DAS KONZIL VON CHALKEDON

A. GRILLMEIER — H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theologischen Fakultât S.J. Sankt Georgen Frankfurt a. M. herausgegeben von *Aloys Grillmeier* S.J. und *Heinrich Bacht* S.J. ECHTER — Verlag, Würzburg 1954, x + 981, in 8°. Band III: Chalkedon heute.

Ya hemos analizado los dos primeros tomos de esta obra monumental sobre el Concilio de Calcedonia (cfr. Vol. IV /1954/ 341-346), donde hemos visto la preparación del Concilio, la celebración y su influencia inmediatamente después del Concllio. Este tercer tomo quiere confrontar la doctrina definida en el Concilio de Calcedonia con los problemas de la teología cristológica católica y no católica actual (Bd. III: *Chalkedon heute*). El Concilio de Calcedonia no es exclusivamente una cosa histórica y pasada, sino que hasta hoy día es un hecho vivo, es un *principio* para comprender la persona de Jesucristo; por eso, es una cosa muy natural analizar la importancia de este Concilio para los tiempos presentes. Si para la Iglesia Católica es una cosa completamente clara que la definición dogmática debe sentirse hasta hoy día en la doctrina católica, debe estar presente en los tiempos modernos; y esta doctrina definida se ve tanto en la doctrina cristológica como también en los métodos de la pastoral de los tiempos presentes. Pero este hecho no es sólo evidente en la doctrina católica, sino que se siente la influencia de la definición dogmática de Calcedonia también en las doctrinas no católicas, y hasta en las doctrinas no teológicas, sino filosóficas y psicológicas (como veremos más tarde, esta influencia se siente hasta en la reciente corriente psicológica que se llama psicología profunda). La influencia del Concilio de Calcedonia terminará cuando se realice por completo la oración de Jesuscristo: «*Ut sint consummati in unum: et cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti*» (Juan, 17,23).

Las mismas características que hemos indicado analizando los dos primeros tomos se hacen evidentes también en este último tomo: el renombre de sus colaboradores, espíritu de objetividad e imparcialidad en juzgar los hechos, el empleo de los últimos estudios y fuentes sobre el tema, etc.

Este tomo comprende 17 estudios escritos y redactados en tres idiomas: alemán (con 12 estudios), francés (3) e inglés (2).

Los primeros dos tomos se componían de siete partes cada una precedida por su introducción respectiva, en este tomo encontramos la continuación orgánica de la composición prevista — las partes octava y novena—. En la parte octava se analiza la influencia doctrinal del Concilio en la teología católica de los siglos 19 y 20, y en la novena —el Con-

cilio de Calcedonia en las conversaciones (Gesprâch) entre las confesiones y religiones distintas—.

La parte octava la encabeza el famoso teólogo de la Universidad de Innsbruck *K. Rahner* SJ. con el estudio «*Chalkedon - Ende oder Anfang*», (3-49); este estudio del P. Rahner es como una introducción a esta parte donde demuestra que hasta hoy los teólogos y filósofos caen fácilmente en las erróneas interpretaciones de la persona de Jesucristo si no penetran en el sentido de la definición dogmática de Calcedonia (hasta algunos errores mencionados en la encíclica «Humani Generis» vienen de la falsa comprensión de la doctrina de Calcedonia). Para comprender completa y auténticamente la soteriología se necesita penetrar en el verdadero sentido de la definición dogmática; como también la comprensión de la definición dogmática hace más comprensible toda la doctrina cristiana de la Encarnación y del misterio de la Redención. Este estudio de introducción no solamente se lee con sumo interés, sino que hace más comprensibles algunas afirmaciones de la así llamada teología kerygmática—En seguida *B. Welte* (Freiburg i. Br.), «*Homoousios hemin. Gedanken zum Verstândnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*», (51-80), analiza cómo Jesucristo se manifestó en la historia de la humanidad y cómo quedó al mismo tiempo Dios y Hombre. Cómo entendieron esta unión los padres del Concilio —si la humanidad de Jesucristo se disolvió en la divinidad, o si quedó Jesucristo al mismo tiempo Dios y Hombre; qué categorías emplearon para expresar la verdadera doctrina revelada. Para expresar con la precisión necesaria esta doctrina revelada los asistentes del Concilio de Calcedonia hicieron uso de la terminología griega que en aquella época les fue conocida, escogieron términos φυσις e υποστασις dejando al lado otros términos también conocidos pero los cuales no expresaban con tanta precisión el pensamiento del Concilio. En su estudio B. Welte se basa en la terminología y doctrina de Santo Tomás, pero esto lo hace no para analizar la doctrina del de Aquino, sino para ilustrar mejor el pensamiento de la misma definición dogmática. También nuestro autor hace comparaciones muy interesantes con las doctrinas filosóficas modernas para demostrar cómo el Concilio entendió la naturaleza humana, y cómo los términos usados por el Concilio se complementan mutuamente y hacen resaltar la verdadera doctrina revelada. Estas doctrinas modernas comparadas con la del Concilio ilustran aún más la unión hipostática entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo; en esta unión hipostática se realiza la perfección del ser, y es al mismo tiempo fin de la perfección cristiana.

J. Ternus SJ. (Frankfurt a. M.), *Das Seelen - und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich - systematische Untersuchung*, (81-237), acerca aún más la doctrina calcedonense a nuestros tiempos demostrando su influencia hasta en la psicología profunda, que hoy día está tan de moda, y que pretende conocer el compuesto humano tanto en su composición estática como dinámica. El Concilio de Calcedonia usando la terminología griega evita tanto la separación de la divinidad de la humanidad como también la mezcla de las dos. — El P. *Ternus* analiza el problema: en qué sentido se puede hablar de la psicología de Jesucristo, porque este problema se discute ahora mucho tanto entre los católicos como los protestantes. Principiaron a investigar este problema los teólogos y filósofos pro-

testantes y principiaron a hablar de la psicología de Jesucristo (es decir, principiaron a investigar la vida intelectual y volitiva de Jesucristo), pero estas investigaciones se hicieron puramente en el terreno natural, sin ningua relación con el dogma revelado; por eso muchos cayeron en un naturalismo donde ya no hay lugar a las manifestaciones de la divinidad del Señor. El autor —como al principio dice— analiza el problema desde los tiempos antiguos de la cristiandad y pasando por la edad media llega a nuestros tiempos, porque solamente de esta manera se puede comprender mejor el problema de la vida consciente de Jesucristo; porque sin investigación histórica del problema se hace imposible la investigación dogmática, por eso el método histórico-dogmático. Por esta razón el estudio del P. Ternus se hace un poquito largo, pero puede llegar a las conclusiones bien firmes, porque hasta los teólogos católicos no siempre hablan claramente del problema. Pero aun el estudio largo se hace interesante, porque el autor relaciona las investigaciones histórico-dogmáticas con las recientes corrientes de la filosofía existencialista y de la psicología profunda. La conclusión a que llega el P. Ternus es que no se puede propiamente hablar de la psicología de Jesucristo sin relacionarla con la parte dogmática o con la ontología de Jesucristo. La humanidad de Jesucristo es órgano de la divinidad por donde se manifestaba esta divinidad; por consiguiente, en la persona del Salvador hay cierta autonomía relativa en la vida psíquica de Jesucristo (pág. 219-235). A este respecto encontramos las últimas explicaciones de los teólogos católicos: P. Parente, H. Diepen, R. Garrigou-Lagrange, P. Galtier, J. M. Nicolas y otros; aunque hay todavía cierta discusión hoy día en esta cuestión entre los teólogos católicos, pero esta discusión se refiere más bien a la terminología y miran el problema de distintos puntos, pero en todos se ve claramente la influencia de la definición dogmática de Calcedonia.

El P. *Yves M. - J. Congar* OP. (Le Saulchoir), *Dogme christologique et Ecclésiologique, Vérité et limites d'un parallèle,* (239-268), busca paralelismo entre el dogma cristológico y el eclesiológico, investigando si hay alguna analogía y hasta dónde se puede hablar de ella y hacer comparaciones para la predicación y la vida espiritual. Según nuestro autor, en la Iglesia no hay naturaleza divina (hablando con un rigor teológico), tampoco podemos encontrar en Ella persona divina. Pero, si no hay paralelismo riguroso entre estos dos dogmas, sí hay cierta analogía mirando el sentido general entre estos dos dogmas.

