

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, *Aristote*, 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

un importante opúsculo: *La presencia eucarística - La discusión sobre la presencia real*¹, que lo trata en particular, pero con la conciencia de que no debe ser separado del contexto total de la teología de la Eucaristía. Antes de estudiar, en un segundo capítulo, la nueva interpretación de la fe eucarística, dedica el primero al análisis de la definición tridentina, ya que, con frecuencia, los intentos de exponer el dogma eucarístico en forma moderna, partiendo de la fenomenología, han olvidado poner en claro lo que el dogma tridentino exige del creyente. Claro que él hará su análisis teniendo en cuenta los principios hermenéuticos que también se aplican al texto bíblico, sabiendo distinguir la fe de los esquemas mentales que en cierto tiempo se unen necesariamente con ella, sin que éstos sean emperero "ropaje" que se puede poner o sacar como ropa de muñeca.

Paso a paso y con finas distinciones estudia Schillebeeckx el origen, la historia y la redacción definitiva de los cánones que definen el dogma eucarístico. Se pueden distinguir en los textos conciliares tres planos: 1) el de la presencia eucarística, 2) el del pensamiento inteligente, que no podía pensar a aquélla sino como cambio substancial (entitativo), 3) el de la teoría aristotélica, que sobre todo se refleja en la terminología adoptada (substancia contraponiéndose a especie; transubstanciación). Esos tres planos corresponden a los de la exposición de Santo Tomás en la *Summa*: 1) la presencia eucarística (plano de la fe), 2) la *conversio totius entis* (plano ontológico), 3) el plano de la filosofía natural interpretado aristotélicamente. El estudio de la historia del texto muestra que al Concilio le importa exclusivamente proclamar lo *propio* de la presencia eucarística, ni más ni menos; pero también que los Padres conciliares no podían pensar en forma inteligente dicha presencia sino bajo el supuesto de la transubstanciación del pan y del vino. De aquí nace el dilema: ¿se trata de una conexión *intrínsecamente* necesaria al dogma de la presencia real o solamente de la única manera cómo *en aquel tiempo* se la podía pensar en forma inteligente? Teniendo en cuenta la distinción de los tres planos, aparece claro que la fe no exige el mantenimiento de un esquema mental aristotélico, pero el núcleo de la cuestión eucarística que actualmente se discute no está allí, sino en saber si *también* el momento ontológico puede considerarse como "ropaje" del dogma o si está necesariamente implicado por éste. Históricamente no hay duda que aun antes de que la teoría estrictamente aristotélica de la substancia y el accidente penetrara en la teología, los teólogos, especialmente los Padres griegos, san Ambrosio y los carolingios, creían no poder mantener la presencia eucarística sin pensar en un cambio *real* y *radical* (en ese sentido, *substancial*) del pan, como se refleja en su terminología. Pero los griegos pensaban ese cambio

¹ E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, Patmos, 1967, 107 págs. Por la importancia actual del tema tanto para la filosofía como para la teología, hemos desglosado, del anterior boletín titulado *teología*, la presente reseña bibliográfica.

más dinámicamente que los medievales: el pan y el vino pierden su independencia ontológica como cosas y se transforman en manifestación del Cuerpo del Logos (se da por tanto una transelementación o transubstanciación, en cuanto que substancia significa realidad).

Antes de entrar a tratar de la nueva teología eucarística, Schillebeeckx se detiene un poco a considerar qué significa realidad, ya que aunque la fe es distinta de la filosofía, nuestra concepción de la verdad no deja de ser importante para nuestra fe. Para ello contrapone la concepción protestante de la realidad como aparece en un autor como Leenhardt (que hasta llega a hablar de transubstanciación) a la católica, que contra todo nominalismo mantiene una cierta densidad ontológica, el valor *intrínseco* de la creación, ya que mantiene la trascendencia *inmanente* de Dios. Esto no quiere decir que la realidad sea algo que está *detrás* de los fenómenos, pero sí *en* ellos: así que habrá que buscar la realidad de la presencia eucarística *en* la sacramentalidad, pero sin olvidar el momento ontológico (el momento creativo de toda gracia según la concepción católica).

