

acatamiento abnegado de los valores cristianos perennes, y el de la comprensión profunda del humanista hacia el tiempo que la corresponde vivir. Es la doble y sencilla fidelidad de un espíritu equilibrado, hacia Dios y hacia su propio momento histórico. Ambas fidelidades se anudan en la intimidad de una conciencia recta y vigorosa, cuyas exigencias serán seguidas hasta el final.

El libro deja entrever en la obra de Moro importantes elementos para el estudio histórico-doctrinal de temas como la Tradición, el valor de la S. Escritura, la infalibilidad de la Iglesia, el consenso unánime de los fieles como criterio de verdad, naturaleza y método de la teología, etc. El clima y acento polémicos de las obras en que esta temática aparece no la priva de todos sus aspectos significativos ni la convierte en una suma de nociones convencionales. La clarificación honrada de la verdad católica, la defensa de la Iglesia, y la profundización continúa en lo ya conocido, son postulados permanentes en el estilo moreano de proponer las verdades cristianas. La obra de Prevost lo muestra satisfactoria y hasta brillantemente.

JOSE MORALES

H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la Teología de la primera mitad del siglo XII. De la ciencia divina del alma de Cristo (Escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (corriente monástica)*. Presentación de J. Chä-tillon. Eds. Universidad de Navarra Colección Teológica, Pamplona, 1970, 281 pp.

El A. de esta monografía centra su estudio en el problema que se planteó la primera escolástica, al intentar una armonización de Col. 2, 9 y Ioan. 3, 34, (donde se afirma la plenitud del espíritu de Dios en Cristo) con Lc. 2, 52 (texto en el que se refiere el progreso de la inteligencia humana del Señor).

Santiago-Otero lleva a cabo su investigación siguiendo paso a paso las obras más significativas de cada una de las escuelas de la época (Escuelas de Laón, victoriana, porretana, abelardiana y reflexión monástica), al tiempo que procura un análisis sin ideas preconcebidas de las fuentes documentales, muchas, no editadas todavía, o de muy difícil acceso. Por esta causa, y debido a la sobreabundancia de textos aducidos, en ocasiones el desarrollo de la exposición resulta algo premioso y reiterativo, aunque gane en rigor e interés para el especialista lo que pierda en amenidad y fluidez para el simple estudioso de la teología.

El A. comienza su estudio releendo las obras de Anselmo de Laón († 1117) y de algunos de sus discípulos, y concluye que para esa escuela "Cristo, en cuanto hombre, poseía un conocimiento innato perfecto, inconcillable con cualquier grado de ignorancia o con un progreso sapiencial, conocimiento que no se distingue en nada de la sabiduría del Verbo... En pocas palabras, la ciencia increada es la única sabiduría de Cristo, común a las dos naturalezas" (p. 55).

De ahí, pues, que el versículo de Lc. 2, 52 no pudiera ser interpretado como un efectivo crecimiento, sino mejor como una progresiva manifestación de la sabiduría de Cristo; es decir, un progreso sapiencial aparente.

Frente a esta opinión se elevó la voz de un contradictor, Gualterio de Mortagne († 1174), escritor independiente que polemizó con Hugo de San Víctor. Para Gualterio, “al Verbo encarnado le corresponden dos sabidurías, una infinita, propia de la persona divina, y otra limitada, propia de la humanidad asumida” (p. 70).

Hugo († 1141) defendía ante su interlocutor, una tesis en la línea de la Escuela de Laon. Partiendo del presupuesto de que “existen tres modos distintos de poseer una actividad intelectual: por identidad, por participación y por unión con la sabiduría”, concluye que “el alma de Cristo conoce según el tercer modo (...); es decir, no es sabia *por participación*, sino por la posesión de toda la sabiduría, sin identificarse con ella” (p. 83). En consecuencia, la actividad intelectual del alma humana de Cristo no será una realidad creada sino increada: la sabiduría divina; sin embargo, y para salvar su ortodoxia, Hugo hubo de recurrir a la distinción entre *ser la sabiduría y poseer la sabiduría*.

Con este bagaje conceptual, el director de la Escuela de S. V. interpretó la célebre fórmula atribuida a San Ambrosio: “*anima Christi habet per gratiam omnia quae Deus habet per naturam*”, en el sentido de que “*gracia y naturaleza* no significan (...) una dualidad de perfecciones sino de modo diferente, según el cual las mismas perfecciones convienen al Verbo y al alma de Cristo” (p. 91).

