

M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, Paris, Fayard, 1973, 291 pp.

El subtítulo del libro —*Foi des Apôtres. Gnoses actuelles*—, resume las tesis de fondo que propugna el A.: la confusión doctrinal existente es una nueva crisis gnóstica —un reverdecer del gnosticismo siempre presente en la historia de la Iglesia—, y el único camino para superar esta crisis pasa por la confesión de fe apostólica. “L’heure est venue des grands discernements dans la lumière de l’Esprit. Mais pareille oeuvre ne peut se faire que dans la prière incessante, avec crainte et tremblement. C’est pourquoi j’ai conscience de la gravité de l’acte que je pose en publiant ce livre qui touche aux questions plus radicales de la foi” (p. III).

La naturaleza del libro es descrita en estos términos: “Loin d’être une simple étude académique, il est une prise de position théologique, d’une franchise et d’une netteté que d’aucuns trouveront scandaleuse” (p. II). Puede decirse que esta autodescripción del A. es justa y atinada. El libro constituye un juicio sobre la actual situación doctrinal, una clara y neta toma de posición teológica hecha sin gran aparato crítico, un severo diagnóstico sobre la situación teológica contemporánea. Al realizarlo, el A. muestra un conocimiento nada común de la filosofía, de la teología y de su historia.

El libro viene dividido en cuatro partes: *Confesión apostolique de l’Eglise*; *L’herméneutique du témoignage trinitaire*; *La dérive de la Vérité*; *Aux fondaments de la dogmatique*. En su desarrollo, el A. toca tres puntos fundamentales: 1) Crítica de la situación teológica actual y de su historia anterior; 2) La vuelta a Dios Padre y la necesidad de confesar la fe apostólica —cosa sólo posible dentro de la Iglesia—, para sobrepasar esta crisis; 3) Exposición de algunos fundamentos de la dogmática rechazados hoy con mayor fuerza.

Buen punto de referencia para describir la valoración de la situación teológica es la obra de Cornelio Fabro, *L’avventura della teologia progressista* (Milán, 1974). Los juicios sobre la situación actual son plenamente coincidentes. El haber escogido el pensamiento gnóstico como clave para interpretar la actual crisis del pensamiento permite a Le Guillou enmarcar su crítica en un panorama más amplio y más teológico que el escogido por Fabro. Por otra parte, al criticar

la historia de la filosofía moderna, Le Guillou pone de manifiesto cómo ésta deriva de la teología —Occam, Lutero, etc.—, y cómo, en definitiva por arrancar de planteamientos teológicos erróneos, lleva en sí misma graves errores filosóficos. Las soluciones aportadas por Le Guillou y Fabro coinciden casi totalmente.

La gnosis es, antes que nada, una actitud de espíritu. Ha sido siempre un parásito endémico de la fe cristiana, al menos, en las zonas marginales de la Iglesia. En épocas cuya cultura tiene fuerte estructura metafísica, la gnosis toma formas esotéricas; en épocas en las que se pierde el sentido de la Verdad, la gnosis intenta introducir su proyecto sofisticado como norma de la fe (p. 11). Se trata, pues, de una perversión de la verdad cristiana, de excepcional gravedad, dado su carácter insidiosamente equívoco: utiliza los mismos términos que la fe, pero entendiéndolos a su manera. El fiel creyente ante esta gnosis siente una vaga molestia: presiente que algo no va, que los objetos de la fe han sido descentrados de la "verdad orgánica del dogma". Es que el gnóstico no está guiado en sus convicciones por la fe teológica. "Le gnostique croit pour toutes sortes de raison, sauf pour la seule raison qui puisse être en définitive déterminante pour la foi: que Dieu a voulu se révéler tel qu'il est" (p. 12). El A. nota sagazmente —y la alusión parece directa a Rahner— que "On remarquera d'ailleurs que la gnose commence, en général, *comme une apologétique prétentieuse et dévoyée*: elle voudrait offrir aux hommes une foi *crédible*. Mais en situant les éléments du christianisme dans une perspective étrangère à la visée propre de la foi, elle les pervertit... Ce faisant, elle méconnaît la spécificité de la Révélation chrétienne et met en pièces son organicité" (p. 12).

Digamos que el motivo formal de la "fe" del gnóstico es lo "creíble apologéticamente". De ahí no sólo que esté fuera de la fe en aquellos artículos del *Credo* que niega, sino también en los que acepta, ya que los ha descentrado, los ha desgajado de la verdad orgánica del dogma. Al comenzar y presentarse la gnosis "como una pretenciosa apologética", arrastra tras sí a muchos eclesiásticos de una buena voluntad que no hunden sus raíces en una sólida formación.