El segundo capítulo estudia primeramente los factores que motivaron la búsqueda de una interpretación nueva de la fe tridentina: entre ellos fueron decisivos: 1) el conflicto entre aristotelismo y física moderna, que dejó claro que en la transubstanciación no se puede tratar de una conversión física, sino a lo más metafísica; 2) el redescubrimiento de la actividad simbólica sacramental, que considera a ésta antropológicamente como signo, y que bajo el influjo de la fenomenología tiene una nueva concepción de éste, es decir, no como mera indicación, sino como presencia real de la interioridad en sus formas de expresión, así como el cuerpo es para la fenomenología la interioridad misma (en cuanto se manifiesta y esconde) *en* su visibilidad; 3) el estudio del concepto de substancia en el Tridentino; 4) la conciencia de que la presencia real de Cristo se da en diferentes formas en su Iglesia; 5) el diálogo ecuménico.

Ya la interpretación metafísica del dogma eucarístico, dejando de lado la interpretación cosmológica (de filosofía natural), preparó el camino para los nuevos intentos interpretativos. Pero el primero que fue más allá de ambas, para poner el realismo de la presencia eucarística en la sacramentalidad misma, fue de Baciocchi. Schillebeeckx va resumiendo brevemente los principales aportes teológicos de los años subsiguientes, sin dejar escapar ninguno de importancia hasta el momento en que escribe. Entre los autores analizados descuellan Welte, que es el primero que intenta explicar la *conversio entis* por medio de la "dación de sentido" (*Sinngebung*), Möller, quien se caracteriza por sus análisis fenomenológicos de la autodación en todo don, y los autores que fueron decisivos en el nuevo movimiento teológico en Inglaterra y Holanda: Davis, Schoonenberg y Smits. Luego de esta introducción, el autor, partiendo del contexto personalista, existencial, fenomenológico y sacramental en que se mueven sobre todo Davis y Schoonenberg, quiere ir más allá en la meditación de ciertos pro-

blemas cuya consideración es importante para llegar a expresar teológicamente lo específico de la presencia real eucarística.

Teniendo en cuenta los aportes de Marxsen sobre la "historia de la tradición" (*Traditionsgeschichte*) de los textos bíblicos eucarísticos, que indican que la presencia real eucarística está al servicio de la comunidad personal escatológica con el Señor muerto y resucitado, vivo en su Iglesia, el autor intenta elucidar lo específico de aquella presencia. Para ello se fija primeramente en la presencia personal de Dios en todas las cosas gracias a su voluntad creadora salvífica, por la cual ellas son en su ser concreto revelación de Dios y valor salvífico, es decir, poseen un significado casi-sacramental. Así que el hombre se enfrenta al mundo dándole sentido, pero el mundo (la realidad) no es creación suya, sino *misterio*, es decir, al mismo tiempo revelación y escondimiento de Dios. Por esa dicha "dación de sentido", que funda un mundo humano y cambia el sentido humano de las cosas, sucede dentro del misterio de la realidad, que es don de Dios: por lo tanto la esencia más profunda de las cosas, aun en su manifestación, se nos escapa (*entzieht sich uns*).

Luego de esas consideraciones de base, Schillebeeckx estudia la "dación de sentido" humana efectiva y la simbólica, que tienen un valor ontológico, ya que no son mera intencionalidad psicológica: así se puede dar un cambio substancial de sentido dentro del mundo humanizado, pero que supone un sentido previo y fundamental, en cuanto que el ser de la realidad nos es dado (es don de Dios creador). La transubstanciación es por lo tanto (al menos) un cambio substancial de sentido (transignificación): ya esto basta para superar la interpretación de Le Roy que afirmaba que en la Eucaristía sólo se da el cambio de *nuestra* actitud ante un dato que en sí no cambia. El problema ulterior que se presenta es si la transubstanciación se reduce a la transignificación. Para dilucidar esto el autor desarrollará primero su concepción de la Eucaristía.

Cuando pan y vino vinieron a ocupar un puesto en la Eucaristía ya se habían realizado varios cambios en su *Sinngebung* humana: de productos humanos que sólo tenían valor alimenticio, se los consideró interpersonalmente como banquete, este banquete tomó además un sentido cáltico, tanto dentro de una liturgia cósmica (en las religiones no reveladas) como dentro de una liturgia histórico-salvífica (en el banquete pascual israelita). En la Eucaristía ambos sentidos cálticos encuentran su perfección en una novedad totalmente nueva que los trasciende: la de la nueva Pascua. La Eucaristía es la forma de aparición sacramental de esa auto-donación de Cristo al Padre y a los hombres en forma de un banquete anamnético en el cual pan y vino pierden su significado profano para ser *signo realizante* del don de Cristo presente en su Iglesia, quien se da *en persona*. La transubstanciación no significa que Cristo, gracias a esa nueva fundación de sentido, nos da *algo*, como prueba de amor (lo que sucede en todo regalo), sino que quien se da es *el dador mismo y solamente*

