

UN DO INESPERAT
PER AL SEGLE XX:
LES TEOLOGIES
DE KARL RAHNER
I HANS URS
VON BALTHASAR

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO

QUADERNS



UN DO INESPERAT
PER AL SEGLE XX:
LES TEOLOGIES
DE KARL RAHNER
I HANS URS
VON BALTHASAR

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO



Editorial Claret

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

Josep M. Rovira Belloso (Barcelona, 1926) és llicenciat en dret per la Universitat de Barcelona i doctor en teologia per la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma. És autor, entre d'altres, de *Trento: una interpretació teològica* (1979), *El misteri de Déu* (1994), *Societat i Regne de Déu* (1994), *Déu, el Pare* (1999), *Símbols de l'Esperit* (2001) i *Qui és Jesús de Natzaret* (2005). Actualment és professor emèrit de la Facultat de Teologia de Catalunya i patró emèrit de la Fundació Joan Maragall.

Primera edició: juny del 2006

© Josep M. Rovira Belloso

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

© Editorial Claret, SAU

Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona

Imprès a Policrom

ISBN 84-8297-905-1

Dipòsit legal: B. 27.170-2006

ÍNDIX

1. Introducció	5
2. Per què ha estat un do inesperat?	5
3. Els precedents de Karl Rahner	7
4. Tres fases de l'obra de Rahner	9
4.1. La fase filosòfica: «l'oient de la Paraula»	9
4.2. La fase conciliar	10
4.3. L'ecumenisme final	12
5. Els precedents del pensament de Von Balthasar: Gustav Siewerth i Erich Przywara	13
6. L'obra de Von Balthasar	14
7. Un punt de coincidència de ple valor actual: la mística (Rahner) i la implicació entre fe i raó (Von Balthasar).	16
8. I no obstant això... ..	17
Bibliografia utilitzada	21

I. INTRODUCCIÓ

Quan complim exactament el centenari del naixement de Hans Urs von Balthasar (1905-1988) i poc més d'un segle del naixement de Karl Rahner (1904-1984), sembla just i convenient fer un estudi que vol ser un recordatori breu i un principi de valoració de la seva aportació teològica, amarat —no vull amagar aquest punt— d'agraïment a aquests dos gegants de la teologia cristiana i catòlica. Ben entès que l'agraïment és cosa molt diferent de la lloança desmesurada i hagiogràfica. No fer aquesta commemoració em semblaria gairebé injust i, per això, estic molt feliç i honrat que la Fundació Joan Maragall no hagi deixat passar aquestes dates i m'hagi encarregat la responsabilitat de transmetre el significat de l'obra del teòleg de Friburg (Karl Rahner) i del de Basel (Hans Urs von Balthasar).*

2. PER QUÈ HA ESTAT UN DO INESPERAT?

Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar són dos teòlegs emblemàtics de la generació del 1945, que comprèn els nous teòlegs de l'àrea germànica (a més de Rahner i Von Balthasar, Ratzinger, Semmelroth, Schillebeeckx o Metz) i els autors de la *nouvelle théologie* francesa (Chenu, Congar, De Lubac, Daniélou, etcètera). Ells protagonitzen una represa molt important de la cultura teològica dins l'Església i de cara al món. Representen un capgirament de la situació de la teologia catòlica que es fa notar després de la Segona Guerra Mundial. Vull analitzar aquesta represa i aquest capgirament en els punt següents:

- a) Tal com apareixia a començament del segle XX, la teologia (amb noms com Louis Billot, jesuïta, i fra Réginald Garrigou-Lagrange, dominicà) restava engabiada en la forma de pensament i en el mètode anomenat *neoescolàstic*, cosa que donava lloc a la «teologia escolar», com

* Lliçó inaugural del curs 2005-2006 de la Fundació Joan Maragall, llegida el 3 d'octubre de 2005 al Seminari Conciliar de Barcelona.

l'anomenava Karl Rahner. El capgirament de la teologia francesa i alemanya suposa l'entrada del pensament catòlic en els circuits culturals d'Europa.

Ja he dit que Rahner és conscient d'aquest estat tancat de la teologia quan parla de la «teologia escolar» i de la «teologia dels manuals». També Von Balthasar n'és conscient: «La veritat de Déu és prou gran com per a fer possibles innumbrables formes d'atansar-se a ella. És prou lliure, a més, com per a eixamplar les perspectives massa estretes de les quals érem esclaus.»¹ El cardenal Silva Henríquez, precisament en un simposi de la Fundació Joan Maragall, deia que el mètode escolàstic és precís, exacte, gairebé com la matemàtica. Von Balthasar hi respon: «Ha sonat, potser més clarament que mai, l'hora de perforar la cuirassa d'aquest tipus d'exactitud, que només és capaç de comprendre un àmbit molt limitat de la realitat, amb la finalitat d'obrir-nos novament a la veritat total.»²

Aquest alliberament del llit de Procust neoescolàstic no apareix com una novetat purament rupturista, sinó com un retorn a les fonts —a l'Escriptura i als Pares— i, en aquest sentit, és exemplar el nom d'Henri de Lubac, jesuïta.

- b) Un altre factor important és que la teologia ja no és entesa com en els manuals neoescolàstics, com una teologia per a l'ús dels seminaristes, sinó novament com una teologia *en diàleg*, i, precisament, en diàleg cultural i ecumènic.

En efecte, Rahner visqué en l'àmbit universitari de Pullach, prop de Munic, i freqüentà el mestratge de Heidegger a Friburg. No és estrany que el seu diàleg fos amb l'idealisme alemany, especialment amb les arrels: Kant i Fichte. I aquí s'inscriu també la proverbial cultura, amplíssima, de Von Balthasar, que el porta a dialogar amb Kierkegaard, amb Barth o amb Hamman. El diàleg no simplement apologètic sinó cordial amb la modernitat era un fet.