J. Daniélou SJ. (París), «*Christologie et eschatologie*», (269-286), responde cómo el Concilio de Calcedonia respondió a las preguntas: cómo Cristo es la coronación del Antiguo Testamento; cómo Cristo es el fin (το τελος) de la salvación; y, cómo la venida de Jesucristo va a culminar la salvación.

En seguida, Fr. *Arnold* (actual Rector de la Universidad de Tübingen), «*Das gott - menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömigkeit*», (287-340), analiza cómo debe aplicarse esta definición dogmática del Concilio de Calcedonia con fruto para la obra misional y pastoral de la Iglesia. Porque si hoy día se subraya cada vez más la necesidad de volver en la pastoral y ascética a la doctrina de antigüedad cristiana, por consiguiente se hace necesario incorporar la doc-

trina calcedonense a los fines prácticos y basarse en esta doctrina tanto en la formación de la vida espiritual individual (ascética), como en la formación de la vida eclesiástica (pastoral). Cómo la Iglesia Católica desde los tiempos antiquísimos aplicaba esta doctrina del Concilio, lo demuestra con el rigor teológico el prof. Fr. Arnold. Este artículo puede servir como una base segura para la ascética y la pastoral, que ya se enseña en las facultades eclesiásticas como una disciplina independiente de las demás; como muchas veces se presta demasiada atención en la teología pastoral al elemento humano, la doctrina calcedonense muestra la necesidad de insistir suficientemente en el elemento sobrenatural; con esta doctrina total se podrá conseguir más fruto tanto para la vida cristiana individual como para la social de la Iglesia. Este artículo del Prof. Arnold será el más actual para los fines prácticos.

Si los primeros seis estudios de este tomo se referían más a la vida católica en general, los dos últimos analizan la influencia del Concilio sobre los teólogos particulares. Así, *J. R. Geiselmann* (Tübingen), «*Der Einfluss der Christologie des Konzil von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Môhlers*», (341-420); y, *H. Fries* (Tübingen, «*Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im Theologischen Werdegang von John Newmann*», (421-454), terminan esta parte. Especialmente se hace interesante el segundo estudio del Dr. H. Fries, donde podemos conocer como el Card. J. H. Newmann estudiando historia del dogma del siglo V se convirtió al catolicismo, porque analizando la doctrina del Concilio vió que la doctrina revelada no se encuentra en otras confesiones que se dicen también fundadas por Jesucristo, sino sólo en la Iglesia Católica. El Card. Newmann, ejemplo clásico de la conversión intelectual, inicia su conversión con el estudio de la doctrina calcedonense y como consecuencia da el paso lógico con su conversión.—J. R. Geiselmann analiza el concepto de la Iglesia en la teología de J. Ad. Môhlers, que tenía tanta influencia en su época como también en el pensamiento de los teólogos posteriores; y este concepto de la Iglesia de J. Ad. Môhlers se funda precisamente en la analogía doctrinal de la definición dogmática del Concilio acerca de las dos naturalezas en la persona de Jesucristo.

Con este termina el análisis de la influencia del Concilio de Calcedonia en la teología católica y principia el análisis de la influencia en las doctrinas no católicas en la novena parte, que se titula «*Chalkedon im Gesprâch zwischen Konfessionen und Religionen*». En esta parte encontramos el reflejo de la influencia del Concilio en otras confesiones cismáticas y hasta en otras religiones; la mayoria de estos estudios se dedica a analizar la influencia en las doctrinas protestantes. En primer lugar se estudia la influencia en los reformadores; así, Yves M. J. *Congar* OP, (Le Saulchoir), «*Regards et réflexions sur la christologie de Luther*», (457-486), investiga la cristología de M. Lutero donde la concepción de la persona y de la naturaleza influyó decisivamente en todo el desarrolo de la doctrina luterana — *J. L. Witte* SJ. (Gronningen), «*Die Christologie Calvins*», (487-529), muestra qué actitud tomó este reformador frente al Concilio y cómo después desarrolló toda su doctrina.

El tercer estudio de esta parte está consagrado al estudio de las doctrinas cristológicas protestantes desde los tiempos de la reforma hasta

nuestros días. *J. Ternus* SJ. (Frankfurt a. M.), «*Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart*, (531-611), nos hace entrever todo el desarrollo de las doctrinas protestantes tanto cristológicas como eclesiológicas; y, con eso nos prepara para el mejor entendimiento de las recientes corrientes de la teología protestante (hasta para entender las discusiones entre los mismos teólogos protestantes después de la II guerra mundial).

Como los teólogos protestantes Karl Barth y Emil Brunner hoy día tienen más influencia entre los mismos protestantes, las doctrinas de estos dos las analiza *H. Volk* (Münster i. W.), «*Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*», (613-673). También recientemente reunidos en Suiza los protestantes oyeron nuevas doctrinas de R. Bultmann acerca de la persona de Jesucristo y acerca de la naturaleza de la Iglesia, por eso *R. Schnackenburg* (Dillingen a. D.), «*Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns*», (675-693), da a conocer estas interpretaciones protestantes.

Después de analizar esta influencia en los grandes reformadores religiosos se pasa al análisis de estas influencias en las doctrinas anglicanas; *B. Leeminng* SJ. (Heythrop), «*Reflections of English Christology*», (695-718), nos da las repercusiones de la doctrina calcedonense en la teología anglicana, en las doctrinas liberales, en el idealismo filosófico, y sus psicológicas consecuencias.

Pero, no sería completo el estudio sobre estas influencias del Concilio en los tiempos presentes sin analizar las repercusiones en la teología rusa; este nuestro deseo lo cumple *B. Schultze* SJ. (Roma), «*chalkedon in der neuen russischen Theologie*», (719-763); en primer lugar resume esta inflencia en el pensamiento teológico ruso hasta la revolución del 1917 e inmediatamente después de la revolución (págs. 720-734). Como después de la revolución comunista no pudieron los rusos profesar sus opiniones en su país, los teólogos rusos se organizaron especialmente en el Instituto Ruso-Ortodoxo de Teología en París. Los teólogos rusos siempre interpretaban las definiciones de Calcedonia; en este estudio encontramos las principales opiniones de Chomjakov, Sergej N. Bulgakov, N. Malinovskij, P. Svetlov, Seraphim (Sobolev), V. Losskij, V. Soloviev (especialmente las interpretaciones de éste tenían mucha influencia en los medios rusos), N. Berdjaev y otros. Los teólogos ortodoxos rusos hasta conmemoraron el Concilio de Calcedonia en el año 1951 con un número especial de su revista teológica «Pravoslavnaja Mysl» (nr. 9).

En seguida dos profesores del Pontificio Instituto Oriental de Roma, los PP. *Olsr* SJ, y *J. Gill* SJ. (Roma), «*The Twenty-eight Canon of Chalcedon in Dispute between Constatinople and Moscow*», (765-783), dan datos interesantes acerca de la disputa entre Constantinopla y Moscú sobre el canon 28 en los últimos tiempos (casi todos los datos son de este siglo).

Y, termina este tercer tomo con el estudio del P. *J. Neuner* SJ. (Poona, India), «*Das Christus - Mysterium und die indische Lehre von den Avatâras*», (785-824), dándonos una comparación entre la doctrina del Con-

cilio sobre la persona de Jesucristo con la doctrina india de Avatânas; esta comparación nos hace más inteligible la doctrina hindú en su desarrollo filosófico y teológico.

Para terminar esta verdadera enciclopedia sobre el Concilio de Calcedonia se nos suministra una bibliografía completa sobre la historia del Concilio compilada por el P. *Ad. Schônmetzer* SJ. (Frankfurt a. M.), «*Schriftums - Verzeichnis zur Geschichte des Konzils von Chalkedon*», (825-879); esta es la lista más completa hecha hasta hoy día, porque encontramos hasta 922 posiciones bibliográficas relacionadas con el Concilio (la bibliografía va clasificada según el orden de las materias tratadas en la obra).

Para facilitar el uso de la obra se pone todo el aparato científico: varias tablas e índices de los términos griegos y latinos, de las citas de la Sagrada Escritura, como también índices de materias y autores. Este aparato científico facilitará el uso de la verdadera enciclopedia calcedonense, porque buscar alguna cosa en la obra de más de 2700 páginas no es cosa fácil.