El A. manifiesta que no es una discusión entre profesores lo que está sucediendo, sino un ataque gravísimo a la fe de la Iglesia. Merece leerse despacio este párrafo: "Quand la foi de l'Eglise est ainsi menacée de destruction dans son cœur

même, il faut que soit réveillé chez les chrétiens le sens de la *confession*. Mais qu'est-ce que confesser la foi? C'est manifester la *radicale incompatibilité de deux logiques spirituelles*: celle de la gnose, d'une part, qui procède à une *réinterprétation* de thèmes chrétiens en subissant la loi d'éclatement culturel d'une civilisation en crise; celle de la règle de la foi, d'autre part, en vertu de laquelle l'Eglise se tient dans la *norme* du témoignage apostolique, reconnaissant en lui la *forme* même, la forme unique de la Révélation de Dieu aux hommes en Jésus Christ" (p. 12).

¿En qué consiste esta reinterpretación de la verdad cristiana propuesta por la gnosis? La gnosis pretende olvidar que la confesión de fe cristiana es la misma confesión de fe de los apóstoles, que permanece siempre en la fe viva de la Iglesia; por ello pretende re-interpretar el dogma desde un punto de vista extraño a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia. En la época actual, este intento está dependiendo en buena parte de la influencia marxista: Marx presentó a la religión, los dogmas, el arte, la filosofía, etc. como "sobre-estructuras" ideológicas elaboradas por las clases dirigentes para desarmar las fuerzas revolucionarias que podrían rebelarse. Esta tesis de Marx pesa considerablemente en los esfuerzos de la gnosis actual por encontrar un nuevo punto de apoyo desde el que re-interpretar la verdad cristiana. Esta gnosis puede calificarse como hetero-interpretación y como rechazo de la interpretación que el Magisterio de la Iglesia —norma próxima para el teólogo— hace de la verdad que el Señor le confió. "Dans tous les domaines de la vérité chrétienne, intervient aujourd'hui ce genre d'*hétéro-interpretation* gnostique dénonçant l'interprétation ecclésiale comme irrationnelle, choquante pour la pensée moderne et *antiévangélique*. Or, l'ensemble de cette critique procède d'une attitude servile à l'égard d'un mélange de thèses empruntées à Marx, à Nietzsche et à Freud, parfois selon une interprétation étroite et caricaturale" (p. 26). Intentado acomodarse al pensamiento "moderno", con la pretensión de presentar una fe "creíble", despreciando la interpretación de la Iglesia, "le publicisme est pour la gnose actuelle un lieu d'élaboration privilégiée" (p. 27).

El rechazo de la interpretación —comprensión— apostólica de la fe, más aún que de Marx —prosigue Le Guillou— procede del protestantismo y de la desvalorización luterana de las obras humanas, de la "synergie humano-divine, caractéristique de la sacramentalité de l'Eglise" (p. 27). En Barth y

Bonhoeffer, esta oposición (entre Iglesia, sacramentos, sacerdocio ministerial y la soberana libertad de Dios) se radicaliza hasta llegar a una oposición *fe-religión*, según la cual toda expresión religiosa de la fe representa una amenaza para la fe auténtica, ya que "pretende ofrecerle alguna cosa como fundamento humano o garantía" (Ibid). Al pretender arrebatarse a la Iglesia la mediación entre el hombre y Dios, entregan la mediación a este mundo secularizado: "Paradoxalement, c'est donc pour maintenir la pureté de l'acte de foi, pour le sauver de l'interprétation ecclésiale, que le protestantisme préfère le livrer à toutes sortes d'hétérointerprétations imposées par la monde sécularisé: exégèse *scientifique* neutre, d'une part, et, d'autre part, herméneutique culturelle commandée par la situation historico-politique" (27-28).

A la autoridad de la Revelación, recogida y formulada en la confesión apostólica, transmitida por la tradición bajo la guarda del Magisterio, se sustituye como norma de fe el "juicio de credibilidad" supuesto como posible en una situación cultural dada. Es este principio de fondo el que "inspire, de manière consciente ou inconsciente selon les cas, toute une adaptation liturgique, pastorale et catéchétique, en maints secteurs d'Eglise d'Europe et d'Amerique" (p. 29). Se pretende, sin contradecir el dogma abiertamente, reducirlo a un fósil insignificante: "Au terme l'une si habile stratégie visant à rendre *pratiquement insignifiante* la doctrine catholique, on aura fait table rase. Alors, dans le cadre d'un concile pan-chrétien auquel on prépare peu à peu les mentalités, la *Nouvelle* Eglise pourra apparaître. La vérité d'Eglise n'étant plus qu'une question de mentalité culturelle, la convocation d'un tel concile n'est plus, au dire de certains, qu'une question de temps et de praxis efficace" (p. 29).