- c) Fem ara un pas més. El pensament dels autors germànics i dels de la *nouvelle théologie* suposa l'entrada de la història en el pensament teològic, però, ensems, l'entrada de la teologia catòlica en les lleres fluïdes de la història, ja que la teologia mateixa es fa història i es fa cultura. Aquí neix un nou rigor objectiu: el de les monografies històriques en què s'exposa objectivament i s'interpreta amb rigor el pensament dels gegants de l'època patristica. Citaré tan sols dos treballs, que em van

1. Hans Urs von BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, Madrid, Encuentro, 1985-1989, p. 21.

2. *Ibidem*, p. 22.

influir moltíssim: *Parole et Mystère chez Origène*, de Von Balthasar, i «Théos en el Nou Testament», un dels principals *Ecrits de Teologia* de Rahner.

Així, sense deixar de ser una intel·lecció i una interpretació el més objectiva possible del misteri de Déu revelat en Crist, la teologia assumeix l'horitzó i els punts cabdals de la història, perquè en aquest horitzó es troba inscrit el flux del pensament cristià —i no cristià— sobre Déu, sobre Crist, sobre l'Església, comunitat de fe. Cal citar aquí la gran figura de la interpretació històrica de sant Tomàs i de sant Bonaventura: Etienne Gilson, mestre veritable de tota la teologia de 1945. Gilson va provocar el que en podríem dir la *historificació* de sant Tomàs, entès no tant com un mestre obligat i dogmàtic, sinó com un pensador situat en el seu temps, en la Tradició —en la història—, que orienta i fa fèrtil el pensament dels qui l'estudien.

- d) D'una manera anàloga a com he parlat de l'assumpció de la història, la teologia dels volts del 1945 assumeix també l'antropologia: fa, en efecte, una interpretació molt profunda de la realitat humana. És notable que aquesta perspectiva antropològica, a més de donar-se en els dos autors, apareix com a fruit madur en la important antropologia incorporada a la constitució pastoral del Concili Vaticà II *Gaudium et Spes*. En aquesta constitució coexisteixen la mirada al Déu que estima, perdona i salva, la mirada sobre la realitat del món i la mirada sobre l'home Crist Jesús i, en definitiva, sobre l'home mateix. Avui podem llegir *Gaudium et Spes* (nn. 11-39) com un excel·lent resum d'antropologia personalista.

En Rahner i en Von Balthasar, per tant, la teologia és també l'adequació de la ment a la veritat de la vida: a la realitat divina i a la vida humana.

- e) La llengua alemanya —o francesa— com a vehicles del pensament teològic representen un alliberament de l'enclaustrament del llatí, una llengua només assequible als iniciats, que és incapaç de divulgar àmpliament els continguts de la teologia. Els Pares de l'Església escrivien en grec o en llatí perquè eren les llengües vives del seu temps. Rahner i Von Balthasar esdevenen en aquest punt profundament tradicionals.

3. ELS PRECEDENTS DE KARL RAHNER

Com a precedents de Rahner trobem, per una banda, Maurice Blondel, un precedent remot, i, per altra banda, Joseph Maréchal, que el va influir directament.

a) *Maurice Blondel*. En 1893 es produeix un fet important que donaria el seu fruit complet i culminaria amb el do inesperat de la teologia del segle xx. En efecte, el 1893 és l'any de la publicació d'un llibre cabdal: *L'Action*, de Maurice Blondel. Era segurament la resposta catòlica més seriosa a la centralitat del subjecte humà en la filosofia que va de Descartes a Kant, a Fichte i, en definitiva, a tot l'idealisme alemany. Segons la interpretació que en dóna Xavier Morlans en la seva excel·lent tesi doctoral, Blondel entén que si la revelació de Déu ha de ser entesa i estimada pel subjecte humà, ha de ser perquè el subjecte humà està ben disposat a rebre-la. Més encara, és en la seva estructura de persona oberta, la qual es decideix a si mateixa en l'acció (tant pel bé com pel mal, tant pel ver com pel fals), que el subjecte humà està desitjant un sentit que no vingui només d'ell mateix, sinó de més enllà d'ell, de l'ésser absolut que és Déu. Per aquest desig implícit de revelació (que l'home no pot exigir perquè és gratuïta), entre la criatura humana i el do de Déu hi ha una certa continuïtat o sintonia, tot i que hi ha una discontinuïtat radical perquè Déu és Déu i no pas un home, com diu Osees 11,9. Déu, en efecte, no ha contret pas cap deute amb l'home. El seu do és fruit del seu Amor personal, totalment gratuït.

b) *Joseph Maréchal*. Jesuïta belga i filòsof, beurà a fons de la font de Blondel i la transmetrà directament a Karl Rahner.

Karl Rahner, però, emprarà una terminologia pròpia: parlarà amb molt d'èmfasi de l'antropologia transcendental com a obertura de l'home a Déu i com a presència de Déu en l'home. Rahner pensa que Déu i el subjecte humà es troben profundament implicats. Malgrat la distància infinita o «infinita distinció qualitativa» entre Déu i l'home, l'home és una realitat molt propera a Déu, i Déu està inscrit en l'estructura de la persona humana en tant que imatge de Déu. L'home és referència oberta a Déu, creat i cridat per a donar-se a Ell i als altres. En la criatura humana hi ha la marca de Déu, de la seva crida, la seva atracció i el seu amor personals. Podem imaginar una mirada profunda de Déu a l'home. Déu està prefigurat en l'estructura de l'home considerat *a priori*, és a dir, tal com ha sortit de les mans de Déu, abans que l'home pensi objectes particulars o actuï sobre objectes concrets. Ha dit Karl Lehmann que en la teologia de Rahner es dóna, en virtut d'aquest acoblament de Déu en l'home, la invencible esperança que l'home difícilment podrà refusar la invitació de Déu, la crida del Creador. Reprendrem la qüestió de l'home imatge de Déu quan tracti de l'oient de la *Paraula*.

4. LES TRES FASES DE L'OBRA DE RAHNER

4.1. *La fase filosòfica: «l'oient de la Paraula»*

Tot parlant dels autors que han influït en Rahner (Blondel, amb la seva ordenació de l'home a la Revelació, i Maréchal, amb el seu tomisme transcendent), m'he referit inicialment a la primera etapa filosoficoteològica, a la qual podríem anomenar *l'oient de la Paraula*, d'acord amb el famós llibre que, juntament amb *Esperit en el món*, formen el binomi representatiu d'aquest nivell.