Este resumen no puede dar ni siquiera una idea brevísima de esta obra monumental, porque se hace materialmente imposible fijarse en los detalles de los estudios. Pero todo lo que hemos dicho analizando los dos primeros tomos lo podemos repetir con toda sinceridad a nuestros lectores: es lo mejor que se ha escrito sobre el Concilio de Calcedonia, es una obra monumental que se destaca por su objetividad en analizar algunos datos discutidos, por su sinceridad de servir a la verdad, por su novedad en utilizar las últimas ediciones de las fuentes y estudios publicados. Esta idea se pudo realizar sólo reuniendo los colaboradores de todo el mundo bajo una sola idea de servir a la verdad y de acercarse cada vez más a la Verdad Misma. La obra se hace indispensable para los teólogos y para los historiadores que estudiarán tanto las cuestiones de cristología como las de la historia del dogma; en una sola palabra, es indispensable para las bibliotecas de las facultades eclesiásticas y de los seminarios.

Mateo V. Mankeliunas, Pbro.

ENCICLOPEDIA DEL SACERDOZIO

ENCICLOPEDIA DEL SACERDOZIO, diretta dal Rev. Prof. *Giuseppe Cacciatore C.* SS.R. — Firenze 1953, XII + 1689 pág. Libreria Editrice Fiorentina. Precio: $ 39.00.

Esta *Enciclopedia del Sacerdozio* ya estaba anunciada desde hacía varios años pero apenas hace poco tenemos la realidad; el director y los colaboradores quisieron darnos una síntesis ordenada y completa de la doctrina acerca del sacerdocio desde varios puntos de vista, es decir, qué es el sacerdocio en su origen, en su esencia y en sus actividades. Es cierto que ya tenemos abundante y buena literatura sobre varios aspectos del sacerdocio, pero hasta hoy faltaba reunir todo lo bueno disperso en un solo volumen, porque hasta a los mismos sacerdotes se hace muchas veces imposible el conocer todo lo relacionado con tan alto sacramento y su misión; hoy día las actividades del sacerdocio son tan extensas que muchas veces no tiene materialmente tiempo para consultar hasta las cosas indispensables para su vida espiritual, no tiene tiempo de dar alimento a su inteligencia. Con la publicación de esta Enciclopedia ya se facilita el asunto, porque hoy ya tiene todas las cosas resumidas en un solo volumen. Los mismos directores reconocen algunas faltas en el conjunto, pero estas pequeñas lagunas no disminuyen el valor de la obra, toca solamente esperar que las ediciones posteriores suplirán todas estas faltas secundarias.

Colaboran en esta Enciclopedia hasta 53 autores, sacerdotes del clero secular y regular, hasta los altos prelados de la Iglesia.

La Enciclopedia tiene intención de suministrar al sacerdote el conocimiento exacto de la esencia del sacerdocio y sus actividades en el mundo y especialmente en la Iglesia: leyendo la doctrina de la Iglesia sobre el sacerdocio cada uno se da cuenta de que la misión del sacerdote no es humana, sino divino-humana, porque el sacerdote colabora en la obra de la Redención.

Aunque se llama *enciclopedia,* pero no tiene la disposición de la materia acostumbrada en las enciclopedias, porque trata el sacerdocio desde varios puntos de vista. Talvez alguno quisiera llamar esta obra «raccolta», pero los mismos directores dicen que mejor es llamarla «enciclopedia», porque reune todo lo bueno que han escrito los autores de otras épocas con los conocimientos de nuestros tiempos acerca del sacerdocio.

La Enciclopedia se divide en cuatro partes: introducción a la vida sacerdotal (es decir, la vocación y formación sacerdotal), la esencia del sacerdocio (la teología, la liturgia y la ascética del sacerdocio), las actividades del sacerdote hoy día (magisterio, ministerio y otras formas de la actividad que exigen nuestros tiempos), y en la cuarta — la teología

del sacerdocio en los tiempos de la reforma y la contrarreforma, como también el sacerdocio en las iglesias separadas y el sacerdocio en la literatura. Esta es la división general de la Enciclopedia.

La primera parte es la *introducción a la vida sacerdotal,* que es la vocación sacerdotal y su formación. En esta parte encontramos observaciones muy importantes acerca de la vocación sacerdotal desde el punto de vista teológico, psicológico y jurídico; encontramos la doctrina de la Iglesia con sus discusiones y soluciones auténticas de la autoridad eclesiástica. — En seguida, la cuestión discutida entre los teólogos: si debe el candidato responder a la vocación divina y cómo debe responder a esta gracia especial de Dios. Tanto la opinión afirmativa como la negativa busca sus argumentos en la Sagrada Escritura y en la práctica de la Iglesia. La Enciclopedia expone objetivamente los argumentos de ambas opiniones ponderándolos también con toda objetividad.

Cuando ya el candidato respondió afirmativamente a la vocación sacerdotal toca entrar al seminario y principiar su formación sacerdotal. La formación sacerdotal es un problema muy complejo y necesita mucha prudencia y experiencia para su solución eficaz. Cada país busca mejor solución, por eso encontramos hasta tres tipos de seminarios: tipo italo-carolino, tipo franco-sulpiciano, y tipo anglosajón; estos tres tipos los encontramos en diversos países más o menos marcados y en otros podemos encontrar soluciones intermedias. Esta división se hace por parte de la autoridad eclesiástica que dirige la formación sacerdotal. Claro está que en cada tipo de seminario la autoridad eclesiástica tiene dos aspectos: natural y sobrenatural, pero en el campo natural en algunos seminarios se da más libertad a los mismos seminaristas y la autoridad se contenta tan sólo con dirigir prudentemente las iniciativas de los jóvenes seminaristas. Los superiores del seminario tienen un cargo muy delicado, porque de ellos depende mucho toda la formación del futuro clero, por eso ellos tienen no sólo una responsabilidad jurídica sino también la moral (especialmente el director espiritual).

Cómo debe ser la formación del sacerdote? En primer lugar esta formación sacerdotal debe ser sobrenatural, deben cultivarse todas las virtudes sobrenaturales, por eso las prácticas de la vida espiritual deben ocupar el primer puesto. En el segundo lugar, debe ponerse mucha importancia en la formación de los futuros sacerdotes, deben formarse verdaderas personalidades; para esta formación moral hoy día puede ayudar mucho el adelanto de las ciencias psicológicas y pedagógicas. Especialmente el director espiritual debe conocer tanto teórica como prácticamente el procedimiento de esta formación moral. — En cuanto a la formación intelectual el sacerdote debe poseer tanto la formación humanística como la filosófica y teológica bien sólida, porque nuestros tiempos exigen mucho (y algunas veces hasta demasiado del sacerdote).

En general, esta primera parte trae cosas interesantes tanto para los mismos seminaristas y para los superiores del seminario, como también para los mismos sacerdotes, porque recordando ya las cosas conocidas y profundizándolas, los sacerdotes podrán influír mucho al escoger las vocaciones tan necesarias y podrán también conscientemente cultivarlas desde muy temprano.

La segunda parte de la Enciclopedia trata la esencia del sacerdocio y se divide en tres secciones.

La sección primera tratando la *teología* del sacerdocio inicia el estudio con las nociones históricas desde los tiempos primitivos (en el mundo semítico, egipcio y asiático, en los pueblos indoeuropeos y del Extremo Oriente), y pasando por el sacerdocio de Israel llega al sacerdocio cristiano del Nuevo Testamento. Si el sacerdocio del Antiguo Testamento era una letra, el del Nuevo es el espíritu. El fundamento del sacerdocio del Nuevo Testamento es el sacerdocio de Jesucristo, por eso se analiza el sacerdocio de nuestro Señor: sus caracteres, sus actos y sus tres sacrificios. Como la continuación de la obra de la Redención necesita el sacerdocio, Nuestro Señor instituyó este sacramento para continuar y perpetuar su obra redentora. Por consiguiente, el sacerdocio cristiano tiene su aspecto natural y sobrenatural.

Estudiando el sacerdocio cristiano no se insiste sólo en la materia y forma del sacramento, sino se analizan también el mismo carácter sacerdotal, la gracia especial que confiere este sacramento, y la plenitud del sacerdocio cristiano en el episcopado.

En seguida encontramos algunas cuestiones interesantes acerca de la relación de la Santísima Virgen con el sacerdocio. Así, se analiza el problema de la Madre de Cristo sacerdote, su asociación al sacrificio redentivo; la cuestión del sacerdocio de María Santísima antes de la intervención del Santo Oficio y después de la intervención. También: María Santísima y el sacerdocio cristiano trae muchas inspiraciones para la devoción individual del sacerdote a la Santísima Virgen. Las invocaciones «Mater Sacerdotum», «Regina Cleri», etc., tienen su historia y su significado. Otro problema teológico interesante es el lugar del sacerdocio en el Cuerpo Místico de Jesucristo: si la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo, el sacerdocio cristiano tiene en él sus poderes especiales y al mismo tiempo sus obligaciones; este carácter social del sacerdocio cristiano es una cosa interesante e importante en la teología del sacerdocio.

