico, psicológico, filosófico, jurista y teológico; por otro lado, la calidad de los participantes es una garantía en el tratamiento profundo de los temas. W. Wickler intitula su comunicación: “Causalidad y finalidad de la acción - Aspectos biológicos sobre la libertad”. El autor sostiene como fundadas y probables (aunque no probadas) las siguientes tesis: la libertad no tiene ningún carácter o signo científicamente reconocible. No se puede verificar el que algunos vivientes tengan libertad, ni siquiera con ayuda de algunos criterios auxiliares. Incluso, cuanto más comprensibles sean para la ciencia estos criterios, tanto serán menos útiles para discernir la libertad. No hay lugar, en la cadena causal científicamente investigable, para la libertad, ni siquiera en la física cuántica. Las descripciones causal y final son dos cosas por principio diversas. La investigación causal no es sino una ampliación de los principios biológicos y naturales del sistema nervioso central, mientras que la reflexión sobre la finalidad se mueve, manifiestamente, sobre otro plano. Faltan reglas de trabajo para las observaciones sobre la finalidad, y faltan experiencias sobre cómo puedan ser incluidas ambas reflexiones (la final y la causal). Todavía son menos mezclables la libertad tendencial y las relaciones causales. El núcleo de la libertad consiste en la toma de decisiones en el presente y en el establecimiento de metas, lo cual supone una distinción entre los juicios y disposiciones interiores y los medios para alcanzar las metas fijadas. Sólo esto último caería en el campo de la ciencia. A. Görres, conocido psicólogo, enfoca el problema con el título de “Razón y enfermedad”, determinación y libertad a los ojos del psicoanálisis. Se mantiene en una prudente “docta ignorantia” sobre el problema, ya que sólo se puede trabajar, por el

⁹ *Freiheit und Determination*, Echter, Würzburg, 1966, 139 págs.

momento, con hipótesis no verificables y en cuestiones no decididas. El enfoque filosófico está a cargo de H. Kuhn: “Libertad, dato y progreso”. Distingue entre la libertad como “dada”, libertad de elección; y la libertad para ser “conquistada”, libertad existencial. Se pretende demostrar que: 1) la supuesta contradicción entre la libertad de elección y el determinismo del universo se basa sobre un engaño; 2) la libertad de elección es condición necesaria, pero no suficiente, para la libertad existencial; 3) que existe una relación plena entre ambas libertades, a través de un tercer momento, la libertad de decisión. P. Bockelmann trata de la “Culpa, destino y responsabilidad del hombre”, enfocando el problema desde el punto de vista jurídico, muchas veces dejado de lado en las exposiciones sobre la libertad. Particularmente interesa al autor el aspecto que concierne a la criminología. Finalmente cierra el volumen la comunicación de R. Egenter sobre la “Libertad cristiana, fundamentalmente y en concreto”. Se enfoca el problema desde la teología moral, y con importantes reflexiones sobre la eclesiología y la libertad.

Bajo el título de *El católico como hombre libre y responsable*¹⁰, nos llegan las ponencias de las reuniones de la Academia católica de Berlín del año 1965, cuya publicación se justifica por la actualidad de los temas y del espíritu con que entonces fueron tratados. La base la pone la conferencia de W. Geiger sobre *Mandato, conciencia y libertad*, que define al católico, en su genotipo y prescindiendo de su fenotipo, como el hombre verdaderamente libre y que, además, acepta la libertad de los demás, ya que al mismo tiempo es crítico y abierto y respeta el orden objetivo. El mismo autor pone otra base al conjunto en otro artículo titulado *La significación de la Declaración sobre la libertad religiosa*. Sobre estas bases teóricas, los demás autores entran en la práctica de la libertad: B. Hanssler, en *Cómo usan los católicos de su libertad en el presente*; y K. Buchheim y E. Deuerlein, respecto del pasado, en *Cómo pudo llegar el año 1933*, y en *Qué pasó entre la toma del poder (por Hitler) y la firma del Concordato*. Luego una mirada al pasado, o sea, a la tradición de la Iglesia: H. Zimmermann, en *La Paz según la comprensión del Nuevo Testamento*; y nuevamente al presente, estudiando F.-M. Schmölz, en *¿Una chance para la paz?*, las contribuciones, que podrían parecer utópicas, de los últimos Pontífices a la paz del mundo. Se cierra el libro con el *Ultimo adiós al Prof. Dr. J. Külín*, escrito por H. Mushalek a quien había sido activo participante de las reuniones de la Academia.