El A. señala las diferencias —que son accidentales— entre la gnosis actual y la del s. II. Mientras que ésta puede calificarse de "maximalismo de carácter teosófico", aquélla consiste en un "minimalismo de tipo antropocéntrico". Mas estas diferencias son accidentales: están contenidas bajo un género común: la hetero-interpretación. Como resultado de esta actitud, la teología actual es incluso incapaz de determinar sus propios criterios. La dogmática gnóstica se ve obligada a refugiarse en un vacío epistemológico entre dos hetero-interpretaciones: la que proviene de hipótesis exegéticas dicordantes —la exégesis, arrancada de la tradición viva de la Iglesia, no es capaz de ofrecer un criterio formal de comprensión de

la Revelación—, y la que proviene de valores culturales incoherentes. Así pues, la actual teología gnóstica aparece turbada por el “conflicto de hermenéuticas”, pero en vez de dudar de las opciones fundamentales que le han llevado a tamaña confusión, intenta institucionalizar su propia confusión estableciendo como postulado la necesidad de un pluralismo teológico. “En definitive, ce pluralisme théologique prétend se fonder sur un pluralisme de la foi elle-même. La dogmatique est présentée, en effet, comme “la reprise réfléchée d’une expérience vécue”. Mais quel est le contenu de cette expérience? Les engagements existentiels —culturels et politiques— de chaque communauté chrétienne étant divers, la diversité se retrouvera nécessairement au plan de la ‘reprise dogmatique’” (p. 34). Todo está a punto para la alianza entre la gnosis y las diversas ideologías del momento (pp. 194-195). “Les divers idéologies de ‘libération’, qui, pour mieux assurer la sacralisation d’une liberté anarchique —sans *arché*, sans origine—, commencent par s’insurger contre toute sacralité paternelle, n’ont de fondement que dans le désarroi de l’homme. Elles n’en ont aucun dans la vérité de l’être. Elles sont l’expression d’un état de servitude et conduisent à la servitude. La psychologie est en mesure de le constater, et l’ontologie de montrer pourquoi.

Dès lors, le théologien, pour peu qu’il sache de quoi il parle, ne devrait pas feindre de confondre avec l’Esprit qui procède du Père le rêve d’une liberté irréaliste produit en situation de captivité. Ce que les hommes sont en droit d’attendre de lui, dans l’Eglise, ce n’est pas une complicité avec les illusions auxquelles les livre leur abandon d’orphelins” (p. 275).

El A. dedica al análisis de la historia de esta gnosis la parte tercera del libro: *La dérive de la Vérité (xiv-xx siècle)*, pp. 131-200. En definitiva constituye una crítica del principio de inmanencia, mostrando al mismo tiempo que se ha llegado a este principio por desviaciones teológicas. Le Guillou sostiene que el daño se encontraba ya presente en el agustinismo medieval. Con Occam se rompe el equilibrio teándrico de la teología, fundado sobre la economía trinitaria: lo arbitrario se constituye en el principio según el cual se mueve la voluntad divina. A través del *Compendium* de Biel, esta corriente voluntarista se encuentra en el subsuelo de las tesis luteranas sobre la corrupción fundamental de la razón humana, lo arbitrario de la voluntad divina, la identificación

entre concupiscencia y pecado original. Por otra parte, con Eckhart la metafísica dionisiana de la participación, arrancada del concepto tomista de causalidad creadora, cede a la seducción del monismo. Es en esta corriente donde se encuentra una de las ideas básicas de Lutero: la total pasividad del hombre ante Dios y su gracia (pp. 140-141). "La victoire, dans la pensée d'Occam, du principe volontariste sur le principe exemplariste a pour effet de préparer la sécularisation du domaine du créé. Celui-ci n'est plus rattaché à Dieu qu'à travers l'extrinsécisme absolu d'une volonté arbitraire. Dès lors, l'intuition augustinienne de la participation de la créature à Dieu ne peut plus être reprise *qu'au plan de l'expérience subjective*. Ce sera la position de Luther, suivant en cela les Rhénans. Et c'est pourquoi, dans la synthèse luthérienne, *la subjectivité devient le lieu herméneutique de la Parole divine*" (p. 142).

La salvación deviene en el luteranismo un concepto primero, susceptible de ser interpretado en términos de concepción pasiva: *sicut mulier in conceptu*. De ahí que Lutero, abandonando los presupuestos del orden teológico y aún del antropológico, tal y como se ha manifestado por la Revelación y también por la reflexión racional sobre el ser, se lance a buscar una *hermenéutica de salvación*. "Mais celle-ci ne pourra plus reposer que sur des critères subjectifs. Et tout ce que la théologie luthérienne devra, par la suite, reconquérir dans l'ordre de la connaissance objective du mystère subira inévitablement la loi du préalable subjectif. *De là un problème herméneutique en lui-même insoluble sur la base de la thèse de la justification par la foi*" (p. 145).

Así se abre la puerta de nuevo a las interpretaciones gnósticas, extrañas a la norma eclesial del Nuevo Testamento, y esto en el mismo momento en que se pretende ofrecer la Escritura como regla de fe. Arrancada a la interpretación de la Iglesia, la Escritura será entregada a tantas hetero-interpretaciones cuantas filosofías haya. "L'eclipse du principe théandrique dans l'expérience luthérienne aura donc pour conséquence directe le rejet de ce qui, dans l'Eglise, en constitue (selon l'expression de saint Irénée) le *système*: l'apostolicité, la sacramentalité, la sainteté, en tant qu'elles prolongent l'instrumentalité divino-humaine du mystère du Christ" (p. 145).