Pero antes de terminar esta sección se investiga el sacerdocio de los fieles, su naturaleza, sus propiedades y sus funciones en la Iglesia. Es el problema que suscita tántas discusiones hoy día.

Si la primera sección era más teórica (pero tampoco faltaban consejos prácticos para los sacerdotes), la segunda es más bien práctica, porque trata de la *ascética* del sacerdocio. Toca subrayar una advertencia importante de esta sección, que todo lo relacionado con la ascética y santidad del sacerdocio se trata con tánta objetividad que nunca llega a exageraciones, porque toda la ascética del sacerdote se basa en los argumentos teológicos y no en deducciones piadosas.

Así, principia el problema sobre la cuestión de la santidad objetiva del estado sacerdotal: el sacerdote por ser sacerdote, es decir por su naturaleza misma, ya tiene obligación de alcanzar la santidad necesaria para su estado, el sacerdote debe tender a cierto grado de perfección, y esta perfección del sacerdote es distinta de la de los religiosos. El sacerdote debe llegar a la perfección cristiana, porque esto exige de él su apostola-

do en el Cuerpo Místico de Cristo, lo exige la misma naturaleza de la obra sacerdotal, continuar la redención iniciada por Jesucristo. Para estos fines el sacerdote recibe gracias especiales del sacramento, y por consiguiente la espiritualidad sacerdotal tiene sus caracteres específicos. También, el sacerdote debe alcanzar esta espiritualidad, porque el mismo sacerdocio es un acto santificativo, ya el mismo ejercicio de las funciones sacerdotales santifica la persona del sacerdote, sólo debe adaptarse bien a su fin; especialmente el sacrificio de la Santa Misa es causa y centro de la inmolación total.

El sacerdote trabajando por su santidad tiene algunos medios comunes con todos los fieles y con los religiosos, pero tiene también otros medios que son especiales y exclusivos para la vida sacerdotal: estos son la Santa Misa y el Oficio divino y otros.

El sacerdote debe demostrar su entrega total a la causa de Jesucristo, debe ir demostrando en todo su santidad, por eso se tratan las cuestiones cómo debe el sacerdote ejercer su santidad; es decir, cómo y en qué actos debe manifestarse especialmente esta santidad específica del sacerdote (se subraya de una manera especial la devoción a la S. Eucaristía, la devoción mariana y el retiro mensual).

Pero, el sacerdote cumpliendo estas altas funciones y trabajando por su espiritualidad debe vivir con sus feligreses, muchas veces muy apartado de sus hermanos sacerdotes, por eso tiene sus peligros especiales; estos peligros más comunes hoy día también tienen su lugar en la Enciclopedia. Y, para terminar esta sección, se analizan las cosas del comportamiento del sacerdote tanto en su casa como fuera de ella, tanto en relación con sus feligreses como también con sus hermanos sacerdotes y con sus superiores.

La tercera sección está dedicada a la *liturgia* del sacerdocio: qué relaciones tiene el sacerdote con la liturgia en general, y —una cuestión muy interesante— cómo el sacerdote mediante la liturgia de la Iglesia se une al sacerdocio de Jesucristo. También encontramos algunas cuestiones especiales relacionadas con el sacerdocio: el sacerdote y la liturgia de la Santa Misa, el sacerdote y la liturgia del Oficio divino, el sacerdote y los sacramentos, el sacerdote y el apostolado litúrgico.

La tercera parte de la Enciclopedia se dedica a la *acción* del sacerdocio y abarca también tres secciones: magisterio sacerdotal, ministerio sacerdotal y otras formas de la actividad sacerdotal (que son propias de nuestros tiempos).

El *magisterio* sacerdotal abarca tanto la predicación como también la pedagogía catequística; estas son las dos formas principales del magisterio. El sacerdote encontrará no sólo las indicaciones prácticas en cuanto al objeto y método, sino también consejos prácticos en cuanto al desarrollo de estas formas del magisterio. Pero, como la vida moderna trae otras necesidades, el sacerdote debe responder a las actividades del magisterio; especialmente la vida moderna exige del sacerdote manifestar su magisterio en la vida intelectual, debe colaborar en la prensa difundiendo y defendiendo sus doctrinas. Al sacerdote toca ir enseñando en todos los cam-

pos del trabajo intelectual, debe enseñar con la palabra viva y con su pluma. Como también el sacerdote debe dedicarse a las actividades culturales y sociales, porque en estos campos puede de una manera especial dar a conocer la doctrina de Cristo. Para estos fines el sacerdote debe ir preparándose desde temprano y con este fin debe ir formando su biblioteca personal.

El segundo campo de las actividades sacerdotales es el *ministerio*: el sacerdote es el pastor de almas. Para conseguir frutos en este campo de actividad uno debe poseer no sólo las cualidades naturales sino también las sobrenaturales, porque sin estas últimas el ministerio muchas veces no va a traer lo que estábamos deseando. Si la teología pastoral ayuda a desarrollar las cualidades naturales, para conseguir las sobrenaturales cada uno debe ir formando su personalidad moral y debe vivir la vida espiritual. Si estas son las cualidades indispensables para el ministerio en general, la administración de los sacramentos exige también algunas otras cualidades (especialmente, la confesión y la dirección espiritual). Especialmente, la dirección espiritual de las almas que pretenden la perfección cristiana exige tanto la preparación como la vida sobrenatural personal. Si estas cualidades se necesitan para dirigir las almas en general, mucho más exigen del sacerdote las almas que están sufriendo algunos trastornos psico-neuróticos; estos últimos exigen una dirección muy especial, especialmente en cuanto al conocimiento de los males que padecen. Hoy día en este campo pueden ayudar mucho los últimos adelantos de la psicología profunda y clínica, porque en estos casos muchas veces toca colaborar al sacerdote con un médico. Pero no se puede suplir todo con los conocimientos naturales, toca también procurarse una vida sobrenatural, que podrá ayudar a penetrar los escondites de la conciencia.

Como la mayoría de los sacerdotes tienen encomendadas las parroquias —lo más natural será conocer las actividades ministeriales propias de los párrocos; por eso encontramos hasta tres capítulos dedicados a las actividades propias del párroco. La parroquia es célula de la Iglesia por donde principia a formarse el Cuerpo Místico de Jesucristo; al párroco toca ir formando esta célula. Por eso, al párroco toca consolar a los enfermos y a los inválidos, toca entrar en las actividades caritativas y sociales, toca preocuparse no sólo por las personas que creen y frecuentan los sacramentos, sino también por los alejados del Cuerpo Místico.

En la tercera sección se analizan *otras formas de la actividad sacerdotal*, que presenta hoy la vida moderna. El primer lugar entre estas actividades específicas lo ocupa la Acción Católica, donde al sacerdote toca ocupar el cargo del asistente eclesiástico. También, la vida moderna lleva al sacerdote a la vida pública, aquí se encuentra con los partidos políticos y tiene también sus actividades como sacerdote. No menos importante lugar ocupa en la vida sacerdotal el apostolado misional, el sacerdote debe hacer la propaganda misional y preocuparse por dar a conocer a Jesucristo a todos los hombres.

Queremos subrayar un detalle: que tratando las actividades del sacerdote, la Enciclopedia da a conocer las organizaciones ya existentes que pueden ayudar al sacerdote en su misión; la Enciclopedia suminis-

tra los datos necesarios tanto de las organizaciones internacionales como de las de Italia.

Y, por último, en la cuarta parte trata otras cuestiones *relacionadas* con el sacerdocio cristiano; como, por ejemplo, el concepto del sacerdocio en el siglo XVI, es decir, en los tiempos de la reforma protestante y su influjo en las doctrinas presentes del protestantismo acerca del sacerdocio. Esta reforma protestante exigió otra contrarreforma que se manifestó especialmente en Francia con la reforma de la vida sacerdotal en el mismo siglo; en esta contrarreforma se destacaron con un celo especial los grandes santos, como San Vicente de Paúl, San Francisco de Sales, San Juan Eudes y otros. Con estos santos se formó una corriente especial para reformar las costumbres del clero católico y se formó también una doctrina más explícita acerca de la espiritualidad sacerdotal (encontramos la recomendación especial de la devoción a Jesucristo Eucarístico y a la Santísima Virgen).