Hemos recibido la traducción francesa de la obra en colaboración titulada *La Iglesia hoy*¹¹, perteneciente a la colección *remise en cause* que bajo la dirección de V. Schurr y B. Häring publica una información precisa y completa sobre el estado actual de la investigación teológica en todos

¹⁰ *Katholik in Freiheit und Verantwortung*, Morus, Berlin, 1966, 174 págs.

¹¹ *L'Eglise aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1967, 127 págs.

los campos. El presente volumen reúne los trabajos de Y. Congar, La Iglesia sacramento universal de salvación; J. Ratzinger, El destino de Jesús y de la Iglesia; Y. Congar, El Misterio de Jesús e Iglesia de los pobres; Ed. Schweizer, La Iglesia, cuerpo misionero de Cristo; Ch. Pauwels, La Iglesia, signo del futuro; A. Winkhofer, Una humanidad nueva. Iglesia de la élite - Iglesia del pueblo.

Nos ha llegado la obra de J.-P. Jossua, titulada, *El P. Congar, la Teología al servicio del Pueblo de Dios*¹², con una *Bibliografía general del P. Y. Congar* preparada por P. Quattrocchi. Se trata del primer estudio conjunto sobre la vida y la obra del P. Congar. Desde hace más de treinta años, Y. Congar prosigue su intensa labor en el seno de la Iglesia y al servicio de los hombres. Jossua, además de sus largas conversaciones con Congar, ha tenido acceso a fuentes inéditas. Puede así presentar al público, no sólo las líneas maestras de una obra teológica de importancia, sino también la vida y la personalidad de un hombre totalmente consagrado al servicio del Pueblo de Dios. El lector se verá introducido en el inmenso esfuerzo de la teología y de la investigación intelectual de los últimos treinta años, esfuerzo que ha hecho posible el Concilio y que continúa sin cesar. La bibliografía completa de Congar representa un precioso instrumento de trabajo.

Hemos recibido la traducción castellana del *Diccionario Teológico*, obra de K. Rahner y H. Vorgrimler¹³. La obra contiene más de 600 artículos que explican conceptos de teología, historia de los dogmas y de religión. Los artículos básicos en torno a las ideas centrales del Cristianismo constituyen un moderno compendio de las verdades de la fe católica. Las numerosas remisiones y el índice que incluye otros 200 conceptos que se explican en los diferentes artículos, lo hacen un instrumento de consulta sumamente útil. El diccionario presenta una visión de conjunto sobre el alcance de la teología actual y los esfuerzos realizados para lograr un nuevo y más profundo conocimiento de la fe. Quienes conocían, usaban y apreciaban el *Diccionario de Filosofía*, de W. Brugger, publicado por la misma editorial, encontrarán, en este *Diccionario teológico* que ahora comentamos, un instrumento de trabajo similar y complementario. No hay duda que es más difícil, siendo breves en el hablar —como lo exige un diccionario del tamaño que tiene el presente—, ser profundos y exactos: y creemos que lo han logrado los autores, aprovechando sobre todo el rico material contenido en el *Lexicon für Theologie und Kirche*. Para los temas filosóficos relacionados con la teología, los autores han dado por supuesta la consulta del *Pequeño diccionario filosófico de Herder* (o sea, de la misma editorial: cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], p. 565, donde se explica esta preferencia).

¹² J. P. Jossua, *Le Père Congar*, Cerf, Paris, 1967, 276 págs.

¹³ K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1966, 786 págs.

Ha sido publicada la conferencia de K. Rahner sobre *El sentido del ministerio eclesiástico*¹⁴, pronunciada con ocasión del sexagésimo aniversario del Arzobispo de Freiburg i. Br. El autor se pregunta sobre el sentido teológico de la función jerárquica y sus límites en la Iglesia de hoy que vive la realidad de un mundo pluralista. Así como a la comunidad cristiana le compete la función de dar testimonio de la presencia de Dios en este mundo, lo propio de la Jerarquía será velar por la unidad fraterna de ese testimonio en la fe, la esperanza y el amor. Y más allá de esa función de unidad le es esencial la mediación de la salvación en la verdad y la gracia. Esto no se opone, sin embargo, a la libertad del Espíritu que se manifiesta en los carismas, ni libera al portador de un cargo jerárquico de su condición de pecador. Pastores y fieles deberían tomar conciencia de que todos constituyen la Iglesia, la Iglesia de los pecadores. Por eso es injusto atribuir sólo a la Jerarquía toda la culpa de las faltas de la Iglesia. Ninguna crítica sin autocrítica y sin amor tiene derecho a la existencia en una Iglesia, en la cual la libre obediencia de la fe se realiza en la caridad.