El: esto significan realizándolo las especies sacramentales de pan y vino: no un don, sino Cristo mismo en su presencia personal de auto-don: las especies no son sino el signo realizante de ese don (y del de la Iglesia a Cristo: por tanto, también signo de la presencia real de la Iglesia). La Eucaristía implica por tanto una fundación "humana" de sentido, que no viene empero del mero hombre, sino de Cristo que vive en su Iglesia y de la Iglesia que vive en Cristo: por ello ese nuevo sentido no depende de la fe individual, aunque sólo la fe puede llegar a ese nivel de la realidad del que se trata en la Eucaristía. Toda interpretación física o meramente metafísica no tiene por tanto valor para la comprensión de aquélla.

Teniendo como telón de fondo el evento eucarístico en su totalidad, el autor va a dirigir su atención a la cuestión ya antes enunciada: ¿es la transubstanciación adecuadamente idéntica con la transignificación o ésta es consecuencia o implicación de la primera? En el fondo se trata de la cuestión de la *realidad*: ¿el ser se identifica con el sentido o siendo sentido lo trasciende?, que aplicada al problema eucarístico puede formularse así: la realidad a la que llegamos *en* y por medio de las especies eucarísticas, ¿puede explicarse *solamente* por la nueva "fundación de sentido" a la que antes aludimos?

Luego de haber resumido el aporte de la fenomenología a la comprensión de la percepción *humana* (que no es nunca meramente sensible), el autor indica que gracias a ella el hombre se abre al misterio de la realidad, al ser metafísico, que es un don previo al *logos* (sentido ontológico) del hombre: éste hace aparecer (*bringt in Erscheinung*) al ser y así funda el sentido. Pero sólo "dentro" del ámbito de ese misterio de la realidad, que es don del Creador, el hombre puede "fundar" un mundo humano. La *aparición* de la realidad está codeterminada por la estructuración del hombre: por eso se da una *diferencia* entre lo fenomenal y la realidad, aunque esta *misma* sea la que en aquél aparece y no algo "detrás" del fenómeno. Así que lo fenomenal (lo que aparece, que es más que lo meramente sensible) es *signo* y expresión de la realidad misma y todo conocimiento de ésta es a la vez apertura activa a la realidad que se revela y fundación humana de sentido (*Sinn-Stiftung*).

Por lo tanto también en el conocimiento de fe se unen ambos aspectos: una apertura de fe a la realidad salvífica que se revela y una fundación creyente de sentido, pues también el aparecer (*Erscheinen*) de la realidad salvífica, como el de toda realidad, está codeterminado por la estructura del hombre (creyente). Sin embargo este último aspecto está condicionado al primero. Así que, refiriéndonos ahora al problema eucarístico, la transubstanciación está íntimamente ligada a la transignificación, pero es distinta de ella: *porque* gracias al Espíritu Creador la realidad que es significada por medio de lo fenomenal ha cambiado, ha cambiado también el significar mismo de lo fenomenal. Esto es así porque la "fundación de sentido" activa y creyente de la Iglesia y de cada fiel

se da dentro del ámbito del misterio real ofrecido por Dios y alcanzado por la intencionalidad creyente, que es el "Cuerpo del Señor" realmente presente. El evento en el que Cristo real-eucarísticamente presente aparece, es decir se da como alimento y en el que el creyente lo recibe como tal, comprende también una actividad proyectiva (de fe), pero ésta no produce la presencia real, sino que la supone: por lo tanto ésta tiene una prioridad metafísica con respecto a aquélla: la transignificación supone la transubstanciación. Aunque hoy se hace necesaria una interpretación fenomenológica de la Eucaristía, una interpretación *meramente* fenomenológica, sin densidad ontológica, sería para Schillebeeckx insuficiente para dar cuenta del dogma tridentino.