Tras poner de relieve la obra de Trento, el A. señala los primeros síntomas de decadencia con Vázquez por el probabilismo y la casuística, y con Suárez al reintroducir un no-

minalismo moderado. "Obscurcissant l'analogie de l'être entre la création et Dieu, il annonce la nouvelle métaphysique de Descartes" (p. 149).

Después ilustra los diversos avatares de la subjetividad desde Lutero hasta nuestros días. "Dans la métaphysique grecque et médiévale, l'être était donné comme préalable, se rendant présent dans et par les choses, et les êtres, leur donnant consistance, identité. Mais à partir du moment où le monde et l'homme n'apparaissent plus situés absolument dans l'être et par lui, et se trouvent soustraits pour autant à une herméneutique de l'être, l'homme doit se porter en avant afin de sauver le sens et la vérité. Il devient le seul être en référence auquel le reste du monde pourra être situé, compris, et utilisé comme objet. C'est donc comme sujet qu'il faudra assumer sa tâche en commençant par s'assumer lui-même. Le voilà contraint d'ériger sa subjectivité comme lieu et même comme fondement du sens". Para Lutero, el criterio de la fe cristiana, su verdad, residía en la certeza de la salvación. Como consecuencia del eclipse del misterio teándrico, por primera vez, la figura de la subjetividad pasa a primer plano: "Dieu ne peut plus être présent à l'homme que dans l'événement subjectif du salut, en tant que 'Dieu pour moi', et la perte du dispositif sacramentaire rend fatal ce repli sur la subjectivité. Par la suite, rien ne pourra empêcher l'idée de salut de se séculariser en se subordonnant au projet auto-créditeur de l'homme. Le salut deviendra, selon cette perspective séculière, libération par rapport aux déterminations-limitations de l'être humain, à partir du dynamisme d'une subjectivité indéfiniment désirante" (p. 154).

De las numerosas y atinadas observaciones que llenan esta parte del libro merece la pena destacarse ésta: "Ainsi la subjectivité a beau s'efforcer de rétrécir à l'extrême la présence du monde ou bien de s'approprier un fondement divin, elle ne parvient jamais à un résultat pour elle concluant. *Sa volonté d'autoposition ne lui rend jamais ce qu'elle a perdu au départ en refusant, à partir d'un rejet de l'enveloppement ecclésial, toute mise en situation dans l'être: un lieu herméneutique, un sens déjà offert*" (p. 163).

Entre los discursos de la gnosis y la palabra veraz de los Apóstoles existe una oposición clara e irreductible. La gnosis se ajusta servilmente a las imágenes que los hombres se dan de sí mismos; el testimonio apostólico tiene la audacia de oponerse a este "mundo mundanizado". "Et il s'agit non d'un

témoignage incohérent, mais d'une attestation unanime dans laquelle est rendu présent le témoignage même du Seigneur" (p. 35).

Es esta cuestión la menos elaborada del libro y donde se encuentran algunas imprecisiones. En efecto, el A. habla mucho de "confesión de fe", de "confesión de fe apostólica", de "testimonio trinitario en la confesión apostólica", sin precisar qué entiende por ello. Es necesario, pues, deducir cada vez su sentido preciso por el contexto, cosa que, a veces, resulta difícil. De igual forma, utiliza frecuentísimamente el término hermenéutica, y, aunque dedica una amplia nota (pp. 15-17) a explicar su uso, tampoco llega a concretar qué quiere decir concretamente con este vocablo. Si deja claro, en cambio, que es imposible una hermenéutica sin que exista en su transfondo —consciente o inconscientemente— toda una concepción del hombre, del espíritu, del lenguaje y, finalmente, del ser. Por otra parte, manifiesta con claridad que es necesario una hermenéutica de la Revelación bíblica y cuál es su naturaleza: "La Révélation biblique, de par sa nature même, appelle un commentaire et une herméneutique. Il n'est pas concevable que le texte livre son sens immédiatement surtout à l'échelle de l'ensemble. Il demande à être compris, c'est-à-dire perçu organiquement à partir de son intention la plus fondamentale. La perception suppose évidemment une certaine forme de conscience interprétante, qui ne pourra pas être réduite aux limites d'une conscience individuelle. Sous ce rapport, le propre de l'Eglise catholique est de se considérer comme pourvue constitutionnellement d'une fonction de compréhension qui fait d'elle le lieu et milieu herméneutique nécessaire de la Parole de Dieu. Il n'est absolument pas question pour elle —sachant que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous— d'envisager une 'herméneutique en soi' qui n'impliquerait aucune conscience historique interprétante et ne serait située nulle part dans le monde. Il importe donc qu'elle puisse fonder sur la Révélation elle-même son herméneutique originale de la Révélation, ainsi que la structure même de sa conscience interprétante" (p. 16).