La doctrina acerca del sacerdocio católico no quedaría completa sin confrontarla con las doctrinas de las iglesias separadas: en la anglicana, sueca, en las iglesias seaparadas del Oriente.

Y, como capítulo final, se trata el problema del sacerdocio en la literatura: aquí podemos encontrar el sacerdocio en la literatura medioeval, en el Renacimiento, en la edad moderna y hasta contemporánea (el sacerdocio en la literatura después de la II guerra mundial).

La segunda sección de esta cuarta parte termina con las reseñas bibliográficas (págs. 1529-1579), índices de autores y de materias y el índice analítico. Todos estos índices están hechos con suma escrupulosidad y servirán mucho en el uso de la Enciclopedia.

También trae nuestra Enciclopendia varias reproducciones de las obras referentes al sacerdocio.

Resumiendo podemos decir que lo que hacía mucho tiempo necesitábamos, hoy día lo tenemos en esta Enciclopedia del Sacerdocio; si hoy día el sacerdote tiene muchas ocupaciones y no puede siempre consultar todas las obras, ahora ya podrá con un sólo volumen tener lo necesario para su vida espiritual y para su formación personal.

Mato V. Mankeliunas, Pbr.o

J. NUTTIN — UNE THEORIE DYNAMIQUE DE LA PERSONNALITE NORMALE

J. NUTTIN, Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale. Louvain (Publications Universitaires) — París (Libraire Philosophique J. Vrin) 1950, 434 págs.

Se esperaba hacía tiempo una valorización desde el punto de vista católico del psicoanálisis; hoy día ya la tenemos en flamenco y en francés, escrita por el sacerdote y profesor de psicología experimental de la Universidad Católica de Lovaina. El prof. J. Nuttin hizo viaje de estudio por los Estados Unidos y se dio cuenta de que en este país muchas nociones y muchos principios metodológicos del psicoanálisis han penetrado en la psicología clínica y hasta han transformado los importantes sectores de la psicología general y experimental; después de su regreso a su cátedra y reflexionando sobre estos cambios invita de una manera estrictamente científica a verificar el valor científico de estas modernas nociones y principios, porque su aplicación al campo de la psicología general trae funestas consecuencias. El prof. J. Nuttin analiza los principios del psicoanálisis desde el punto de vista puramente científico y desde el punto de vista de la filosofía aristotélico-tomista, como también los juzga bajo la luz de la moral católica. Las opiniones del Prof. J. Nuttin tienen una importancia, porque es una autoridad en la psicología general y experimental, como también en la psicología clínica.

La obra mencionada se compone de dos partes: en la primera analiza el psicoanálisis de S. Freud y los últimos descubrimientos en este campo subrayando lo que científicamente queda probado y lo que son puras hipótesis o suposiciones de ciertos psicólogos; en la segunda —que es una cosa muy original— hace ensayo de construír su teoría dinámica de la personalidad normal basándose en los recientes descubrimientos de la psicología profunda y en los adelantos de la psicología clínica.

La *introducción* (págs. 11-51) sirve para nuestro autor para dar un resumen del psicoanálisis; el freudismo introduce en una exposición constructiva de las opiniones científicamente probadas, porque el autor persigue los pasos de S. Freud en la construcción de su método terapéutico y al mismo tiempo demuestra cómo él construyó su teoría científica y hasta su filosofía de la vida.

Después de esta introducción pasa al estudio del *aporte psicológico del psicoanálisis* (págs. 55-209). Esta parte se hace especialmente interesante por el conocimiento profundo de todas las corrientes actuales del psicoanálisis (tanto freudiano como independiente); porque el psicoanálisis hoy día ya no es una doctrina aislada sino que cada día va entrando más en la tearapéutica de las perturbaciones psíquicas y cada día ocupa más campo en la psicología general y especialmente en la experimen-

tal. Esta invasión del psicoanálisis en el campo psicológico pone cada vez más problemas a los psicólogos de la orientación espiritualista. Describir el aporte psicológico del psicoanálisis y definir la actitud de un psicólogo espiritualista frente a estas nuevas doctrinas, es el tema central de la segunda parte.

Antes de analizar estas cosas el Prof. J. Nuttin toma una actitud de objetividad: porque antes de rechazar o aceptar una teoría científica hay que probarla experimentalmente. Analizando el psicoanálisis freudiano encuentra que él no es sólo una hipótesis o teoría científica, sino que pretende ser una concepción materialista de la vida o una filosofía. Como siempre las ideas filosóficas de los sabios entran tanto en la descripción como generalización de los hechos observados, lo mismo sucedió con S. Freud (así, el determinismo psicológico de S. Freud influyó tanto en el examen como en la interpretación de los hechos expermentales); aunque esto todavía no puede ni probar ni corregir las teorías, pero hay que tener presente las ideas filosóficas de los sabios.

J. Nuttin distingue en el psicoanálisis freudiano una fisolofía (o, una concepción general del hombre), un material de los hechos observados, un conjunto de hipótesis y teorías científicas, y un método terapéutico.

Como una *concepción general del hombre* (una filosofía) el psicoanálisis admite varias afirmaciones sin comprobar (como, p. ej., pan-sexualismo, la sublimación , la teoría de instintos, etc.), todas estas afirmaciones no se justifican desde el punto de vista racional y crítico (págs. 60-87). En cambio, el *material recogido* por el psicoanálisis constituye un aporte innegable al estudio de la conducta humana; porque el descubrimiento de la relación entre los síntomas neuróticos con el pasado y con la existencia de los conflictos internos, —es un hecho innegable—. Pero, el psicoanálisis como ciencia trae *sus hipótesis y sus teorías científicas* que tienden a dar una explicación de lo observado (por ejemplo: complejo de Edipo, complejo de castración, conflictos y complejos infantiles, etc.); el valor científico de todas estas teorías depende de si ellas están de acuerdo con la experiencia: si explican los hechos observados — está bien, si no— toca buscar otras explicaciones, o por lo menos toca corregirlas (pág. 95-103).

En el segundo capítulo de la primera parte (págs. 105-159) analiza el *psicoanálisis como método terapéutico.* En este capítulo el autor se demuestra como verdadero maestro de la materia. Si asigna a la terapia freudiana su lugar correspondiente relativo, da también la evolución respecto a este método y a sus técnicas, que se manifiestan especialmente en las corrientes modernas americanas, que ya sobrepasan mucho los métodos de S. Freud. El psicoanálisis como método terapéutico consiste generalmente en buscar en el pasado algunos hechos inconscientes de los conflictos internos y relacionarlos con las perturbaciones psíquicas actuales. El mismo método es independiente de las ideas filosóficas del médico. Hoy día el psicoanálisis como método terapéutico es apenas uno de tantos métodos de la psiquiatría. Comparando varios métodos usados hoy día en la psiquiatría el prof. J. Nuttin los analiza desde el punto de vista terápico, científico, filosófico y teológico. El autor se pronuncia más por la terapia

no directiva de C. Rogers (págs. 125-141), porque esta teoría considera al hombre como una expresión de las fuerzas constructivas sanas, que —a su vez— suponen el papel de la voluntad como «una fuerza espontánea capaz de integrar y cambiar la dirección»; además, esta teoría se basa en los hechos observados innegables.

El tercer capítulo de esta primera parte está consagrado al *psicoanálisis como psicología del inconsciente* (psicología profunda) (págs. 161-209). — El psicoanálisis llamó la atención de los psicólogos sobre el inconsciente, que introdujo un cambio grande en la concepción tradicional del hombre, de la personalidad humana. Pero, el concepto del inconsciente implica por una parte un aspecto dinámico (fuerzas, tendencias inconscientes, etc.), y por otra, un aspecto tópico o geográfico (región o zona inconsciente); si este segundo aspecto del inconsciente ha dado campo a muchas exageraciones y por eso no se puede aceptar ni desde el punto de vista científico, ni mucho menos espiritualmente; en cambio, el inconsciente, como fuerzas o tendencias dinámicas, se puede admitir basándose en los datos experimentales, sólo que todavía es muy difícil precisar su naturaleza y su proceso de influjo. Esta influencia de los factores inconscientes en la conducta humana es compatible con la concepción espiritualista del hombre. Se ve inmediatamente, que esta innovación en la concepción de la personalidad llamará nuestra atención acerca de la libertad de las acciones humanas, y —como consecuencia— acerca de la responsabilidad y la moralidad (págs. 174-200). Esta parte queda un poquito resumida y teórica, pero resuelve el problema ni negando los hechos experimentales ni apartándose de los principios filosóficos y teológicos.