Cal començar des del principi: el gir antropològic de la teologia ha començat, de fet, pel misteri de l'Encarnació, repensat molt a fons per Rahner i explicat en el volum IV dels *Escrips de Teologia*, que ha estat reproduït a *Meditacions sobre els exercicis de sant Ignasi*. Aquesta repetició prova la importància que Rahner donava a aquest escrit. És un cim de la teologia especulativa i l'estil de Rahner ofereix en ell les seves màximes virtuts i defectes: en concret, la profunditat però també l'alambinament i la subtileza. Tractaré d'explicar-lo amb paraules més planeres: Déu, el Pare, té una estimació que en realitat coincideix amb el seu disseny, amb el seu pla. Aquest disseny tan estimat pel Pare és Jesucrist. Eternament i lliurement, Déu estima com a Fill la seva Paraula feta carn i, com que l'estima a desdir, vol que les criatures fetes a la seva imatge siguin empeltades en el Cos de carn del Verb, com les sarments en el cep, com els diversos membres en una sola família. Aquestes criatures, imatges de Déu, són éssers dotats de raó, de capacitat d'estimar, de capacitat de decidir lliurement i d'actuar. Certament cal subratllar això una i altra vegada, però també cal recordar a Rahner que aquesta mateixa criatura pot ser subjecte —i de fet ho és— d'irreductibles pulsions irracionals que porten a la agressivitat i a la confrontació violenta. Tornem, però, al que és positiu. La veu del cel en el Baptisme de Crist i en la Transfiguració diu: «Aquest és el meu Fill, l'estimat.» En ell hem de deixar-nos empeltar els humans segons el disseny diví. Com dirà sant Tomàs, Crist mateix és el llibre de la vida, i en ell estem inscrits i arrelats. La voluntat salvadora universal de Déu és el seu amor a tots els homes, semblants a Crist i implantats en Ell. Aquesta voluntat de salvació queda segellada en la persona humana.

L'home sempre és, doncs, imatge de Déu. Rahner pensa que el destí sobrenatural de l'home està implantat en la criatura humana, tot i que és donat gratuïtament per Déu com un do personal. L'home està destinat a la unió amb Déu i, ben mirat, no s'explica sense la gràcia de Déu, tot i que l'home no té cap dret a rebre-la. Aquesta és una afirmació comuna a De Lubac, Bouillard, Rahner, etcètera. Tot és gràcia per a l'home. Rahner parla en conse-

qüència d'un *existencial sobrenatural*, allò que està inscrit en l'home com a obra de Déu, abans que l'home pensi i actuï. És un *existencial*: no pas una simple qualitat humana, sinó quelcom que forma part del ser home però que és marca de Déu. És *sobrenatural*: perquè la destinació a Déu com a finalitat última de l'home suposa una elecció personal i gratuïta de Déu, indèguda a la criatura i per sobre de les seves forces naturals.

Aquí és bo aclarir què vol dir Rahner amb el mot *transcendental*. Transcendental indica allò que apareix en l'home *a priori*, derivat tan sols del Déu que l'ha creat, no pas de les accions humanes, que ens permetran constatar *a posteriori* el que l'home pot fer i, de fet, fa, com ara pensar categorialment els fets de la vida o les coses del món, fer aquest bé o aquest mal... Reblo el tema: el que és transcendental endinsa les seves arrels en l'estructura mateixa de l'ésser humà tal com ha sortit de les mans de Déu. És transcendental la mirada de Déu que es clava en el més profund de l'esperit humà. Per tant, l'estructura mateixa de la persona ens remet a Déu. Per això, Rahner, convençut que tot home en la seva vida ha tingut alguna experiència de Déu, ha dit de forma rotunda: «L'experiència transcendental és l'experiència de la transcendència [incorporada a la persona].»³

4.2. La fase conciliar

Seré molt sobri en aquest punt. És suficient aquest apunt de Rahner per veure l'ambient conciliar: «Estic llimant un esquema preparatori de Ratzinger i meu, de Congar i de Philips. Amb Ratzinger m'entenc molt bé. És molt valorat pel cardenal Frings.»⁴ En efecte, Rahner i Ratzinger van redactar l'anomenat *Document alemany*, la primera redacció de la constitució *Lumen Gentium* sobre l'Església, que contenia ja l'expressió famosa: «L'Església és com el sagrament de la salvació de Crist.» Es tracta d'una formulació importantíssima, perquè deixava en un racó la formulació sociològica «L'Església és una societat perfecta» i donava a la comprensió de la comunitat de la fe un sentit autènticament religiós de segona mediació entre Jesucrist i els homes, de la mateixa manera que Crist és la primera mediació entre Déu i els humans. Dit en essència: l'article 1 de l'actual *Lumen Gentium* és provat que prové del «Proemium» del *Document alemany* de Rahner i de Ratzinger.

3. KARL RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, Herder, 1979, p. 38.

4. A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Brescia, Queriniana, 2004, p. 116.

5. K. LEHMANN - P. ENDEAN - J. SOBRINO - G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona, Herder, 2004, p. 60.

Rahner es va esgotar treballant nit i dia pel Concili Vaticà II, tot i que mai va ser un fan del concili.⁶ Tot just acabada la darrera sessió, va dir que els treballs conciliars s'assemblaven als que han de remoure una tona de pechblenda per a obtenir 0,14 grams de *radium*, però que malgrat aquesta desproporció valia la pena. Com valdria la pena que a causa del concili augmentés en l'Església la fe, l'esperança i l'amor, encara que fos mínimament.⁷

Per la seva banda, Von Balthasar ha vingut a dir que el sentiment de Rahner era catòlic, però no tant el dinamisme intern del seu pensament. Per contrapesar degudament aquestes afirmacions o altres de semblants, citaré, del mateix Rahner, les paraules que va escriure sis anys abans de la seva mort, esdevinguda el 1984:

No m'avergonyixo pas d'aquesta eclesialitat. Amb tota la meua vida convertida he volgut servir l'Església, tot i que aquest servei ha estat en darrera instància per a Déu i per als homes, no pas per a una institució que es busqués ella mateixa. L'Església té infinites dimensions perquè és una comunitat d'homes plens de l'Esperit de Déu: una comunitat creient, peregrina en l'esperança, que estima els homes i Déu. Però l'Església és també, per a mi, de manera evident, una Església concreta, constituïda socialment en aquesta història, una Església de les institucions, de la paraula humana, dels sagraments tangibles, dels Bisbes, del Papa de Roma.⁸

Un apunt final a aquesta època. Hauríem d'assenyalar els setze volums d'*Escrips de Teologia*, en els quals hi ha el germen d'un dels treballs de Rahner que més influència han tingut i que va ser publicat en el manual de teologia *Mysterium Salutis*. Em refereixo al treball de teologia trinitària *El Déu Tri com a principi i fonament de la història de la salvació*. En ell, l'existència de Jesús és el punt de partida per a la més alta reflexió sobre la Trinitat, que —en la pràctica— va capgirar la consideració del misteri de Déu U i Tri en la teologia catòlica: va fer sortir el tractat sobre la Trinitat del seu «esplèndid isolament» i de la seva abstracció allunyada de la vida cristiana. És a partir d'aquest estudi que la Trinitat assoleix de nou la condició de pedra angular de tot l'edifici teològic.

6. A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, op. cit., p. 116. Els autors es refereixen a una carta de Rahner al seu amic Herbert Vorgrimler, en la qual el teòleg confessa la seva intensa implicació i entrega a la feina del concili, malgrat que Rahner mateix refusa l'expressió «el teòleg del Concili» dirigida a ell, perquè hi eren també Semmelroth, Grillmeier i, sobretot, Philips.

7. K. LEHMANN - P. ENDEAN - J. SOBRINO - G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, op. cit., p. 62.

8. KARL RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1990.

4.3. *L'ecumenisme final*

La unitat de les Esglésies. Una possibilitat real, llibre escrit en 1984 amb Heinrich Fries sobre l'ecumenisme, aixecà polseguera i va merèixer, per part del més alt càrrec de la Congregació de la Doctrina de la Fe, la qualificació d'«acrobàcia teològica artificiosa» que seria irresponsable si canviés el camí de la veritat pel camí d'una acció de política eclesiàstica.

Naturalment, una de les hipòtesis rahnerianes més controvertides és la dels cristians anònims, com anomenava Rahner als homes que sense confessar conscientment la fe cristiana, són dòcils a la gràcia de Déu, que no es nega a ningú. Una forma d'establir aquesta hipòtesi és la següent: Déu estima tothom i no nega a ningú la gràcia que orienta la vida en el món d'aquests homes «que estima el Senyor», al qual ells responen amb la seva «bona voluntat». Per tant, quan actuen d'acord amb la seva consciència il·luminada i dirigida per la gràcia, se'ls pot anomenar cristians encara que no ho sàpiguen: són cristians anònims.⁹

Voldria ser imparcial: és veritat que Déu estima tothom i, fins i tot, que aboca la seva gràcia —l'acció de l'Esperit Sant— més enllà de la visibilitat dels sacraments cristians. Però pot haver en la hipòtesi i en el nom dels cristians anònims un cert oblit dels elements visibles, històrics, dramàtics, arrapats als fets de la vida. Si tot fos transcendental —tant la gràcia de Déu com la resposta de l'home— podria haver-hi un oblit o un eclipsi del dia a dia històric, del sí donat des del terreny efímer i relliscós de les contradiccions de la vida. Si tot es jugués transcendentalment, tal vegada la vida cristiana perdria el dramatisme d'un jove que ha dit que sí al fet d'anar a una missió al Camerun, on no tot són flors i violes sinó entrebancs i creus reals i ben reals, no pas virtuals; podria eclipsar-se la decisió treballada conscientment —el sí donat finalment a Déu— d'una parella jove que rep amb goig la confirmació. Tots dos són fets reals, històrics. Vull ser imparcial, i per això crec que, per a Rahner, els entrebancs i els goigs viscuts són la matèria històrica suficient com per a establir un encontre real i veritablement místic amb Déu.

De manera que no és segur que Rahner hagi de ser interpretat des de la *Cordula* de Von Balthasar, que pensa que el cristià conseqüent amb la teologia de Rahner restaria desmotivats a l'hora d'afrontar el martiri. Sembla, més aviat, que Rahner ha de ser interpretat a la llum d'una mística ignasiana ben realista i punyent. Efectivament, la frase «el cristià del futur serà místic o no serà», no és simplement atribuïda a Rahner, sinó que és, almenys, una autocitació doble —una de l'any 1966 i una altra del 1972—

9. Cf. *Lumen Gentium*, n. 16.

feta el darrer any de la seva vida, el 1984. Aquí rau el gra de mostassa irreductible i fort del rahnerianisme: l'encontre viu amb Déu, per Crist, que fa del cristià l'home coratjós que pot iniciar els altres en la pregària.¹⁰ Al final, diré que la mística rahneriana és parenta pròxima de la mística balthasariana d'una fe contemplativa i fidel a la missió de Crist. (Recordeu *La pregària contemplativa*, de Von Balthasar, traduïda al català per Casimir Martí, i *Teresa de Lisieux. Historia de una misión.*)

5. ELS PRECEDENTS DEL PENSAMENT DE VON BALTHASAR: GUSTAV SIEWERTH I ERICH PRZYWARA

Podem citar com a precedents de l'aportació de Von Balthasar el pensament de Gustav Siewerth i el d'Erich Przywara, que comentem tot seguit.

a) *Gustav Siewerth*. És cert que Von Balthasar pren de Siewerth la doctrina de l'oblit de l'ésser que Siewerth va rebre de Heidegger. Fins a sant Tomàs, diu Siewerth, la filosofia i la teologia tenien un àmbit comú: l'ésser. Déu era *ipsum esse subsistens*. Cada cosa era sustentada en la realitat per l'ésser. L'ésser no és Déu, sinó que és la imatge de la seva bondat. Von Balthasar, segons interpreta Josep M. Coll,¹¹ considera que l'ésser és ple perquè és el més noble, el primer efecte i el més peculiar que emana de Déu, però és buit, perquè no existeix com a tal sinó en les coses. És *con-creat*, és a dir que Déu estén el teixit de l'ésser en crear cada una de les realitats existents. S'ha dit amb agudesa que no és l'acció mateixa de córrer la que corre; el qui corre és el corredor. Però l'ésser sense límits, l'ésser que es posseeix a si mateix com l'ésser absolut, és Déu.