Al explicar la confesión apostólica de la Iglesia, escribe: "Les Apôtres, ont été mis directement en contact avec le Principe, c'est-à-dire le Père devenu visible en Jésus Christ. A ce titre, ils sont et demeurent les témoins absolument indépassables de la vérité" (p. 35). Se les ha dado la inteligencia de las Escrituras; les ha sido desvelado lo que estaba.

en el origen y en el corazón de todas las cosas: el Padre que, desde toda la eternidad, nos envuelve en el amor con que ama a su Hijo único. "Ainsi, c'est du coeur même de l'affirmation du mystère du Dieu Père que se réalise l'ouverture au monde" (p. 39). "L'expérience apostolique est une et normative à jamais. L'expérience ecclésiale, qui en reçoit sa propre norme, est, de soi, unitaire, à la différence de la gnose" (Ibid). La unidad de esta tradición fundada sobre los Apóstoles es confiada en salvaguarda a la sucesión apostólica. Así en la vida de la Iglesia, todo procede orgánicamente de la libre elección divina, del libre y misericordioso designio del Padre en favor de su pueblo: "La succession apostolique ne se définit donc pas d'abord comme la transmission de quelque chose. C'est l'insertion des évêques dans la confession apostolique de la vérité du Père. En elle, à travers une succession ministérielle déployée dans le temps, ils forment un unique corps assurant une fonction eschatologique: la garde du témoignage trinitaire pour le salut du monde. Cette structure ecclésiale, dans son ensemble, renvoie au mystère du Christ, qui ne parle pas de lui-même, et dont toute la gloire vient du Père et retourne à lui (Jn 17). Elle correspond à la structure propre de la vérité chrétienne qui est témoignage trinitaire. La question: 'D'où viens-tu!', 'De qui tiens-tu ton autorité?', ne joue un rôle si essentiel à travers tout l'Evangile que parce qu'elle commande le problème entier de la vérité. Il n'est de vérité que dans la relation explicitement affirmée à Celui qui envoie. La source absolue de la mission et de l'apostolat, c'est ultimement le Père" (p. 42).

Frente a la crisis gnóstica —prosigue Le Guillou—, no es suficiente invocar al criterio de la regla de fe y de la sucesión apostólica; es necesario, además, poner de relieve el principio católico de la confesión que guardan regla de fe y sucesión apostólica: el testimonio dado por el Hijo y por el Espíritu Santo a la Verdad del Padre (p. 60). Entramos con esta frase en el terreno más confuso de todo el libro, aunque sigue permaneciendo clara la intención de fondo: mostrar a la Trinidad presente en la obra de la creación y de la salvación.

Evidentemente, el designio del Padre consiste en la recapitulación de "toutes les choses à l'intérieur du mystère pascal

du Christ" (p. 63). Este designio divino precede al hombre desde la eternidad. Es este designio la razón de su existencia. Los hombres son elegidos en el Hijo, el Único, el Elegido, pues el Padre ha colocado en El desde siempre sus complacencias. Es este designio de adopción el que se encuentra ya presente en la creación del hombre. La cruz —dice el A. citando a San Ireneo— en tanto que recapitulación sacrificial, constituye el eje absoluto de la misma creación: "Articulant ensemble création et rédemption, la Puissance de Dieu qui opère en vue de l'adoption dans le Christ crucifié est la Puissance même du Père, l'expression la plus révélatrice de la Paternité divine. Que l'on conçoive une toute-puissance qui ne serait pas celle-là, que l'on restreigne la grâce d'adoption à une élection déterminée par quelque autre principe, une disjonction s'opérera entre l'ordre de la création et celui de la rédemption" (p. 80).

Párrafos como este no son infrecuentes. A veces parece encontrarse cierta dificultad para unir estas expresiones con el hecho de que todas las operaciones *ad extra* son comunes a las tres divinas Personas. La dificultad aumenta cuando el A. parece establecer una *rigida* correspondencia entre las relaciones intratrinitarias y las misiones *ad extra* (cfr. p. e., pp. 103 y ss.). "Un aspect en est laissé dans l'ombre, voire oublié: que le mode d'exister hypostatique des Personnes est le même dans leur procession consubstantielle et dans leur mission économique. En conséquence, tout ce qui concerne le Serviteur *n'est plus attribué qu'à la nature humaine du Christ, non à sa Personne de Fils*. Et il arrivera que cet unilatéralisme aboutisse, dans des courants postérieurs de la tradition orientale, à ignorer le thème irénéen d'une économie procédant des Personnes elles-mêmes" (p. 103). A una lectura rápida da la impresión de que el Hijo es menor que el Padre no sólo en cuanto hombre, sino también en cuanto Dios; y que por eso es el Hijo el que se encarna y no el Padre. El A. debiera haber hecho alusión, al menos, a la III, q. 3, aa. 2-8, explicitando y puntualizando mejor su pensamiento.