La segunda parte «*Una teoría dinámica de la personalidad normal*» es la más constructiva y más original, porque el autor basa su concepción de la personalidad humana normal de tal manera que «al mismo tiempo tiene presentes los conocimientos de la psicología profunda y los datos de la psicología general y experimental» (pág. 6). — Construyendo su teoría espiritualista no trata una personalidad patológica sino una personalidad normal. Si esta concepción original del dinamismo humano está bien fundada en los principios de la psicología general y de la filosofía, puede desearse algunas aclaraciones desde el punto de vista de la psicología profunda. Si el psicólogo espiritualista no puede negar los datos científicamente probados de la psicología profunda, debe también no olvidar los principios de la moral.

Analizando la persona humana desde el punto de vista psicológico encuentra en él cierto dinamismo, que es al mismo tiempo fuente del destino individual y fuente de la actividad moral. El autor encuentra dos nociones fundamentales de la personalidad: la noción de la necesidad o tendencia, y la del conflicto o de la tensión interna (págs. 221-231). Las necesidades y las tendencias son las piedras angulares de la personalidad; esta tensión interna es una cosa constructiva, porque ella provoca la realización de las potencias específicamente humanas, y al mismo tiempo ayuda a reprimir las tendencias inferiores. En realidad, el desarrollo constructivo es un proceso de integración o de equilibrio entre las dos direcciones del hombre, es decir, entre el desarrollo de las tendencias superiores (espirituales) específicamente humanas y entre el desarrollo de las tendencias orgánicas o animales.

Cuáles son estas tendencias fundamentales que entran en el juego? El prof. J. Nuttin las agrupa en tres clases según los tres niveles de la vida psíquica: nivel psico-fisiológico, nivel psico-social, y nivel espiritual (págs. 283-339). Según eso va desarrollándose la personalidad dinámica. —Todo el proceso no se puede resumir en pocas líneas, pero ya estas ideas fragmentarias pueden suscitar la curiosidad de buscar solución en la obra mencionada. — Para ilustrar aún más su teoría el autor nos da en el apéndice un resumen de la psicología individual de A. Adler; además, para el desarrollo posterior de su teoría da al lector culto una bibliografía en 24 páginas sobre los últimos adelantos de la psicología profunda y del psicoanálisis como método terapéutico.

Esta obra del Prof J. Nuttin nos parece al mismo tiempo nueva y clásica: nueva —porque resume los recientes conocimientos científicos de la psicología profunda, patológica, clínica; clásica— porque todos estos datos los integra en la concepción espiritualista de la psicología general y experimental. Esta síntesis la demostró nuestro autor en la conferencia dictada a principios del año 1951 al público universitario STUDIUM CHRISTI en Roma (cfr. Tendences nouvelles dans la psichologie contemporaine, Louvain 1951), donde mirando desde el punto de vista de la filosofía perenne integra los descubrimientos recientes de la psicología profunda, clínica y aplicada, como también de la psicopatología clínica, con los principios espiritualistas de la psicología general.

Todas estas características de la obra mencionada la hacen deseable en la biblioteca tanto de un psicólogo, filósofo y hasta de un sacerdote, porque éste en la dirección espiritual podrá aprovechar muchos datos para su práctica.

Mateo V. Mankeliunas, Pbro.

JOSE M. DIEZ-ALEGRIA, S. J. — ETICA, DERECHO E HISTORIA

JOSE M. DIEZ-ALEGRIA, S.J. *Etica, Derecho e Historia.* Sapientia, S.A. de Ediciones, Madrid, 1953.

La erudita, clara y sintética exposición que el R. P. José María Diez Alegría, S. J. nos presenta sobre Etica, Derecho, e Historia y que él califica de tema jusnaturalista en la problemática contemporánea, es el fruto de una concienzuda meditación a raíz del Primer Congreso Hispano-Luso-Americano y Filipino de Derecho internacional, celebrado en Madrid en Octubre de 1951. Según el autor, en ponencias y subsiguientes discusiones, «se plantearon cuestiones muy radicales en torno a las bases y al sentido del derecho positivo, al cáracter del derecho natural y a los condicionamientos de la ciencia jurídica en general». (9) En realidad las cuestiones que quedaron pendientes en ese congreso, afectaron la visión de lo jurídico en sus posiciones radicalmente básicas, ya que trataban de las relaciones entre Etica y Derecho y la no menos candente de la dialéctica de inmutabilidad e historismo en el derecho natural.

En su obra el R.P. Diez-Alegría estudia *«con insobornable lealtad»* ese problema de palpitante actualidad y que tanto ha preocupado a los espíritus justicialistas de nuestros días.

La impecable presentación tipográfica, la profusión, variedad y propiedad en citas de autores antiguos y contemporáneos, el orden y claridad en que se van sucediendo los problemas, desembarazados de engorrosas digresiones, el garbo con que se propone la solución, el dominio y autoridad indiscutibles con que se arguye sin caer en pedante dogmatismo, y dejando siempre abierto el campo a la discusión, despiertan el más vivo interés a cualquier lector, bien sea versado en jurisprudencia o en moral, bien sea profano a tales ciencias. Es una obra de actualidad, no sólo por los problemas que en ella se ventilan, sino además por el acopio de todas las teorías que hasta hoy día se han proferido alrededor de los asuntos tratados; no hay autor calificado en primero o segundo orden, que no esté aludido, refutado, o aducido como respaldo a lo largo de la discusión.

Dos son los puntos álgidos alrededor de los cuales se entabla toda la disquisición que ocupan los dos únicos capítulos, los cuales bien podrían haberse llamado partes de un libro que cuenta más de doscientas páginas.

El primer punto dilucida la dimensión ética del Derecho, la eterna y fundamental cuestión, sobre las relaciones de Etica y Derecho. Desde que Kant divorció el derecho de la moral, con justa razón ha preocupado a los pensadores este tema básico, pues de él depende toda la fuerza del Derecho no menos que la orientación con que se enfoquen los espinosos proble-

mas del orden jurídico. De ahí que en los umbrales mismos de la tesis se haya de legitimar un dilema ineludible: o aceptar la eticidad en el Derecho o declararse en favor de una pura coacción empírica. Para decidirse en la apremiante disyuntiva, el autor adopta el moderno camino de la fenomenología, analizando «una situación límite que constituye un verdadero *existencial* del Derecho» y que es una experiencia viva y colectiva de la turbulenta época en que vivimos, el caso del Cardenal Mindszenty. Termina contra el positivismo formulando que el Derecho no se puede reducir a mero Derecho Positivo, ni la filosofía jurídica a solas investigaciones de sus elementos formales; la conclusión viene respaldada por los mismos juristas contemporáneos de tendencia neohegeliana, como Carlos Larenz o de otra mentalidad, como G. Radbruch.

Solucionada la cuestión primordial, ocurre una objeción del deber moral en el Derecho: ¿Hay estricta obligatoriedad en las leyes puramente penales? Se van sucediendo clara, concisa y completamente expuestas las diversas teorías antiguas y modernas que sobre tan discutido problema se han proferido, sin que el autor se decida en la controversia, sino que más bien, siguiendo la línea de su tesis, sólo pretenda con ello mostrar, que aun admitida la teoría que en este punto acentúa más la discriminación del orden puramente jurídico respecto del orden ético, «todavía aparece con clara certidumbre la radical inseparabilidad de los órdenes de validez ético y jurídico» (58).

Un problema similar al anterior, paralelo a la línea seguida en la obra, es el titulado «comportamientos jurídicos inmorales», los cuales suscitan otra grave dificultad contra la concepción ética del Derecho, cuando se dice que el Derecho queda satisfecho por actuaciones éticas viciadas. Sin admitir a ciegas la teoría del P. Suárez, el autor descubre en ella la esencial conexión del derecho y la moral: «La norma del Derecho, en cuanto norma de validez espiritual, irreductible al puro empirismo de una validez fáctico-sociológica, implica esencialmente la originaria constitución de un valor moral de los comportamientos jurídicamente exigidos; este valor moral es objeto de exigencias del Derecho natural, que se refieren no sólo a la externa ejecución, sino primordialmente a la interna actitud ética de la voluntad frente a ellos». (78). Queda así de nuevo confirmada la tesis y resuelta la objeción del jurista argentino Carlos Cossio.