Cal, no obstant això, una correcció profunda en el sistema de Siewerth per tal de no caure en la pura univocitat entre l'ésser de les coses i l'ésser de Déu. Entre l'ésser *increat* i l'ésser *concreat* no es dona la identitat que sembla postular Siewerth, sinó la diferència que pot donar lloc a la veritable analogia.

b) *Erich Przywara*. Aquí entra en el pensament de Von Balthasar la correcció decisiva de Przywara. Per a Von Balthasar, Przywara era l'únic filòsof i teòleg que quan deia «Déu» no produïa aquell malestar que

10. A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, op. cit., pp. 145-146.

11. Interpretat pel P. Josep M. Coll a J. M. COLL ALEMANY, «Hans Urs von Balthasar (1905-1988)», dins Pere LLUÍS FONT, *Història del pensament cristià. 40 figures*, Barcelona, Proa, 2002, p. 1096.

provoca el llenguatge tebi [sobre Déu] de la teologia del nostre temps. És que Przywara destaca l'aspecte *negatiu* —com el no-res (la *nada*) de sant Joan de la Creu— que té l'ésser de les criatures. La criatura és *com* un *no-res* davant la plenitud del Creador. Només així es pot salvar la veritable analogia de l'ésser.

Amb aquests dos predecessors tan diferents, més continuista Siewerth i més dialèctic Przywara, queda equilibrat el pensament de Von Balthasar, que podrà establir la implicació que en l'existència humana té el «Déu sempre més gran». Crec, pel meu compte, que hi ha dos moments semblants mitjançant els quals la criatura conscient viu la seva relació amb Déu i la viu com davant d'un abisme de ser i de bondat que s'aboca sobre el no-res i sobre la condició pecadora dels humans. El primer moment és la condició de criatura traspassada pel no-res de sant Joan de la Creu, en virtut del qual la persona és conscient de la infinita diferència qualitativa per la qual Déu és Déu i, en canvi, «humana és ma mesura» de criatura, efímera i moridora. L'altre moment és el de la pregària incorporada a la litúrgia eucarística: «Jo pecador.» També aquí s'afirma un binomi («Jo pecador, confesso Déu totpoderós») en el qual no hi ha cap simetria: Déu, com a Déu que és, és omnipotent, etern i, a més, compassiu i benigne, lent per al càstig i ric en l'amor. És precisament *bondat infinita*. La criatura humana, en canvi, com Job, se sent flaquejar perquè l'error i el pecat l'assetgen.

6. L'OBRA DE VON BALTHASAR

Contemplaré l'obra de Von Balthasar en tres blocs:

- a) El primer bloc és el de les monografies històriques, com les ja indicades sobre *Parole et Mystère chez Origène* i *Litúrgia còsmica: Màxim el Confessor*, i el de les interpretacions hagiogràfiques, tals com *Teresa de Lisieux. Història d'una missió* i *Elisabet de la Trinitat i la seva missió espiritual*. D'aquesta època de l'obra de Von Balthasar en trec una primera conclusió: l'obra de Déu no és tan sols l'home. Von Balthasar, que ha explorat a fons el món de la cultura, mai no ha deixat de contemplar i valorar només la criatura humana, sinó tot el cosmos, on es reflecteix també la glòria del Senyor: un món de vida, de colors, el món dels salms, amb el mar, les muntanyes, la ciutat i el poble, un món on no falta l'error i el pecat però en el qual, més a fons encara, trobem inesperadament la suavitat del Déu que estima. Aquí s'adverteix, per tant, una diferència en el pensament de tots dos gegants: Rahner resta centrat en l'antropologia; Von Balthasar, en l'ésser i, per tant, en la creació, en

el cosmos de Déu. Mentre Rahner centra el seu objectiu en l'home, *imatge* de Déu, Von Balthasar el centra en la creació, *obra* del mateix Déu.

- b) En segon lloc, situarem les obres polèmiques de la darrera època: *Qui és un cristià* i sobretot *Cordula o la prova decisiva*, inequívocament dirigida a mostrar que el rahnerianisme podria ser entès al marge de la història real de la responsabilitat cristiana, que té en el martiri la prova decisiva. Si Déu ja estima i salva tothom transcendentament, ¿cal sentir-se cridat a prendre existencialment i realment la responsabilitat àrdua que ens pertoca per tal de dirigir la història cap el Regne de Déu? Quantes vegades no hem sentit l'objecció: Déu ja ens estima tots com a fills... ¿per què cal, doncs, el Baptisme? L'única resposta és que el Baptisme constitueix un moment real de la història real que es realitza en un temps i en un lloc. ¿Per què Crist, en un moment, s'entusiasma en l'Esperit i glorificà Déu, el Pare? Perquè aquest *moment* d'alguna manera és essencial en la seva història. ¡Tots els moments són importants, àdhuc essencials!
- c) Finalment, la gran trilogia *L'estètica teològica* (anomenada en alemany *Herrlichkeit*, en castellà *Gloria* i en francès *La Gloire et la Croix*). L'Amor apareix en el món amb tres notes en la línia del cor dolç i humil de Jesús: l'Amor de Déu apareix —en Crist, i així ho és en Ell mateix— senzill, humiliat i crucificat. L'Amor més gran, el de Jesucrist en la Creu —dispers en l'amor senzill de la «bona gent», vull afegir jo—, és la bellesa que salva al món i que, des de l'anorreament propi, crea una nova base de vida i d'esperança per als humans.