Supuesta, en Hugo, una exégesis de Col. 2, 9 y Ioan. 3, 34, en la línea de la orientación laoniana, su análisis de Lc 2, 52 deberá ser forzosamente, también paralelo: “crecía en sabiduría ante los hombres, porque, a través de sus enseñanzas, producía en ellos un enriquecimiento sapiencial; crecía ante Dios descubriendo progresivamente sus dones e invitando, con ello, a dar gloria al Creador” (p. 97).

La aportación más destacada de Hugo de San Víctor se concreta en aplicar al caso particular del hombre asumido la teoría del iluminismo sapiencial.

¿Hasta qué punto —se preguntará el A.— esta exclusión formal del conocimiento humano del alma de Cristo contradice las decisiones del Concilio Constantinopolitano III (680-681)?

Después de estudiar el pensamiento victoriano, Santiago-Otero pasa revista a los escritos de Abelardo († 1142), para concluir que “no ha sido posible encontrar expresión alguna que manifieste su pensamiento, en relación con el tema que nos ocupa” (p. 143). No obstante, en las obras publicadas por sus discípulos encontramos datos de gran interés, por ejemplo, en el *Comentario Cantabrigense*.

Este documento, al analizar el éxtasis de San Pablo (II Cor. 12), distingue tres modos de *visión* de la divinidad: *corporal*, mediante especies sensibles, propio del episodio de la zarza ardiendo; *espiritual*, en el que aparecen imágenes que sustituyen al objeto desconocido; e *intelectual*, cuando Dios se descubre cara a cara. La visión intelectual tiene, a su

vez, tres grados: el propio de los bienaventurados, el que corresponde a los ángeles y el del alma de Cristo.

En consecuencia —concluye el A.— “para Abelardo y sus discípulos, el conocimiento del alma de Cristo es sinónimo de contemplación beatífica; pero no se identifica con la visión comprensiva de la divinidad, entendida como la noción que Dios tiene de sí mismo (...). La sabiduría del alma de Cristo es distinta del conocimiento divino e inferior a él” (p. 177).

Tampoco los escritos de Gilberto Porretano († 1154), como antes los de Abelardo, no enseñan nada sobre la cuestión de la sabiduría del alma de Cristo. Sin embargo, de las afirmaciones de sus discípulos podemos deducir, que reconocen a Cristo hombre un saber propio, que no es inferior, sino *equivalente* a la sabiduría increada, en cuanto al objeto y a la penetración cognoscitiva. Esta será, pues, una tercera posición que se alinea junto a la corriente Laon-San Víctor y al parecer de los abelardianos.

La espiritualidad monacal, en contraste con las escuelas de su época, parece que no excluyó totalmente la tesis de un progreso sapiencial efectivo en la inteligencia del hombre asumido. San Bernardo, por ejemplo, afirmaba que “Cristo no aprendía algo nuevo; experimentaba sólo, en cuanto hombre, algo que ya conocía, en cuanto Dios, desde la eternidad” (p. 139). Hay, pues, en Cristo un *nuevo saber*, que no significa paso de la ignorancia al conocimiento, sino tránsito de un modo de conocer a otro distinto.

En las conclusiones generales, el A, resume de forma quizá demasiado condensada los resultados de su trabajo que contrapone esquemáticamente a la opinión de Santo Tomás. Y termina sugiriendo algunas nuevas líneas de investigación.

A grandes rasgos, puede afirmarse que el mérito más sobresaliente de esta monografía es, sin lugar a dudas, el rigor metodológico y la riqueza del aparato crítico aportado. También resulta reconfortante comprobar que algunos especialistas de habla hispana se interesan, por cuestiones de alta investigación, paralelas a las que se cultivan allende de las fronteras. La edición es muy pulcra; apenas existen errores tipográficos.

No obstante, nos parece que por ser demasiado escueta la monografía y, además, como consecuencia del método histórico-crítico empleado, la lectura resulta en ocasiones innecesariamente difícil. Asimismo, hemos echado en falta una exposición clara de la doctrina católica sobre las prerrogativas del entendimiento humano de Cristo, que, por contraste, hubiera contribuido a iluminar los esfuerzos titubeantes de los teólogos del siglo XII (temas de la visión beatífica en Cristo, su ciencia humana y su ciencia adquirida).

JOSE IGNACIO SARANYANA

J. H. NICOLAS, O.P., *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1969, 570 pp.

“Le mot grâce peut résumer tout le christianisme”, escribe el p. Nicolas al comienzo de su obra (p. 5), revelándonos con esa frase la inten-