Le Guillou deduce de la correspondencia entre la "economía divina" y las relaciones intratrinitarias esta consecuencia de gran importancia: "Contrairement à la position pascalienne, le paradoxe chrétien n'exige pas que le Dieu révélé-

lé ne soit pas le Dieu des philosophes: le mystère chrétien est paradoxal justement parce que le Dieu d'amour qui s'y révèle est le Dieu parfait et autonome que présuppose la création" (p. 119).

No ignora Le Guillou la dificultad de explicar el orden —que no entraña desigualdad— en las Procesiones: "En combattant cette position, les Pères cappadociens ont affirmé que la monarchie du Père ne rabaissait pas la dignité des deux autres Personnes, qui lui sont égales en divinité. Mais parce qu'ils acceptaient, sans s'en rendre compte, l'équivalence métaphysique établie par leur adversaire entre ordre et inégalité, ils se sont vus contraints de refuser que la Révélation ait montré *l'ordre des processions* personnelles en Dieu" (p. 102).

De todas formas, las escasas páginas dedicadas a Santo Tomás (117-124) subsanan lo que de imprecisión pudiera haber en algunas de estas expresiones.

Finalmente, el A. pasa a exponer algunos fundamentos de la Dogmática. La tesis de fondo puede encontrarse resumida en este párrafo: "Face a une gnose moderne qui prétend que la théologie doit être une théologie non métaphysique, non autoritaire, et livrée à la question herméneutique (D. R., p. 35), nous devons montrer que l'involution réciproque du mystère pascal et du témoignage trinitaire nous donne l'unité herméneutique de l'économie et de la théologie selon une fondation d'être et une instauration de *sens*, dont la source est le mystère du Père" (p. 203).

Aguda y acertada la crítica a algunos representantes del Tomismo: "De plus, sur ce renouveau thomiste a pesé le poids d'une tradition que n'a pas toujours été fidèle à la pensée la plus originale de saint Thomas sur l'être et qui a souvent sombré dans un 'oubli' de l'être. Il faut regretter que certains philosophes et théologiens attachés à la pensée de saint Thomas n'aient pas porté toute l'attention désirable aux problèmes de la spécificité de l'ontologie thomiste et n'aient pas assez tiré profit des remarquables travaux historiques effectués à ce sujet. L'ontologie de saint Thomas ne saurait se prêter à n'importe quelle relecture inspirée par une autre ontologie.

C'est sans doute ce genre de relecture qui a déterminé l'orientation de ce que l'on a appelé 'la scolastique trans-

cendentale', laquelle affirme le dépassement du réalisme et de l'idéalisme dans l'identité de l'être et du devenir de la conscience. Le signifié des termes métaphysiques fondamentaux tels que *esse*, *ens*, *essentia*, etc., se prend alors en fonction de cette relation; bien mieux, il est ce rapport même. C'est là une perspective fondamentale kantienne. Par sa position antimétaphysique et historiciste, elle est très largement responsable de la désintégration actuelle de la théologie.

Ainsi, paradoxalement, un mouvement qui se voulait d'inspiration thomiste se coule dans la perspective de la subjectivité transcendente. Il en vient alors logiquement à proclamer dans l'Eglise l'existence d'un 'pluralisme spirituel insurmontable', qui empêcherait désormais le magistère de faire des déclarations doctrinales de caractère positif. Il démontre ainsi, de façon très claire, que quiconque commence par le principe d'immanence et accepte le postulat moderne que c'est la conscience qui détermine l'être, ne peut plus concevoir la signification des catégories fondamentales de la tradition chrétienne" (p. 205-206).

En claro paralelo con Fabro —al que no cita—, y en coherencia con el último párrafo citado, el A. propugna como básica para la dogmática una atención esmerada al *actus essendi*. Las cosas no están presentes, sino en relación unas con otras; sólo en el hombre, el ser se vuelve presente según su sentido: "Intelligere nihil aliud est quam aliquid praesentialiter habere". Ahora bien, las cosas no están presentes más que *en cuanto son lo que son*: "Mais il apparaît aussitôt que l'essence, quand elle se présente, n'est pas en acte de présence en tant qu'essence; l'essence de la chose n'est pas, en effet, d'être mais d'être ce qu'elle est (ceci ou cela). *L'essence ne se rend présente qu'en acte d'être*. L'être se rend bien présent dans ce que les choses sont en propre (essence), mais son propre à lui qui est acte d'être (*actus essendi*) c'est le don même de la présence. La présence de toutes choses dans son ultime caractère concret procède donc de l'être par essence (*Ipsum esse subsistens*), c'est-à-dire de *Celui qui* est purement et simplement, et que nous nommons Dieu. Le mystère de la presence révèle donc ultimement la *causalité divine de l'être* qui produit en même temps que la distinction d'avec Dieu l'appartenance essentielle de la créature au Créateur. De fait, pour autant que Dieu cause l'être, qui est ce qu'il y a de plus intime et de plus profond en toutes cho-

ses et l'acte de tout ce qui est en elles, Dieu comme cause propre de l'être se trouve présent au plus intime de toutes choses et à la source même de leurs facultés et de leur agir" (p. 216-217).