El delicado problema, planteado pero no discutido en el Concilio, sobre el sentido y naturaleza del celibato y de su unión con el sacerdocio, es tratado con palabra objetiva, clara y serena por E. Schillebeeckx en su libro titulado *El celibato eclesiástico. Una reflexión crítica*¹⁵. El autor expone las raíces históricas y los motivos teológicos y antropológicos del celibato y saca importantes conclusiones pastorales para el futuro.

Del mismo autor nos ha llegado otro trabajo, de la misma colección abierta a las perspectivas teológicas de la problemática actual, titulado *La presencia eucarística*¹⁶. Dada la actualidad del tema, y la importancia tanto para la teología como para la filosofía del punto de vista de Schillebeeckx, preferimos hacer con él un boletín especial sobre la *presencia eucarística*, que podrá verse a continuación (p. 443).

Nos ha llegado la obra de H. Küng, titulada *La Iglesia*¹⁷, primer volumen de la nueva colección *Investigaciones ecuménicas*, que dirigen el autor y J. Ratzinger. En la presente obra H. Küng presenta la Iglesia como realidad de fe en su dimensión histórica, y remontándose en la historia de la Iglesia hasta su origen en el N.T., muestra lo que es decisivo en la esencia permanente de la Iglesia a través de los cambios de la historia. El pensamiento del autor sobre la estructura fundamental de la Iglesia —Iglesia como Pueblo de Dios, como creación del Espíritu y como Cuerpo

¹⁴ K. Rahner, *Vom Sinn der kirchlichen Amtes*, Herder, Freiburg, 1966, 47 págs.

¹⁵ E. Schillebeeckx, *Der Amtszölibat*, Patmos, Düsseldorf, 1967, 100 págs.

¹⁶ E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, Patmos, Düsseldorf, 1967, 107 págs.

¹⁷ H. Küng, *Die Kirche*, Herder, Freiburg, 1967, 605 págs.

de Cristo— es la expresión concreta de su tesis fundamental sobre la esencia histórica de la Iglesia. En los capítulos siguientes sobre las dimensiones de la Iglesia —unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad— se tiene en cuenta la realidad actual con miras a la comprensión mutua y al reencuentro de las Iglesias cristianas. Esto hace inevitable tocar el problema, que divide a los cristianos, sobre la constitución externa de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, y sobre el significado del ministerio jerárquico como servicio. Como instrumento de trabajo, el autor nos ofrece los índices de citas bíblicas, el de autores, y un abundante índice alfabético de temas (pp. 594-605). En cuanto al tema general del ecumenismo, véase nuestro boletín especial en esta misma entrega, en el cual hubiéramos querido incluir este libro, por su importancia ecuménica que tiene él mismo y la nueva colección de la que forma parte.

Un gran especialista de la historia de la cuestión teológica de lo superfluo en el Medioevo, el P. Hermenegildo Lio, acaba de publicar otro libro de su especialidad: *San Buenaventura y la cuestión autógrafa De Superfluo*¹⁸, que evidencia nuevamente su capacidad de historiador. Se trata de la edición de dicha "cuestión" hasta ahora inédita, acompañada de su estudio crítico-literario y doctrinal: su publicación se había hecho urgente, dado que el Concilio Vaticano II cita el manuscrito en la constitución pastoral "De Ecclesia in mundo hodierno". Eso mismo hace ver el valor aún actual de esas páginas, que pueden dar luz tanto a la cuestión social de nuestros días, como a la problemática de la Iglesia de los pobres. La primera parte forma la introducción crítico-literaria, en la que se dan los argumentos que demuestran que se trata de una cuestión autógrafa de san Buenaventura (lo que había sido puesto en duda por el Dr. Halcour, no sólo debido al examen interno del texto, sino sobre todo a su confrontación con otro códice de la misma biblioteca de Asís y con el II *Sent.* del Doctor Seráfico. Además se estudian las fuentes de éste, tanto las directas (Alejandro de Halés, del que es especialista el P. Lio, y Guerrico de San Quintín), como las otras. Este cotejo con las otras cuestiones que habían ya tratado ese tema evidencia que la cuestión autógrafa bonaaventuriana es la más completa con respecto a las que la habían antecedido, aunque no sea absolutamente completa. Probablemente san Buenaventura la había compilado de sus fuentes, aunque en forma personal, para luego retomarla y completarla en una obra ulterior. La segunda parte presenta, además de un facsímil de las páginas del manuscrito en que se encuentra la cuestión "De Superfluo", su transcripción, con la publicación en nota de sus fuentes. La tercera parte está dedicada a la exposición y valoración teológica del importante documento. Es interesante notar que san Buenaventura estudia el problema de lo superfluo separado