Se concluye la discusión, como es natural, con un análisis del deber moral que sufrió el grave impacto de la autonomía kantiana. Quizás se hubiera deseado un examen de la misma calidad que en los puntos anteriores, sobre un cuestión tan traída y llevada en las éticas de nuestros días.

El segundo punto que completa la tesis explanada, trata la inmutabilidad en el Derecho y su conciliación con el historismo. A primera vista parece que adoptada la posición racionalística a priori de la tesis, se concibiera el Derecho natural como la petrificación del Derecho, siendo así que el Derecho es una dimensión de la historia. Un profundo sondeo de la tradición escolástica y un análisis minucioso de la teoría maritainiana, llevan al autor a su propia síntesis constructiva, que con amplio criterio vindica la concepción recta del Derecho en su relación con los conceptos de

naturaleza y esencia, aun tomados con esa dimensión contemporánea de sentido dinámico. No queda en esta visión panorámica un solo punto que no encuentre su justa apreciación; ante la mirada investigadora del autor, desfilan problemas tan trascendentales, como la historidad del sujeto humano en parangón con el Derecho natural, las normas jusnaturales de carácter absoluto y de carácter condicional, la pretendida aporía de Kierkegaard, la evolución histórica de la institución matrimonial, los límites de la relatividad situacional en las normas jusnaturales etc., hasta abordar la candente cuestión de la tolerancia del error y de los derechos de la buena fe, problema éste que ha traído tánta confusión e incomprensiones en muchos escritores que han desenfocado la conducta político-religiosa de algunos pueblos.

El solo recuento crítico que hemos presentado de la obra del R.P. Diez-Alegría, despierta por sí el más vivo interés tanto para quien desee enterarse de los álgidos problemas del Derecho internacional, como también para «los filósofos y estudiosos del Derecho en general y de cuantos se preocupan por la restauración de los valores espirituales capaces de salvar al mundo de la catástrofe».

Jaime Vélez C., S.J.

A. MICHEL — ENFANTS MORTS SANS BAPTEME

A. MICHEL — *Enfants Morts Sans Baptême.*— Tequi Editeur. París, 1954.

En el interesante tema acerca de la suerte de los niños muertos sin bautismo de agua, el conocido teólogo A. Michel, defiende en este libro que comentamos, la opinión tradicional.

Además, pasa revista a las principales sentencias contrarias, manifestadas ya desde la antigüedad hasta nuestros días, pues se ha renovado el interés por este tema teológicamente difícil, porque en él se entrecruzan diversos aspectos de la verdad católica que se deben armonizar convenientemente.

Expongamos, pues, el pensamiento del autor, haciendo de paso algunas observaciones que no tienen carácter de objeción, sino solamente de indicaciones de puntos que tal vez deberían estudiarse más, para obtener una claridad y fuerza mayor en las ideas y argumentos propuestos.

1 — *La doctrina común. Exposición y pruebas.*

En el capítulo 1º se demuestra la necesidad del bautismo según la ley cristiana promulgada en el Evangelio. Ante todo restringe su consideración «a los niños cuyas familias tienen la posibilidad de conocer la ley cristiana del bautismo». Prescinde pues de los niños antes de la venida de Cristo, «ou peut-être même encore après Jesu-Christ, en raison d'une invincible ignorance de la loi chrétienne» (p. 3). Para estos juzga el autor que se puede aun encontrar la regeneración, o en los ritos mosaicos o en el «Remedium naturæ».

La razón de este planeamiento del problema debe estar en las palabras del Concilio de Trento: «Quæ quidem translatio [de iniustitia ad iustitiam] post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest». Según parece el autor adopta la sentencia de que la promulgación del Evangelio, no está hecha aún para las familias que tienen una ignorancia invencible de la fe cristiana. Esta posición, si deja fuera del problema a millares de niños, pone sin embargo el fundamento de una dificultad que se encuentra en muchas de las teorías que difieren de la tradicional, a saber: ¿por qué la promulgación de la ley evangélica, que es la ley de gracia, va a poner en condiciones de imposibilidad de obtener la justificación a innumerables niños sin culpa propia o de sus padres, teniendo por el contrario esta posibilidad, aquellos que no han recibido el beneficio de su promulgación?

Circunscrito así por el autor el campo de la investigación, precisa con toda nitidez la doctrina recibida en la Iglesia, o sea: «que según la ley

ordinaria de la Providencia (que no excluye por lo tanto la posibilidad de excepciones milagrosas y de las que no podemos juzgar) los niños muertos sin bautismo antes del uso de la razón están eternamente excluídos de la visión beatífica». Se exceptúa como es natural aquellos que reciben el «bautismo de sangre».

Para explicar esta posición, define cuidadosamente siguiendo a A. A. Goupil S.J., las diferentes clases de necesidad: *de precepto y de medio*, pudiendo ser esta última *absoluta o relativa*. Esta exposición la concluye afirmando que el bautismo *es de necesidad de medio relativa* para todos los hombres sin excepción después de la promulgación del Evangelio.

En seguida trae la prueba de Escritura: Jo. 3, 3-5; Mc. 16, 15-16; Mt. 18, 19-20; Tit. 3, 4-7.

Según el autor, aunque se admita que exegéticamente el texto de Nicodemus no prueba la necesidad de medio, sin embargo las interpretaciones conciliares no dejan lugar a duda.

Se pudiera sin embargo notar, que el texto de Mc. más bien parece, si no se explica, plantear una dificultad en el 2º miembro de la frase en que excluye de la salvación *al que no crea pero calla respecto al bautismo*. Es indudable que también el texto Paulino pide una declaración un poco más amplia.

La objeción de Klee (contra la necesidad de medio implicada en el texto de Nicodemus) es refutada según lo hacen de ordinario los tratados dogmáticos. Tal vez sería conveniente realzar más el valor probatorio de los textos aducidos respecto de la *necesidad de medio* que es lo que se trata de probar.

El argumento del Magisterio lo estructura en la siguiente forma:

1º — De los orígenes al siglo IV. (p. 10).
2º — La controversia pelagiana (p. 11).
3º — Decisión de Inocencio III (p. 13).
4º — Los Concilios (Viena - Florencia - Trento) (p. 13).

La argumentación como se ve es firme y amplia; sin embargo, como la demostración se refiere a dos puntos muy concretos: 1º — necesidad relativa de medio, y 2º — que esa necesidad se extienda a los niños; fuera de desear que todos los textos citados, principalmente los de los Santos Padres, aparecieran con claridad como refiriéndose a estos dos puntos, o por lo menos, que se indicara en cada uno de ellos cómo se sigue la conclusión deseada.

Por otra parte el valor dogmático de los textos citados es muy desigual, y quizá hubiera sido oportuno, que dejando a un lado el orden cronológico, se hubiera agrupado por su valor probatorio.

De todos modos la conclusión cierta de toda esta argumentación según la deduce el autor, es «la imposibilidad, conforme a la enseñanza de la Iglesia Católica de que los niños muertos sin bautismo puedan ir al cielo y gozar de la visión beatífica» (p. 17).

Dejando por ahora el comentario del capítulo segundo, vamos al tercero en que se establece la existencia del limbo y su naturaleza, para tener así una visión de conjunto de la doctrina común.

La breve introducción que antepone el autor a este capítulo, sugiere una duda en el ánimo del lector. En efecto, en ella se nos dice:

> «Les textes évangeliques semblent exclure, dans la vie future, tout état moyen entre le ciel et le purgatoire, d'une part, et d'autre part, l'enfer. Mais il est facile de constater que les textes dogmatiques relatifs à la vie future ont aussi une portée morale indéniable. Ils n'envisagent que la situation future des hommes qui ont été capables d'agir moralement, et d'opter entre le bien et le mal. Il n'est pas question des enfants morts sans baptême, coupables du seul péché originel, ni des adultes d'âge qui leur doivent être assimiles». (p. 33)

He transcrito en su integridad este texto porque, salvo meliori iudicio, parece dejar campo a la objeción de que los argumentos propuestos, probarían demasiado con relación a la doctrina del Limbo. En efecto, según queda demostrado, los niños sin bautismo no pueden ir al cielo, ahora bien, el único término definitivo distinto del cielo en la Escritura es el infierno. Por lo tanto, la salvedad señalada por el autor, de que esta enseñanza de cielo o infierno como términos definitivos, sólo se refiere a los hombres capaces de obrar moralmente, debería demostrarse sin género de duda, pues se convierte en un punto crucial del razonamiento teológico respecto de la doctrina del Limbo.