Por lo dicho se puede vislumbrar el interés teológico de este opúsculo, porque el autor, situándose en la perspectiva de la interpretación fenomenológica, la trasciende. A nuestro entender esto ha sido posible no solamente por su análisis minucioso de los textos conciliares, sino porque *habiendo pasado* por la fenomenología ha *trascendido* por dentro el resto de filosofía trascendental que en ella se encuentra, sin dejar de lado lo que es aporte de ésta y de la fenomenología misma a la eterna cuestión del sentido del ser (que no se reduce al sentido, sino que lo trasciende): quizás el considerar al "sentido" como don más que como "fundación" le hubiera ayudado a expresar mejor filosóficamente la trascendencia (*Entzug*) del ser en su don y revelación mismos. El autor dice que ha "luchado" con la interpretación del dogma eucarístico, lo que se nota a veces en cierta falta de simplicidad de líneas en su exposición, especialmente al describir el evento eucarístico (por ejemplo: ¿qué diferencia hay entre la presencia real de Cristo y la de la Iglesia en la Eucaristía?). Creemos que a pesar de ello esta interpretación que une la visión nueva con la fidelidad a lo antiguo y se presenta humildemente como un aporte al pensar teológico en la Iglesia, puede verdaderamente ayudar a la tematización teológica del "mysterium fidei" que ocupa el centro de la vida cristiana.

HISTORIA DE LA IGLESIA

Tenemos entre manos la primera mitad del tercer tomo del *Manual de la historia eclesiástica*, editado bajo la conducción del competente profesor Hubert Jedin¹. El libro comienza con el siglo VIII y concluye con la víspera de la Reforma. A causa de la abundancia del material, aparece el

¹ H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band III/1, Herder, Freiburg, 1966, 568 págs.

tercer tomo en dos libros. El primer libro comprende desde el año 700 hasta 1124, y se subdivide en los períodos: Albores de la edad media de la Iglesia y Reforma gregoriana. La edad media comienza de suyo antes, es decir, con el influjo preponderante del derecho germánico en la legislación canónica. Sus indicios son: entrelazamiento del Reino con el sacerdocio, teocracia de los reyes, investidura laica, nuevas formas en la liturgia, piedad y la cura de almas. Con la reforma gregoriana empieza de lleno la edad media. Por lo tanto pertenecería ésta más bien al segundo libro del tercer tomo, pero como la reforma gregoriana es de importancia decisiva también para la relación del Oriente cristiano al Occidente, y en este campo no introduce ningún nuevo período, sino que significa la conclusión de un largo proceso, cuyo culmen no es el año 1054, sino tan sólo una etapa, si bien importantísima, para comprender el cisma es necesario conocer con exactitud la reforma gregoriana, por lo tanto está incluida la reforma gregoriana en este libro. En la composición de este libro han colaborado cuatro autores que han hecho su trabajo en cinco años. La lectura del libro hace pronto reconocer en cada uno de éstos un dominio de la materia con el sentido de proporciones y un lenguaje muy agradable y suelto. La bibliografía es selecta y la más reciente. La presentación es esmeradísima.

P. Ciprotti, en *Penitenciales anteriores al siglo VI*², reedita los textos de los libros penitenciales anteriores al 600, y algunos otros cánones afines a los libros penitenciales. Su estudio es importante tanto para la historia del dogma, como para la moral y la pastoral de la Iglesia, por cuantales libros son expresiones de la nueva práctica penitencial que surgió en la Iglesia de las Islas Británicas, distinta de la práctica penitencial que existía, en ese mismo tiempo, en el continente europeo. (Cfr. C. Vogel, art. *Bussbücher*, *Lexikon für Theol. und Kirche*, II, Freiburg, 1958, c. 802-804; con bibliografía.) Su valor histórico como documentos para el investigador está fundado en los mismos textos penitenciales y en la bibliografía presentada por el autor sobre los cánones y libros penitenciales, y sobre la misma disciplina penitencial. Presenta el penitencial irlandés, el británico y el de San Columbano. En el Apéndice trae un Sínodo de Patricio, Auselio, e Isernino (c. 450-416), y otro atribuido a S. Patricio. Además un índice de textos paralelos del penitencial de San Columbano, que dan seriedad científica a la publicación.

C. Bruno, en su estudio histórico-jurídico sobre *El Derecho público de la Iglesia en Indias*³, nos presenta una monografía que, sin pretender ser estrictamente original, trae abundantes documentos originales acerca del

² P. Ciprotti, *Penitenziali anteriori al sec. VII*, Giuffré, Milano, 1966, 53 págs.

³ C. Bruno, *El Derecho público de la Iglesia en Indias*, C.S.I.C., Instituto San Raimundo de Peñafort, Salamanca, 1967, 347 págs.