¹⁸ E. Lio, *S. Bonaventura e la Questione autografa De Superfluo*, Pont. Univ. Lateranensis, 1966, 370 págs.

del de la limosna (ésta no es hoy sino uno de los modos de distribuirlo), lo que pone en evidencia que el precepto de distribuirlo nace de la misma posesión de lo superfluo, y no sólo de la misericordia ante el necesitado, ya que se origina de la obligación de usar parcamente los bienes terrenos según el principio agustiniano *uti temporalibus et frui aeternis*. Así se desgaja del tratadito bonaaventuriano que la propiedad de lo superfluo consiste en el derecho de distribuirlo (*potestas dispensandi*), pero que los pobres tienen el derecho de usarlo (*potestas utendi*), así que la simple posesión de lo superfluo comporta un acto "*supra materiam non debitam*" "*sicut occidere hominem*", a no ser que se tenga la voluntad eficaz de usarlo en utilidad ajena. El libro acaba con el estudio de la cuestión autógrafa a la luz de la Constitución "De Ecclesia in mundo hodierno", ubicando la cita que ésta hace de aquélla en su contexto próximo y remoto, haciendo resaltar así la importancia para los problemas de hoy de ese tratadito medioeval, ya que de él se puede desgajar no sólo una teología, sino una espiritualidad de la pobreza cristiana, en cuanto debe ser vivida en algún grado por todos, aun por los ricos. Esta obra, tan erudita y científica, tiene sin embargo (y esa es la intención del autor) un valor palpitante de actualidad y un espíritu plenamente evangélico. Y por esa razón hemos incluido su comentario en este boletín de teología actual, en lugar de incluirlo en el de historia de la teología.

Hemos recibido el libro de G. M. Besutti, titulado, *El esquema mariano en el Concilio Vaticano II. Documentación y notas de crónica*¹⁹. El autor, en respuesta a la recomendación de Pablo VI a los periodistas, de buscar la información en fuentes seguras y de presentarla objetivamente, había publicado dos artículos: *Note de cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema "De B. Maria Virgine"*, Marianum, 26 (1964), 1-42, redactado la víspera del tercer período del Concilio, y *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, *ibid.*, 28 (1966), 1-203, redactado después de la conclusión del Vaticano II. En el presente libro el autor publica separadamente el segundo artículo integrándolo con aquellos elementos que habían sido editados anteriormente y con una documentación más abundante. El autor no se propone una interpretación personal del cap. VIII de la *Lumen Gentium*, sino más bien una crónica histórica lo más fiel y completa posible. El lector encontrará en la obra los documentos y todos los elementos esenciales para un estudio profundo del tema.

Hemos recibido el Bulletin de la Société Française d'Études Marianales correspondiente a 1966 que lleva el título *Investigaciones sobre la intercesión de María. I. Fundamentos y primeros desarrollos*²⁰. El Bulletin recoge los trabajos presentados en las jornadas marianas de Lyon-Ars.

¹⁹ G. M. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, Ediz. Marianum, Roma, 1966, 286 págs.

²⁰ *Recherches sur l'intercession de Marie, I*, Fondements et premiers developpements, Lethielleux, Paris, 1966, 105 págs.

(12, 13 y 14 de septiembre de 1966) de la Société: Bibliografía de Mons. G. Jouassard, en cuyo honor se hicieron las jornadas, por J. Madier y R. Etaix; Introducción a una teología de la intercesión mariana por M. J. Nicolas; Los fundamentos escriturísticos de la intercesión de María por A. George; En los orígenes de la oración de intercesión de María por M. Jourjon; La intercesión de María en Oriente del s. VI al X por A. Wenger; La intercesión de la Virgen a los comienzos de la Edad Media en Occidente por H. Barré.