El sentido del ser es desvelado en última instancia por la Revelación y, al mismo tiempo, es imprescindible para poder captarla: "*Dieu seul parle bien de Dieu. Dieu seul révèle le Sens ultime de l'être. Et il le fait en révélant Jésus Christ comme Sens originaire et eschatologique*" (p. 253). Por esta razón no es indiferente la metafísica de la que haya de servirse la teología: "Toute ontologie n'est donc pas susceptible de servir heureusement l'expression théologique de la Révélation. Nous avons dû constater que, même aux époques où l'organicité de l'Eglise n'était pas directement en cause, le manque d'instrument philosophique ou le recours à des instruments insuffisants, sinon dangereux, a eu parmi les croyants des conséquences déplorables, au moins à long terme. Car alors deux logiques, mal accordées entre elles: la logique propre de la Révélation et la logique de catégories mentales, insuffisamment rectifiées, s'opposaient ouvertement ou *incognito* dans les esprits et le subconscient du peuple chrétien" (p. 257).

La Dogmática debe fundarse, pues, sobre la confesión apostólica guardada por la Iglesia y usar como instrumento una recta concepción del ser: "Retrouver la plénitude et la splendeur du témoignage trinitaire, telle nous paraît être, au terme de cet ouvrage, la tâche la plus urgente de la théologie. Cette redécouverte implique de soi, dans sa logique interne, d'une part, la mise en lumière du témoignage apostolique comme norme indépassable de la foi, d'autre part, la revalorisation du ministère eschatologique chargé de rendre présent dans l'Eglise la confession apostolique (ministère épiscopal conforté par le ministère du successeur de Pierre)" (p. 279).

Concluyamos esta descripción con tres observaciones de Le Guillou, que son muy significativas: "Cette nature essentiellement mystérique de la foi et de la théologie nous oblige à considérer *comme absolument second l'aspect universitaire de la théologie*.

Prendre pareille position n'équivaut en rien à minimiser la signification de cet aspect, mais à la situer à sa place par rapport à ce qui fonde *originellement* la démarche de la foi comme celle de la théologie: *la confession apostolique*.

Parce que l'Evangile implique la conversion spirituelle et la soumission priante à l'Esprit, l'élaboration théologique exige une même communion de vie dans la liberté de l'Esprit. Par cette communion seulement nous faisons l'apprentissage de la Parole et de la liberté chrétienne" (p. 281).

Hablar de Dios es lo más importante para servir a la humanidad: "N'avons-nous pas déjà découvert que les certitudes les plus humbles —celles de la raison— ne nous sont concrètement données que dans le mystère de Dieu? Il n'y a pas si longtemps, nous croyions qu'elles nous étaient naturellement données, mais nous avons oublié que ce naturel est lui-même un don, et que Dieu seul protège les choses humaines. Ce qui signifie en vérité que traiter de Dieu c'est traiter de la réalité humaine plus sérieusement que si l'on s'occupait directement d'elle" (p. 283-284).

No se puede concebir a la Iglesia en relación dialéctica con el mundo: "Mais c'est justement pour cela qu'il lui faut dénoncer l'erreur fondamentale qui est à l'origine de toutes sortes de distorsions 'hermeneutiques' actuelles: *cette erreur consiste à poser un rapport dialectique de genre hégélien entre l'Eglise et le monde, comme si le sens de l'histoire devait être de les réconcilier eschatologiquement en quelque totalité qu'épargnerait le jugement du Christ*" (p. 242).

Tras habernos detenido en la descripción del libro de Le Guillou, no queremos concluir esta reseña sin presentar algunas observaciones.

El diagnóstico sobre la situación actual de la Teología es grave, profundo e incisivo, y muy amplio el conocimiento de filosofía y teología subyacente a este diagnóstico. Menos elaboradas, aunque muy certeras, nos parecen las páginas dedicadas al *actus essendi* y al valor de la metafísica. El tema de la confesión de fe apostólica y la correspondencia entre las relaciones intratrinitarias y las misiones parece escrito con prisas. Así, p. e., hubiera sido muy útil para la precisión de lo que se quería decir haber seguido de cerca las qq. 1-8 de la II-II, dedicadas a la virtud de la fe.

Existe un abuso claro del término "expérience". No son infrecuentes frases como ésta: "*L'expérience apostolique est une normative à jamais. L'expérience ecclésiale, qui en reçoit sa propre norme, est, de soi, unitaire...*" (p. 39). Aunque en ningún momento aparece este término cargado de la significación que le dio el modernismo, su uso no parece correcto y se encuentra al borde del equívoco. No es lo mismo la vir-

tud de la fe que la experiencia que se tiene de la virtud de la fe.