La vida purament humana ofereix un cas paradigmàtic d'aquest amor entregat que fa viure: és l'amor que s'estableix en la relació entre la mare i el fill, record i paradigma visible de l'amor més gran. Von Balthasar ha explicat amb realisme i poesia aquest camí vers Déu —que en altre temps vaig batejar com a *via amoris*— i es pot resumir així: és el miracle mateix de la paternitat/maternitat el que ens impulsa envers Déu, perquè d'aquest amor diví n'és signe i memorial permanent l'amor de la mare al nen, que desperta en el nen el bescanvi de l'amor en una relació oberta i creixent.¹² No cal dir que prenc aquest punt de la teologia balthasariana com una conclusió actual, com un veritable punt ferm no polèmic que pot aprofundir la teologia d'avui.

12. Cf. Josep M. ROVIRA BELLOSO, *El misteri de Déu*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Herder, 1994, pp. 131-135.

A més, l'amor de Déu apareix anàlogament en la bellesa de l'Univers. És l'àmbit del *pulchrum*, el transcendental més oblidat, que cal posar-lo al costat del *verum* (la Veritat) i del *bonum* (el Bé). La creu és l'amor més gran, però és també un punt de bellesa suprema que afecta la vida de tot el món de Déu. Aquest amor bell té el seu vèrtex en el *pulchrum* suprem: en la Bellesa sublim de l'Amor lliurat, que, en la teologia de Von Balthasar, té un rol primordial (prova d'això és el títol de la seva monografia que és, a la vegada, un bell aforisme: «Només l'Amor és digne de fe»).

Aquest amor ens atreu. Jo mateix he subratllat sovint que l'Amor de Déu no pot ser no atractiu pels qui busquen sentit i plenitud en aquesta vida. No en va, *Lumen Gentium* (n. 50) diu que tots els homes de l'immens poble de Déu som «poderosament atrets» per la força callada del seu Amor.

Conseqüència de l'aparició de l'Amor, hi ha el que Déu fa en nosaltres i amb nosaltres: la *Theodramatik*, la teodramàtica, disposada a la manera del «gran teatre del món» de Calderón de la Barca. En aquest escenari, Déu es dóna, però es dóna tot impulsant l'home a una acció lliure i responsable, en la qual cadascun fa la part que li pertoca. És el regne del Bé, l'altre transcendental. He de recordar aquí la tesi brillant que, en la Facultat de Teologia de Catalunya, va defensar Francesc Torralba i Roselló, excel·lent coneixedor de Von Balthasar.

La tercera part de la trilogia és la *Theologik*, 'el que Déu ens diu': estem en l'àmbit del *verum*, de la Veritat, de la comunicació sempre imprevisible de Déu que ateny la nostra fe, però també la raó humana. La primera part d'aquesta obra es titula «La veritat del món», mentre que la segona porta el títol de «La veritat de Déu».

He acabat l'obra de Von Balthasar amb la gran trilogia, perquè n'és la culminació i, a més, perquè el *verum* em condueix a mostrar una coincidència entre Rahner i Von Balthasar, que bé podria considerar-se la conclusió que ens porta a actualitzar aquestes dues teologies.

7. UN PUNT DE COINCIDÈNCIA DE PLE VALOR ACTUAL: LA MÍSTICA (RAHNER) I LA IMPLICACIÓ ENTRE FE I RAÓ (VON BALTHASAR)

Començaré per la implicació mútua entre fe i raó i entre teologia i filosofia, que ha estat una constant en el pensament de Von Balthasar. Ell anomena *circuminsessió* o *pericorese* aquesta implicació mútua entre fe i raó. En el cor de la fe hi ha el coneixement de Déu, mentre en el cor de la raó hi ha una *pre-disposició* i obertura a la revelació pressentida, que l'atracció de Déu converteix en desig natural de veure Déu i en destinació a Déu mitjançant la seva crida o mitjançant l'existencial central sobrenatural, segons les dues termi-

nologies de Von Balthasar i de Rahner. Vaig estudiar en els anys 1969 i 1970 aquest punt de Von Balthasar, que no és pas gens lluny de l'antropologia transcendental de Rahner. Avui el veiem expressat (sembla que a través de Rino Fisichella, seguidor de Von Balthasar i del P. Henrici, el seu cosí) en l'encíclica *Fides et Ratio* de Joan Pau II. La raó és agosarada i tendeix a obrir-se a l'Absolut i a l'Amor més gran. La fe és lluminosa i porta implicat un coneixement, fins i tot sapiencial, de Déu. El filòsof cristià treballa sota l'impuls de l'existencial sobrenatural, diu Rahner, o sota la cúpula explicitada o presentida de la revelació de Déu en Crist, diu Von Balthasar. El creient és *obedient a Déu* (creu Déu, en el sentit que els nens creuen o obeeixen els pares, però el creient és també un *savi*, diu Von Balthasar, que tot reclinant la seva testa en Déu, «com un nen a la falda de la mare» [Salm 132], assaboreix la veritat, la bellesa i la bondat de Déu i de Crist, coneguts a la llum de l'Esperit d'Amor). O, dirà Rahner, fa l'experiència de Déu en la vida humana.

Ambdós teòlegs coincideixen en dues afirmacions: no és l'explicació racional de la fe la que salva, per més que s'atansi al coneixement sapiencial que deriva de la fe mateixa. Però tampoc és cap ideal la «fe del carboner», que certament neix d'un acte d'obediència però només té una relació amb Déu exterior al contingut de la fe. El creient *savi* «malda enèrgicament per apropiarse interiorment del que creu: ell veu desplegar-se el contingut essencial de la fe davant la seva contemplació».¹³

Ja he dit que, almenys en els anys 1966, 1972 i 1984, Rahner llançava com un repte el famós eslògan: «El cristià del futur serà místic o no serà.» Penso que, en el fons i en la intenció, coincideix amb el programa obedient i contemplatiu envers Déu proposat per Von Balthasar.

8. I NO OBSTANT AIXÒ...

I no obstant això, aquest quadern no és una hagiografia, sinó una acció de gràcies per la teologia del segle XX i una valoració de cara al futur de la nostra teologia.