J. Roche, en su libro titulado *Iglesia y libertad religiosa*²¹, llega a la conclusión de que no puede haber una tesis sobre lo temporal. La noción de *Estado-tipo*, de *Estado-ideal*, puede concebirse sólo en abstracto. La historia no cesa de mostrar la caducidad de esas abstracciones humanas. Por otra parte, la Iglesia, aunque debe adaptarse a las diversas circunstancias, no puede abandonar los principios del Evangelio. Su misión es hacer al hombre perfecto en Cristo. No puede, por tanto, renunciar a hacer también a los gobiernos tan perfectos en Cristo como le fuere posible porque el hombre no puede vivir sino es en sociedad. Desde este punto de vista el conjunto de principios podría constituir *la tesis*. Pero esta tesis no sería más que el ideal espiritual de la Iglesia. La Iglesia conserva siempre el deber de adaptarse a las circunstancias. Educadora de la humanidad, toma a los diferentes grupos humanos y a los individuos donde se encuentran y como son, y se esfuerza por conducirlos a Cristo. Los medios varían y pueden parecer oponerse, o incluso oponerse efectivamente, pero todo lo que es verdadero, noble, justo, puro, amable, honorable, puede conducir a Dios por Cristo.

De ambiente alemán nos ha llegado la obra de I. H. Pichler titulada *La obligatoriedad de los decretos de Constanza. Investigaciones sobre el problema de la interpretación y obligatoriedad de los decretos "Haec sancta" y "Frequens"*²². El autor, a pesar de todas las corrientes modernas, se propone reivindicar para el Papado, aún en el Concilio de Constanza, esa posición que, basada en las palabras de Cristo, "apacienta mis ovejas", constituye el principio incontestable de poder en la Iglesia. Desde este punto de vista, no puede ser dudoso el juicio sobre los decretos *Haec sancta synodus* y *Frequens* cuyo sentido e intención ha sido nuevamente realzado: debido a su evidente incompatibilidad con la estructura primacial de la Iglesia, las resoluciones de Constanza no sólo no fueron confirmadas por ningún Papa, sino que, por el contrario, fueron clara y expresamente rechazadas tanto por Martín V como por Eugenio IV.

Nos ha llegado la traducción castellana de la obra de O. Semmelroth,

²¹ J. Roche, *Eglise et liberté religieuse*, Desclée, Tournai, 1966, 186 páginas.

²² I. H. Pichler, *Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete*, Herder, Wien, 1967, 133 págs.

*La palabra eficaz*²³, cuyo original alemán fue reseñado con anterioridad en nuestra revista (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 502-504). La actual traducción, tomada del alemán, tiene en cuenta la bibliografía añadida en la edición francesa (cfr. Stromata-Ciencia y Fe, 21 [1965], pp. 202-203); pero como no ha cambiado desde entonces la sentencia del autor, en nuestro actual comentario, dando por supuesto el conocimiento del conjunto de la obra ya presentado por nosotros con anterioridad, nos vamos a detener en su punto central, o eficacia propia de la predicación. La eficacia de la predicación respecto a la gracia de la justificación abarca toda la segunda parte de la obra de Semmelroth. Aunque valiosa en sí misma en cuanto reflexión teológica, podría decirse que la primera parte está en función de la segunda. El autor se centra en la eficacia de la palabra en la predicación eclesial, que es uno de los aspectos más complicados de una teología de la palabra. El problema que el autor trata de resolver se plantearía en los siguientes términos: la doctrina del magisterio parece atribuir solamente a los sacramentos la gracia de la justificación. Pero por otra parte, en el Nuevo Testamento, la Iglesia es presentada como anunciadora y mediadora de la gracia. Esta aparente contradicción es la que se trata de resolver: determinar la eficacia propia de la palabra de la Iglesia. Pero esto debe ser hecho de tal manera que no se contradiga la eficacia sacramental afirmada por el magisterio, ni tampoco suponga una minimización de la fuerza de la palabra eclesial preconizada en la Escritura. El mismo Semmelroth plantea claramente en qué reside la dificultad de hallar una solución satisfactoria: "No basta afirmar que la predicación eclesial tiene la virtud de producir la gracia, y que esto lo dice la revelación. Tampoco satisface decir que esta eficacia es de una modalidad diferente de la de los sacramentos propiamente dichos. Ahí está precisamente la dificultad, en definir esa particularidad, en demostrar el carácter específico de la eficacia de la predicación, sin negar su verdadera eficiencia" (pp. 189-90). Así planteado el problema, el autor pasa revista a cinco tipos de soluciones diferentes haciendo su crítica y mostrando su insuficiencia (pp. 191-97). Y luego anuncia su propia interpretación. Para ello hace el siguiente planteamiento: "La predicación de la palabra de Dios, semejante a la primitiva revelación de la Palabra en Cristo, es una realidad que tiene dos grados. Y ambos constituyen la única realidad de la palabra revelada, convergiendo también en su eficacia. Cuando la palabra de Dios se manifiesta o se proclama, *al contenido se le añade el hecho de su anunciación*. Si se pregunta acerca de la eficacia de la palabra, el contenido no puede separarse del acontecimiento. Pero la eficacia procede de ambos factores. Parece con todo que cada uno de los dos posee una eficacia propia" (p. 197). Y a continuación el autor enuncia el orden de