Ya que en la Escritura no se encuentra la solución del problema, el autor la busca en la tradición. (p. 34 sgts.).

Entre los Padres Griegos del siglo IV cita solamente a San Gregorio Nacianceno y a San Gregorio de Niza. De los Padres latinos a San Agustín, quien por otra parte se inclina a la solución rigurosa del infierno con penas menores, tal vez teniendo en cuenta la enseñanza de la Escritura del único doble término después de esta vida.

Entre San Agustín y San Anselmo, afirma el autor, que no hay cambio en esta doctrina. Tal vez hubiera sido conveniente citar algunos eslabones tradicionales que confirmaran esta afirmación.

Después es citado el texto de Inocencio III y la doctrina de Santo Tomás hoy común entre los teólogos.

Los textos conciliares de Lyón y de Florencia dejan de nuevo entrever el problema de la inevitable opción entre cielo e infierno. Su comentario es pues delicado y quizás no se puedan aducir con tanta seguridad para establecer ese lugar o estado intermedio que llamamos Limbo. La prueba de ello está en las opiniones de los teólogos invocados aquí bajo el título de «Agustinianos». (p. 39).

En la p. 41 con el epígrafe: «La posición de la Iglesia fijada por Pío VII» reproduce el autor la proposición 26 del Sínodo de Pistoya y su condenación.

El comentario es interesante y hecho con indudable competencia, pero la conclusión que anuncia el título parece ir más allá de lo que razonablemente dan las premisas, dada la controversia en torno a la interpretación del texto.

Aquí se habrían de agregar las palabras de SS. Pío XII, citadas por el P. Van Roo S.I. en su artículo del *Gregorianum* (1954 fasc. 3.p:406-473), y que las trae el autor en el Apéndice (p. 106). Así se tendría la visión más o menos completa de todo lo principal que existe en la tradición sobre la existencia y naturaleza del Limbo.

Repasadas estas pruebas en su conjunto, son realmente importantes, pero el estudio detallado de ellas en su significación exacta, es indispensable para la fuerza total del argumento. Más aún, se impone una investigación a fondo del argumento en general, para apreciar con justeza el grado de certidumbre que puede alcanzar.

2— *Objeciones y Opiniones divergentes antiguas y modernas.*

Ha sido fácil seguir al autor en su exposición positiva, por su proverbial orden y claridad, y la naturaleza misma de la materia que explica.

En la parte dedicada a refutar las objeciones (p.I.c.II) y en analizar las doctrinas contrarias tanto antiguas como modernas (p.II), no es tan sencillo seguir el complicado proceso de las respuestas, y apreciar su verdadero valor. Por otra parte aunque el ir solucionando objeción por objeción, y sentencia por sentencia, tiene indudables ventajas, sin embargo existe en este caso el inconveniente de que se obscurece la apreciación general del movimiento de ideas que originan los pareceres divergentes, y además se pierde de vista el punto central de convergencia de las objeciones.

Así pues, me ha parecido conveniente poner a continuación, lo que he podido sacar como síntesis de la controversia, según la expone el ilustre teólogo. De esta manera se verá cuál es el punto controvertido, y cuáles son las razones principales de las sentencias contrarias, como también las respuestas a ella.

A— *Puntos que todos admiten.*

1— *La gratuidad del orden sobrenatural,* de tal manera, que todo depende en este punto de la libre disposición divina, y que por consiguiente sólo se puede conocer por la revelación. Más aún, que no se puede argüir partiendo de la Justicia de Dios, puesto que cualquier disposición acerca de los niños muertos sin el bautismo de agua, depende sólo del Plan Redentor fruto de la libérrima Bondad y Misericordia de Dios. Por consiguiente toda la controversia tiene que hacerse ál rededor de si está o no revelado, o de lo que se pueda deducir legítimamente.

2— *La universalidad del pecado original, con la única excepción de la Virgen Santísima.*

3— *La necesidad relativa de medio del bautismo «post evangelium promulgatum» tanto para los niños como para los adultos.*

4— *La voluntad salvífica universal de Dios respecto de los niños y de los adultos.*

B— *Puntos de divergencia.*

Sólo hay divergencia en los puntos tercero y cuarto.

1— *Respecto de la necesidad relativa de medio del bautismo,* las sentencias diferentes a la común, vienen a afirmar implícita o explícitamente, que siendo el bautismo una disposición positiva de Dios que lo establece como necesidad de medio relativa, *se da la posibilidad de un medio supletorio,* así como existe el *bautismo de sangre* y *el de voto* para los adultos,

Que en efecto se dé ese medio supletorio para los niños que no pueden recibir el bautismo de agua, tratan de deducirlo o de mostrar que está contenido en algunas enseñanzas de la revelación, y que se apoya en numerosas razones de conveniencia teológica.

Como se ve, los autores de las sentencias contrarias admiten plenamente la necesidad relativa de medio del bautismo, sólo niegan que no haya *más medios ordinarios* supletorios que el bautismo de sangre y el de voto para los adultos. El punto controvertido es pues muy concreto: ¿enseña implícitamente la revelación que existe otro medio supletorio del bautismo de agua para los niños que mueren sin él, fuera del bautismus sanguinis, pues el de voto es para los adultos?

2— *Respecto a la voluntad salvífica universal de Dios,* no están de acuerdo en que sea condicionada *por el pecado original y las causas segundas inculpables,* sino solamente por la libre voluntad humana culpable. Así que donde haya inculpabilidad humana absoluta, esta voluntad salvífica se realizará.

C— *Las razones.*

Estas tienden a demostrar la existencia de un medio supletorio del bautismo de agua, semejante al baptismus sanguinis o voti para los adultos.

1— *Razones generales.*

a— La voluntad salvífica universal de Dios claramente establecida en la Escritura, y que no se realizaría para millones de hombres.

b— La universalidad de la redención para todos los hombres que no la rechacen culpablemente.

c— De la comparación que hace S. Pablo en ad Rom. V entre el daño traído por Adán, a todo el género humano al infectarlo con el pecado original, y la superabundancia y mayor eficacia de la salvación traída por el Nuevo Adán, Cristo Jesús.

d— La solidaridad de Cristo con todos los hombres según la doctrina del Cuerpo Místico.

2— *Razones de conveniencia.*

Todas ellas se fundan en la Bondad de Dios, en el mérito infinito de la Redención de Cristo, en el dogma de la Comunión de los santos (intercesión de los justos o de los padres, principalmente la fe de los padres).

Algunos arguyen de un texto de San Pablo muy controvertido, que trata de la santidad de los hijos nacidos de padres cristianos (I.Cor.7,14).

Debemos aclarar que aunque en los argumentos de conveniencia, se recurre a veces al sentimiento, hay en cambio otros que no se pueden calificar de sentimentales, sino que continúan una tradición teológica antiquísima, que los usa ampliamente en muchas tesis teológicas.

D— *Las respuestas.*

En el libro se responde a estas razones en la forma clásica en uso entre los teólogos, añadiendo también explicaciones supletorias muy interesantes. Sobre todo se insiste con gran vigor en los documentos del Magisterio.

Sin embargo no es de extrañar que los opositores encuentren las respuestas ordinarias insuficientes, y que respecto de los documentos de la Iglesia opinen, que se extiende demasiado su alcance y su fuerza probatoria. Admiten que ellos van *directamente* o contra los que niegan *la universalidad del pecado original,* o contra los que niegan *la necesidad de medio relativa del bautismo,* pero no aceptan que resuelvan la presente cuestión, ya porque de ella no se trataba directamente en el tiempo en que fueron dados, ya porque los errores contra los que fueron promulgados eran nítidamente diferentes de la posición contemporánea.

Conclusión.

El interesante libro de A. Michel, es un aporte muy notable para la clarificación de la controversia actual sobre los niños muertos sin el bautismo de agua. La sentencia común, está expuesta con la claridad y el vigor usuales en el notable teólogo.

A pesar de esto, es indispensable profundizar más y valorar mejor las pruebas Escriturísticas y de Tradición. Responder con mejor eficacia a las objeciones, teniendo sobre todo en cuenta el punto concreto que se discute.

Esperamos confiadamente que las observaciones que reciba el autor con ocasión de su libro, le den la oportunidad de publicar un trabajo más amplio sobre tan interesante tema.

Guillermo González Quintana, S.I.