El A. habla alguna vez de la estructura sacramental de la Iglesia, señalando las raíces luteranas del desprecio a los sacramentos. Sin embargo, a veces, da la impresión de que el ministerio apostólico tiene como fin primordial —quizás exclusivo— la confesión de la fe: "*Dans toutes ses modalités, le ministère apostolique est ordonné à la confession du salvifique mystère trinitaire*" (p. 43). Es necesario no olvidar que por el ministerio apostólico no sólo se predica la fe en su pureza, sino que se realiza la salvación que se predica mediante la administración de los sacramentos.

No es clara la exposición del carácter sacrificial de la muerte de Cristo. En efecto, critica con excesiva dureza —no sin cierta ridiculización— lo que llama "inflación soteriológica", sobre todo en San Anselmo, sin exponer en cambio, en sus justos límites, el tema de la justicia divina y la gravedad del pecado. Junto a esto se encuentran frases un tanto ambiguas: "*Le sang de la croix n'est donc pas un prix payé au Père, et encore moins au démon. C'est le don intégral fait par Jésus a ses frères afin de surmonter à ce prix l'apostasie de leur liberté... Il ne s'agit donc pas de la justice vindicative d'un Dieu courroucé contre ses créatures pécheuses et exigeant réparation pour son honneur outragé. La justice du Père qui opère en Jésus Christ est d'un autre ordre. Elle consiste à maintenir en faveur de l'homme, contre l'état de captivité injuste où celui-ci est tombé, la grâce de l'adoption première. Le Père se donne dans le sacrifice de Jésus Christ le moyen d'être fidèle a la justice de sa propre grâce*" (p. 94). Es evidente lo injusto de la ridiculización. Evidente también que el Señor murió para *satisfacer* a la justicia divina por nuestros pecados. (Cfr. p. e., D. 286, 794, 993. *Suma Teológica*, III, q. 48, aa. 2, 3 y 4; q. 49, aa. 1-4). Las frases citadas subvierten el contenido del Dogma. Nótese, además, que en ningún momento el A. habla de la gravedad del pecado en cuanto ofensa a Dios.

En las páginas 1-2 se cita a René Pucheu, que habla en términos angustiosos de la actual situación de crisis: "*L'Eglise explose. L'Eglise devient fluide. Ma coquille explose... Chrétien errant... La maladie des catholiques est une crise d'identité... Je suis paumé*". El A. debiera haber puntualizado que esto no es verdad. El cristiano tiene siempre un punto de referencia a la mano: la doctrina clara del Magisterio uni-

versal de la Iglesia. Bastaría leer las encíclicas de S. Pío X, León XIII, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI para no sentirse como un judío errante.

Finalmente son muy débiles las páginas (50-52) dedicadas a "Exégèse ecclésiiale et Eucharistie". Aunque no hay expresiones incorrectas, parece una laguna no hablar del carácter sacrificial de la Santa Misa y de que ella —no la confesión de la fe— es el centro de la vida de la Iglesia. En resumen esta obra, —cuyo origen fue un informe presentado por el A. a la Conferencia Episcopal francesa—, aunque no venga avalada con aparato crítico, puede estimarse en su conjunto como una denuncia de algunos aspectos de la confusión doctrinal, y las tesis de fondo no carecen de interés. Sin embargo, las imprecisiones teológicas —algunas de las cuales hemos señalado—, restan al libro parte de su interés para un extenso público.

L. F. MATEO-SECO

C. BAUMGARTNER, *El pecado original*, trad. cast., Ed. Herder, Col. "El misterio cristiano", Barcelona 1971, 238 pp.

La colección "El misterio cristiano" de la ed. Herder se propone presentar "lo esencial de la teología cristiana para la comprensión de la fe, (junto) con los problemas propios de nuestra época". Baumgartner, que ya había colaborado en esa serie con el volumen 7 (*La gracia de Cristo*, 480 pp.), publica ahora un libro que cubre la última parte del tratado clásico de *Deo creante et elevante: de statu iustitiae originalis in quo homo creatus fuit ac de eius lapsu*.

La obra consta de seis capítulos, una amplia conclusión y cinco índices. Capítulo I: "Resumen de la doctrina católica del pecado original"; capítulo II: "El relato del Génesis"; capítulo III: "El pecado original en San Pablo"; capítulo IV: "La enseñanza oficial de la Iglesia acerca del pecado original"; capítulo V: "Monogenismo y poligenismo" y capítulo VI: "La solidaridad de todos los hombres en el pecado".

Es importante la lectura del prólogo, para comprender el alcance del ensayo que juzgamos: "La cuestión del pecado original —dice el autor— preocupa hoy a muchos cristianos. ¿Hay que creer en él? ¿Qué hay que creer?" (p. 9). Como conse-