²³ O. Semmelroth, *La palabra eficaz*, Dinor, San Sebastián, 1967, 272 páginas.

su reflexión: "... estudiaremos en primer lugar la eficacia del contenido de la predicación; y preguntaremos luego si tal vez el hecho de la predicación, como tal, puede constituir una señal del acontecimiento de la santificación, y en consecuencia también fuente de una eficacia salvífica particular" (p. 197). Respecto al contenido, concluye el autor que la Predicación eclesial, en cuanto dispone al hombre moral e intencionalmente, posee una *eficacia dispositiva* respecto a la justificación (p. 220 ss.). Respecto a la Predicación eclesial como hecho o suceso se plantea el autor si es posible atribuirle una influencia en la justificación paralela a la causalidad instrumental de los sacramentos. La conclusión a la que llegará es que la Predicación eclesial, en cuanto suceso, posee respecto a la justificación una con-causalidad eficiente en cuanto constituye con los sacramentos una "*unidad eficaz*". Para ello, progresa de la siguiente manera: en el A.T. y en el N.T., la palabra de Dios es inseparable de la obra de Dios. Ambas forman una unidad. Siendo así que la obra de Dios significa eficacia y gracia, se concluye que la Palabra de Dios debe poseer una con-causalidad eficiente respecto a la justificación. Surge aquí como problema la afirmación del magisterio que atribuye sólo a los sacramentos la eficiencia instrumental de la justificación. Pero hace una excepción: el sacramento de deseo: *in voto*. De aquí que la eficacia de la predicación eclesial no sea equivalente a la del sacramento. La con-causalidad —antes afirmada— deambula por la línea del *deseo* del sacramento en cuanto parte de un todo o como acción ordenada al mismo sacramento. A continuación, el autor se dedica a explicar la significación o simbolismo de la predicación eclesial. Y luego examina el problema clave: su eficacia respecto a la gracia. Y llega a afirmar que así como la Encarnación y Muerte de Cristo con su carácter de diálogo (Encarnación: palabra; Muerte: respuesta) forman parte del todo inseparable del suceso salvador de Cristo, así también la predicación eclesial de la palabra y el sacramento forman parte de una unidad simbólica y eficaz de la gracia. Esto, en apretada síntesis (que por razones obvias simplifica excesivamente el rico pensamiento del autor), es la exposición de Semmelroth cuyo punto nuclear se halla desarrollado en las pp. 227-265. Como balance crítico, hay que señalar que varios elementos claves de su construcción permanecen como problemáticos. Tal por ejemplo, la eficacia "quasi-sacramental" con que caracteriza la eficacia propia de la Palabra; o el simbolismo que el autor cree encontrar de la predicación con respecto a la Encarnación del Verbo; o la aplicación de la excepción del "votum" o deseo de los sacramentos. El razonamiento del autor es fácilmente admisible hasta la afirmación de la eficacia dispositiva. De ahí en adelante se hace problemático y cuestionable para algunos: por ejemplo, A. Turrado, *La palabra eficaz*, Revista Agustinianna de Espiritualidad, 5 (1964), pp. 431-450, cuya amplia crítica hemos tenido en cuenta en nuestro comentario. Para finalizar, es bueno insistir una vez más en los valores principales de la obra de Semmelroth: a pesar

de las dificultades que hemos señalado, sigue siendo tal vez una de las mejores exposiciones sobre la teología de la predicación eclesial con alto valor de sugerencia para una reflexión ulterior (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 489-490); y como reflexión teológica, es un modelo de manejo de fuentes y del pensamiento sistemático.

