

Bibliografía

I. BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

1. Personalia

Alfonso M.^a de Ligorio (San)

- 1 GREGORIO O., *Altre lettere inedite di S. Alfonso*: SpecCSSR 10 (1962) 3-19.
- 2 SAMPERS A., *Documenta quaedam romana circa Si. Alfonsi dimissionem episcopatus an. 1775*: Ib., pp. 20-36.
- 3 GREGORIO O., *La «Predica della chiamata» di S. Alfonso*: Ib., pp. 36-50.
- 4 TELLERÍA R., *Sti. Alfonsi adscriptio militiae ecclesiasticae iuxta Regesta Curiae Napolitanae*: Ib., pp. 325-336.

Publicación de una serie de documentos que sirven para ilustrar la vida y obra de S. Alfonso.

1. Se publican 13 cartas: cuatro autógrafas; nueve, dictadas. En cuanto al tiempo: seis son de la época de misionero; siete de su episcopado. De estas trece cartas, cuatro habían sido ya publicadas aunque con algunas lagunas o texto corrompido; de ahí la razón de publicarlas de nuevo conforme al original.

2. Se publican nueve documentos sobre este asunto. En una introducción, breve y clara, se exponen las fases diversas de todo este proceso y las diversas tentativas que hizo S. Alfonso para no aceptar el obispado y para renunciar a él a los tres años de su elección, insinuándose las consultas que hizo el Santo para cerciorarse de que esa era la voluntad divina.

3. Sermón de entrada de la Misión, según el estilo de la primera mitad del siglo XVIII. El Santo lo substituyó en la serie de sermones que publicó por el de la Misericordia.

4. Testimonios de las diversas órdenes recibidas por S. Alfonso; de haber aprobado los exámenes requeridos; documento notarial sobre su patrimonio, necesario para la ordenación.

E. MOORE

Budé

5 RODOLPHE PETER. *Calvin et la traduction des Psaumes de Louis Budé*: RevHistPhilRel 42(1962)175-192.

LUIS BUDÉ, hijo del célebre humanista GUILLERMO, tradujo directamente del original hebreo al francés el libro de los Salmos y lo proveyó de notas, en su mayor parte filológicas, para hacer comprender mejor el texto. La versión apareció, muerto ya su autor, desde 1551 en las ediciones que de la Biblia, traducida por primera vez al francés por R. P. Olivétan, se fueron haciendo en Ginebra revisadas y mejoradas por Calvino y sus colaboradores. Pero el Salterio de LUIS BUDÉ fue editado también aparte, primero por J. Crespin en Ginebra (1551) y más tarde repetidas veces, ya solo (Lyon 1558), ya con Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Sabiduría, Eclesiástico (vg. 1561 sin lugar ni impresor).

PETER nos informa sobre los datos personales y familiares de LUIS BUDÉ, su exquisita preparación humanista y en lengua hebrea, su paso al calvinismo, su prematura muerte. Luego nos presenta un ejemplar de la primera edición separada (Ginebra 1551), que llevó un prefacio de Calvino sobre la utilidad de los Salmos y sobre el trabajo realizado por BUDÉ.

Aunque el Prefacio de Calvino fue repetidas veces impreso (generalmente sin el nombre del autor, para facilitar la propaganda en Francia) y los editores de sus obras lo han recogido como suyo, no lo publicaron, sin embargo, completo, por no haber conocido ninguno de los pocos ejemplares (10 solamente) que se conservan de la edición de Crespin de 1551.

PETER nos ofrece el Prefacio entero y, para complemento de nuestra información, añade un largo fragmento del Prefacio que Calvino puso a la edición de la Biblia de Ginebra de 1551 (imprimiéndonos en cursiva las variantes en que difiere del Prefacio en las ediciones de 1546, 1562 etc.).

La versión de BUDÉ supera con mucho a la de OLIVÉTAN, lo que explica por qué fue adoptada en las Biblias ginebrinas desde 1551. Pudiera, además, su estudio contribuir al problema, todavía sin solucionar, de qué versión

bíblica usaba Calvino en sus tratados, comentarios y predicación. La comparación entre el Comentario a los Salmos de Calvino y la versión con notas de BUDÉ, parece dar un comienzo de luz, o, al menos, una sospecha de que el reformador se ayudara en sus escritos y predicación de los múltiples trabajos del humanista-hebraísta LUIS BUDÉ.

R. CRIADO

Calvino Véase num. 5.

Crisóstomo .Lorenzo

- 6 KATALINIC A., S. I., «*Mundus Marianus*» a L. Chrysogono S. I. *conscriptus*: Marian 24 (1962) 544-560.