A casa nostra hem seguit Rahner i Von Balthasar gairebé al peu de la lletra. Els darrers vint anys, però, no es poden qualificar d'anys de revolta contra el pare, sinó d'un temps per a adquirir una llibertat madura. ¿Què és el que hem adquirit que no ens donava la teologia de 1945?

Per una banda, un *sentit de les proporcions* (i, fins i tot, de la humilitat): la teologia és molt important en l'Església. *La teologia especulativa* és important per tal que l'Església contempli el misteri de Déu i es compregui ella mateixa, la

13. Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria*, op. cit., p. 26.

seva missió, la seva relació amb el món, fruit de l'abaixament de Déu en l'Encarnació i del seu anorreament en la Creu, necessaris per a l'efusió i l'abocament de l'Esperit Sant sobre la humanitat. És molt important també la *teologia històrica*, com la va conrear Evangelista Vilanova, per tal que l'Església comprengui la situació de la societat en què viu i sàpiga quina és la bona notícia que ha d'oferir a aquesta societat plural, secular i desenvolupada, i, a més, com ha d'oferir-la. Igualment és important la *teologia pastoral* que mostri quins són els pobres que ens envolten, els pobres materials de l'Àfrica i els espirituals d'Europa, i com l'alliberament no és ni una moda ni quelcom que s'arregli només amb les paraules i amb els llibres, sinó que s'ha d'alliberar amb l'acció de l'amor que ho inventa tot. Heus aquí el punt d'humilitat que ve després de fer un llibre. Hom pensa: «Oh, és un llibre vàlid, ajuda a lloar Déu. Però no és més que un llibre. Manca l'acció eclesial.» El sentit de les proporcions ens fa veure amb humilitat la necessària tasca de la teologia, una tasca necessària que ha de ser assumida, però, per l'espiritualitat i per l'acció de l'amor fratern.

Per altra banda, el *sentit de la narració*. El conjunt de la teologia de 1945 no ha acabat de descobrir prou la importància de les narracions. La generació de 1945 cerca de ser realista i de superar l'essencialisme, però encara resulta abstracta. No li critico que sigui filosòfica pel fet de contemplar el cosmos o de centrar-se en l'antropologia. Constato la poca capacitat d'expressar-se a través de la narració. Aquest és un dels principals alliberaments que ha calgut de fer respecte d'aquesta teologia. Avui ens cal, per tal de poder ser un ajut per a la *mística* dels cristians, que la teologia sigui capaç de passar de la narració al misteri, sigui capaç d'obrir els sentits i la intel·ligència a les realitats d'aquest món, perquè així hom vegi com apunten decididament al misteri de Déu revelat en Crist. Excepte en el famós article sobre la Trinitat, desenvolupat a partir de la narració del que Déu ha fet en Crist, Rahner és tal vegada el menys dotat per a passar de la narració al misteri, tot i que generalment parteix dels problemes, sobretot dels teòrics, que pateixen els cristians. Von Balthasar va saber passar de la vida de Teresa de Lisieux a la seva missió i, per tant, al que Déu havia fet en ella en el seu llibre inoblidable: *Teresa de Lisieux. Història d'una missió*. Walter Kasper ha plantejat teòricament aquest problema a *Jesús, el Crist*, però no l'ha resolt del tot. En paraules molt precises expressa la seva ambició de passar de la història contingent al misteri de l'Amor de Déu i, fins i tot, de sintetitzar narració i misteri a *Unitat i pluralitat de la teologia*: «Va sorgir el problema fonamental de la teologia moderna, del qual ara som conscients, la solució del qual —pel que sembla— encara no s'ha realitzat amb èxit: es tracta del problema entre veritat històrica i un pensament essencial de valor universal.»¹⁴ L'ambició de Walter Kas-

14. Walter KASPER, *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca, Sígueme, 1969, p. 30.

per, i la dels que en aquest punt el seguim, és la superació del dogma il·lustrat de Lessing, en virtut del qual els fets contingents no poden ser el receptacle adient de la veritat universal.

Posaré un exemple positiu: el papa teòleg Joseph Ratzinger, en l'esplana de Marienfeld, a Colònia, no hagués pogut fer la seva excel·lent teologia sobre el Déu revelat en Jesús infant, ben diferent del Déu que imaginem, si no hagués lligat aquest tema essencial amb la narració de l'itinerari de conversió dels Mags d'Orient.

Del que es tracta no és de fer una narració bonica i, a partir d'aquí, elevar-se a enginyoses consideracions filosòfiques o místiques. Del que es tracta és d'entrar a fons en uns fets —en unes veritats històriques— per a tocar el misteri amb la intel·ligència de la fe. En el llibre *Qui és Jesús de Natzaret*, el meu delit per entrar en cada escena de l'evangeli té com a objectiu que la nostra mirada de fe es fixi en el misteri amagat de Crist que ens revela Déu.

Fa poc, vam tenir ocasió de debatre amicalment amb Olegario González de Cardedal: ell feia una glossa radical de la dita de sant Pau segons la qual l'apòstol no volia conèixer Jesús segons les mires humanes (segons la *carn*), segons la història terrestre, sinó en el seu misteri diví. González de Cardenal vol, certament, trobar la veritat universal del cristianisme per a manifestar-la a la raó humana. També jo. Per això la meua resposta no és concordista, però vol tenir en compte que la veritat —la veritat universal— brolla de la persona, i la trobo en una història de carn i de sang: la de Crist. Els misteris de l'Encarnació i de la Pasqua són universals, però no són abstractes. Han estat narrats com la història del que el Déu invisible —i universal— ha obrat en aquest home històric i concret: Jesús. No seria gens difícil posar-nos d'acord amb González de Cardenal, perquè ell també busca la veritat que resplendeix en el misteri d'una persona lliurada a Déu Pare i als altres: que manifesta l'amor mateix de Déu a tothom. El do de Déu és la veritat més universal.