G. Galeota en *Belarmino contra Bayo en Lovaina*²⁴ estudia y edita según un manuscrito de Brusela, el texto de la obra intitulada: "Sententiae D. Michaelis Baii Doctoris Lovaniensis a duobus Pontificibus damnatae et a Roberto Bellarmino refutatae" (= *Refutatio*), que sería extraída, por una persona desconocida, probablemente no antes del año 1580 (p. 52 s.), de los extensos *Comentarios*, en máxima parte todavía inéditos, que Belarmino dictó, en Lovaina, a la Suma Teológica de Sto. Tomás, entre los años 1570 y 1576, y que, en alguna manera, representaban una preparación de la obra principal del mismo autor, las *Disputationes... de Controversiis Christianae Fidei...*, dictadas en Roma en los años 1576-78 y nuevamente en 1581-87, y editadas por primera vez en los años 1586-93. El mismo desconocido sería, con alguna probabilidad, también el redactor o compilador de la *Refutatio* (cf. p. 50), que sin embargo fue corregida —sin cambios de importancia— por el mismo Belarmino. Lo que Galeota no refiere explícitamente, es que casi una cuarta parte de esta *Refutatio* se halla ya editada, desde el año 1913, en el *Auctarium Bellarminianum* de X. M. Le Bachelet (pp. 314-318, y además pp. 61-64 y 271-272, donde están reproducidos pasos de los *Comentarios*, que han sido integrados en la *Refutatio*. Galeota cita bien este *Auctarium* en la bibliografía, pero con la sola indicación añadida: "pp. 314-318 e passim"; luego, en la pág. 54 relata la opinión de Le Bachelet, según quien la publicación de los *Comentarios* y de la *Refutatio* no tendría utilidad, sin mencionar, que el mismo Le Bachelet ha realizado una edición parcial). En el estudio previo (pp. 23-164), que Galeota antepone a la edición crítica del texto íntegro de la *Refutatio* (pp. 165-388), se afirman varias utilidades de esta edición: 1) para una futura edición crítica de las Controversias; 2) Para la documentación histórica de los comienzos de la polémica antibayana (es que la *Refutatio* podría depender positivamente de una otra obrita antibayana del Belarmino, desaparecida, que tendría la fecha, aún anterior, de 1570. Cfr. p. 51 s.); 3) por la actualidad de la cuestión, tratada por Belarmino en esta obra, de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural (p. 154); 4) para el conocimiento del pensamiento genuino de Bayo (pp. 54 y 99), ya que Belarmino discierne escrupulosamente, entre los errores atribuidos a su adversario, los que se pueden encontrar en los libros de éste de los que no; esta circunstancia atestigua también que Belarmino tenía conocimiento de las obras mismas de Bayo, un hecho puesto en duda por algu-

²⁴ G. Galeota, *Bellarmino contra Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Herder, Roma, 1966, 413 págs.

nos (cfr. p. 47, n. 122). El estudio se articula en las descripciones: 1) del ambiente histórico de la polémica antibayana (pp. 23-55), incluido el relato sobre la docencia del Belarmino en Lovaina y sobre los orígenes de la *Refutatio*; 2) del método belarminiano en esta obra (pp. 56-99): la materia tratada [en ella] no sería ni siempre directamente, ni exclusivamente dirigida contra las ideas bayanas (p. 58 s.), ni en todo caso correspondiente a la perspectiva del adversario (p. 55), ni tan sintética como las obras de éste (p. 99). Pero Belarmino tenía a veces razones —especialmente en la obrita del año 1570— de atacar a Bayo indirectamente, sin nombrarlo (cfr. p. 61). Además ha compuesto su texto, originalmente, para el uso escolar, como comentario tomístico. En cuanto a su posición doctrinal, Belarmino concede al adversario todo lo que se puede, y demuestra una tendencia más conciliadora y quizá más audaz que —por ejemplo— la obra antibayana de la Facultad de Teología de Lovaina del año 1586 (pp. 95 y 148 s.). 3) Sigue la descripción de las doctrinas opuestas de Bayo y de Belarmino respecto a dos temas capitales: a) natural y sobrenatural en el hombre o antropología teológica (pp. 100-155): en esta sección, la más extensa, el autor insiste en la fidelidad de Belarmino a la doctrina de S. Agustín (pp. 126-135), y, luego, en la distinción belarminiana entre un *appetitus naturalis* de la Visión beatífica, *esencial* para la naturaleza humana, que, sin embargo, no implica que la Visión sea —según la terminología de las *Controversias*— el *finis proportionatus* de la misma naturaleza, sino sólo su “finis naturalis”, y, de otra parte, un *finis* (proportionatus), cuya realización está en el poder de la naturaleza, y al cual el hombre habría podido ser destinado en el orden “existencial” —esto es, por una decisión libre de Dios—, como a un fin correspondiente a su mera o “pura” naturaleza, si Dios habría preferido dejarle en tal estado. El autor admite que Belarmino no elaboró positiva y sistemáticamente las implicaciones teológicas de esta doctrina (p. 136), pero rechaza la opinión, según la cual el ilustre teólogo habría recurrido a tal distinción casi de mala gana (p. 145s.). Las relaciones entre la *Refutatio* y los *Controversias* son estudiadas, respecto a esta doctrina, en las págs. 147-150: al autor le parece que no hay divergencias substanciales (cf. también p. 70, p. 145; y p. 334 en el artículo de G. Colombo, *Bellarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale*, en *La Scuola Cattolica*, 95 [1967], 307-338; pero Colombo piensa (ibid., p. 335), respecto a tal doctrina de dos fines “naturales”, que Belarmino, en la *Refutatio* todavía no logró justificar su posición, y que, de toda manera, esta doctrina es sin gran valor teórico, indicando que la teología sucedente invirtió los términos de la solución belarminiana, hablando de la criatura espiritual, no ya *esencialmente* destinada a la Visión sobrenatural, sino existencialmente (ibid., p. 338). Sin embargo Colombo considera (ibid., p. 334) *ambiguo* el ejemplo belarminiano —y aristotélico— de ‘oculus vespertilionis’, y presumiblemente también el otro ejemplo inmediatamente junto, y del mismo tipo, de la piedra que

naturalmente apetece estar en el centro de la tierra, y todavía no posee los medios para llegar al centro superando los “impedimentos” —ambos ejemplos en la *Refutatio*, p. 188—; empero tales ejemplos deberían ser evaluados, empleando el método hermenéutico propio al histórico, en su contexto “pre-galileano”, fijándose en la estructura formal, representada a través de las particularidades, sin duda anticuadas, de estos ejemplos que, para un aristotélico del siglo XVI, aunque ya discutibles en su contenido material, no parece que eran ambiguos en cuanto a la supuesta distinción conceptual entre un fin, cuya realización está en el poder de la naturaleza que le apetece y —de otra parte— una apetición natural, que —como tendencia— no pueda ser tan vana, que todavía implique la *imposibilidad* misma de lograr el fin apetecido, como en el caso de todos los cuerpos constituidos del elemento terreno, que por cierto no pueden llegar efectivamente al centro de la tierra esférica y reposar allá de manera permanente (cfr. W. D. Ross, *Aristotele*, p. 141; ed. ital. p. 146 s.). En consecuencia los “impedimentos” de lograr el fin de tal *appetitus naturalis* mencionados por Belarmino son, en virtud del mismo orden natural, precisamente insuperables para la casi totalidad de los sujetos de tal apetito. Según esto parecería más correcto hablar (como Galeota, p. 141) de un ejemplo iluminador —puesto en su perspectiva histórica, y reducido, entonces, a la mera estructura relacional, que busca ejemplificar el caso—, más bien que de “un ejemplo que favorece más la ambigüedad que la claridad”, rehusando, de tal manera, aplicar los medios “exegéticos” a un texto que habla en términos de una cosmovisión diferente de la de nuestros tiempos. Concluyendo la comparación de las dos obras de Belarmino, Galeota opina que éste pertenece a la línea doctrinal de D. de Soto y de Toledo, y que el influjo de Toledo es aún más acentuado en las formulaciones de las *Controversias* (pp. 148-150). b) Acaba el estudio con una concisa presentación del antagonismo entre Bayo y Belarmino respecto a la teología de la Redención (pp. 155-164). Algunas inadvertencias en la bibliografía (pp. 7-21) están ya notados en el citado artículo por Colombo, que hubiera podido indicar aún más. Sin embargo las numerosas referencias, como también la reproducción del texto inédito y el triple índice dan testimonio de un trabajo detenido y metódico.

PRESENCIA EUCARISTICA

J. C. Scannone

Uno de los temas más discutidos en el último tiempo es el de la presencia real de Cristo en la Eucaristía en su conexión con la transubstanciación. El eminente teólogo holandés E. Schillebeeckx dedica a ese tema