El tema de la mística i el tema de la narració que duu al misteri s'entrellacen, perquè ens cal una mística que en plena vida personal i social «descobreixi Déu sota les pedres», és a dir, no tingui por de fer l'experiència de Déu que ens surt a l'encontre en els seus pobres exasperats o en circumstàncies inesperades i inversemblants, perquè són situacions en què no s'esperaria mai que Déu ens sortís a l'encontre: són situacions o fets, deia Luther, en què Déu es manifesta *a contrario*, és a dir, en allò què sembla més contradictori respecte de Déu: en el pecat que porta a la compunció, en la pobresa que gairebé desespera, en el desmarxament total de la persona o de la família...

No es tracta, per tant, de seguir la moda de l'anomenada *teologia narrativa*, sinó de cercar la «revelació en la imatge»,¹⁵ és a dir, de descobrir el fons de misteri que té l'existència humana i el cosmos mateix. El misteri que ens porta al més decisiu dels misteris: el de Déu. I aquí tornem a ser fidels a Rahner i a Von Balthasar.

15. HILARI DE POITIERS, *De Trinitate*, II, 1, dins L. LADARIA, *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, Madrid, BAC, 1986, p. 72.

BIBLIOGRAFIA UTILITZADA

a) OBRES DE KARL RAHNER

- Geist in Welt*, Innsbruck, Leipzig Rauch, 1939 (ed. cast.: *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963).
- Hörer des Wortes*, Munic, Kösel Pustet, 1941 (ed. cast.: *Oyente de la Palabra*, Barcelona, Herder, 1967).
- Escritos de Teologia*, vol. I: «Theos en el Nuevo Testamento», Madrid, Taurus, 1961, pp. 93-168.
- Escritos de Teologia*, vol. IV: «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», Madrid, Taurus, 1964, pp. 139-157.
- El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, dins *Mysterium Salutis*, Madrid, Cristiandad, 1969, pp. 359-445.
- Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Barcelona, Herder, 1971.
- Grundkurs des Glaubens*, Friburg de Bisgau, Herder, 1976 (ed. cast.: *Curso Fundamental de la Fe*, Barcelona, Herder 1979).
- Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1990.

b) OBRES DE HANS URS VON BALTHASAR

- Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, París, Aubier, 1947.
- Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, París, Seuil, 1952.
- Parole et Mystère chez Origène*, París, Éditions du Cerf, 1957.
- La prière contemplative*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.
- Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes, 1963 (ed. cast.: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971).
- Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln, Benziger, 1965 (ed. fran.: *Qui est chrétien?*, Mulhouse, Salvator, 1967).
- Cordula oder Ernstfall*, Einsiedeln, Johannes, 1966 (ed. fran.: *Cordula ou l'épreuve décisive*, París, Beauchesne, 1968).
- Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln, Johannes, 1972 (ed. cast.: *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Encuentro, 1979).

Theodramatik, Einsiedeln, Johannes, 1973-1983 (ed. fran.: *La dramatique divine*, París, Lethillieux, 1984-1988: vol. I: «Prolégomènes», 1984; vol. II: «Les personnes du drame». 1. L'homme en Dieu, 1986; 2. Les personnes dans le Christ, 1988.

Der antirömisch Affekt, Friburg de Brisgau, Herder, 1974 (ed. cast.: *El complejo antirromano*, Madrid, Encuentro, 1981).

Theologik, Einsiedeln, Johannes, 1985 (ed. cast.: *Teológica*, Madrid, Encuentro, 1977).

Gloria, vol. I-VII, Madrid, Encuentro, 1985-1989.

Teresa de Lisieux. Historia de una misión, Barcelona, Herder, 1999.

c) BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA

BLONDEL, M., *L'Action*, París, Presses Universitaires de France, 1973.

CONCILI VATICÀ II, *Constitucions, Decrets i Declaracions* (edició bilingüe), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003

COLL ALEMANY, J. M., «Hans Urs von Balthasar (1905-1988)», dins Pere LLUÍS FONT (coord.), *Història del pensament cristià. 40 figures*, Barcelona, Proa, 2002, pp. 1081-1106.

HILARI DE POITIERS, *De Trinitate*, II, 1, dins L. LADARIA, *San Hilario de Poitiers. La Trinidad*, Madrid, BAC, 1986.

KASPER, W., *Der Methode der Dogmatik*, Munic, Kösel, 1967 (ed. cast.: *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca, Sígueme, 1969).

LEHMANN, K. - P. ENDEAN - J. SOBRINO - G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona, Herder, 2004.

LLUÍS FONT, P. (coord.), *Història del pensament cristià. 40 figures*, Barcelona, Proa, 2002.

MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique*, Brussel·les, Universelle, 1927-1949. El contingut dels cinc volums és:

vol. I: «De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance», 2.^a ed., 1927.

vol. II: «Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant», 2.^a ed., 1944.

vol. III: «La critique de Kant», 3.^a ed., 1944.

vol. IV: «Le système idéaliste chez Kant et les postkantians», 1947.

vol. V: «Le thomisme devant la philosophie critique», 2.^a ed., 1949.

MORLANS, X., *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1998 (Col·lectània Sant Pacià, 64).

- PRZYWARA, E., *Analogia entis*, París, Presses Universitaires de France, 1990 (la primera edició que devia conèixer Von Balthasar és *Analogia entis*, Munic, Kösel-Pustet, 1932).
- *Was ist Gott*, Nurenberg, Glock und Lutz, 1953.
- RAFFELT, A. - H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Brescia, Queriniana, 2004.
- ROVIRA BELLOSO, J. M., «Karl Rahner (1904-1984)», dins Pere LLUÍS FONT (coord.), *Historia del pensament cristià. 40 figures*, Barcelona, Proa, 2002, pp. 1057-1080.
- *El misteri de Déu*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Herder, 1994.
- SIEWERTH, G., *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Munic, Oldenbourg, 1933.
- *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln, Johannes, 1965.
- TOURENNE, Y., *La théologie du dernier Rahner. «Aborder au sans-rivage»*, París, Éditions du Cerf, 1995.

QUADERNS

ISBN 84-8297-905-1



9 788482 979052

fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**
CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