Breves datos biográficos del padre Lorenzo Crisógono, mariólogo croata de la primera mitad del siglo XVII. Estudio especial de su obra mariológica, verdadera enciclopedia que abarca en tres tomos en folio y tres mil páginas los más diversos aspectos sobre Nuestra Señora, mucho más allá de los límites de la teología. El autor da en este artículo las líneas generales y las características de la obra de Crisógono, muy de su tiempo y de su época.

J. A. DE ALDAMA

Erasmus Véase num. 22.

Gil de la Presentación

- 7 SARAIVA J., C. M. F., *Valor teológico da doutrina de Egidio da Apresentação sobre a Imaculada*: EphMar 12 (1962) 59-106.

Este artículo completa la serie de trabajos anteriores dedicados por el autor a la doctrina inmaculista de Gil de la Presentación, de los que dimos cuenta en boletines anteriores. Analizada detalladamente dicha doctrina, aborda ahora el autor un juicio de conjunto sobre la misma, teniendo presentes las críticas que se le han hecho y el influjo que ha tenido en teólogos posteriores, sobre todo en los Salmanticenses.

J. A. DE ALDAMA

Ignacio de Loyola (San)

- 8 RAHNER H., *Zur Christologie der Exerzitien (I-II)*: Geist u. Leben 35 (1962) 14-38; 115-140.

Estudio bien documentado. La orientación general, acertada. Vamos a

subrayar las principales ideas. La teología de San Ignacio de Loyola refleja tanto los favores místicos que Dios le concedió como sus estudios teológicos. Es fundamentalmente cristocéntrica; sin ella no se pueden entender la vida interior y la actividad apostólica de Ignacio. El mismo Fundamento, como lo explica la novísima exégesis de los Ejercicios, sólo es comprensible bajo la estructura básica de las meditaciones de Cristo Rey, Dos Banderas y del proceso de la elección. La parte principal del librito está dedicada a la contemplación de la vida terrestre de Cristo. Tras las consideraciones en apariencia frías, casi filosóficas del Fundamento y las finuras psicológicas de la reflexión sobre los pecados y del examen de conciencia, el punto cumbre de la primera semana se condensa en el final del primer ejercicio: 'Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio'. Los objetivos de esta semana: quitar impedimentos para seguir la voluntad divina y ordenar la vida, discurrir los espíritus, despertar vergüenza por los propios pecados, como la del caballero ofensor ante su Rey ofendido, el verter 'lágrimas de honda contrición, el coloquio con Cristo en la meditación del Infierno, todo esto va orientado hacia la iluminación del Salvador en las meditaciones de su vida, y en último término todo converge hacia la cruz.

La segunda semana responde a la pregunta hecha al crucificado en la primera semana, (coloquio de la meditación con las tres potencias): ¿Qué debo hacer por Cristo? El ordenar la vida sólo se obtiene con la imitación de Cristo. La estructura fundamental de su vida terrena es la antítesis *labor-gloria*. El abatimiento de su aparición en este mundo oculta y manifiesta a la vez la gloria del Creador. En esa vida que se desarrolla públicamente, predicando por 'sinagogas, villas y castillos', la tarea del ejercitante es 'gustar la infinita suavidad y dulzura de la divinidad'; es pedir 'conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga'. La elección, punto cumbre de esta semana sólo es posible mediante un conocer experimental, una familiaridad con el Verbo hecho hombre, según nota Dávila, quien considera la 'vocatio Regis' de la meditación básica del Reino, como un llamamiento a los hombres para que ayuden a Cristo en esta empresa, con la cual palabra—glosa Rahner—se designa la libre actividad guerrera, emprendida por el caballero español, fiel a su Rey.

Intimamente ligada con la meditación del Reino está la de Dos Banderas que data de Manresa en la vida de Ignacio y que debe ser tratada bajo el punto de vista bíblico y patrístico; el mejor comentario de ella, lo dejó el Santo en los recuerdos de su vida y en sus cartas. En cuanto a la elección misma o reforma de vida, sólo tiene sentido, supuesto que el Verbo eterno ha muerto en cruz para gloria del Padre. La tercera semana no es tan sólo una continuación de las consideraciones de la vida de Cristo: se halla principalmente al servicio de la elección, como notan Polanco y Dávila. El Cristo 'quebrantado' es el Cristo de la 'exinanitio' paulina (Phil. 2, 7), es el 'Christus deformis' de Agustín, para quien la fealdad del crucificado es nuestra hermosura. También las apariciones del resucitado sirven para confirmar la elección, al considerar a Cristo como amigo y consolador.

Finalmente la contemplación para alcanzar amor, si bien reviste una dicción por decirlo así, escolástica y no menciona aparentemente a Cristo, tiene su sentido cristológico, según lo ha probado últimamente A. Haas, *Geistl. Tagebuch* . . p. 49-55; 130-135. El encuentro de todas las criaturas en Dios es el encuentro de todas ellas en Cristo, como lo significa el mismo Ignacio en una de sus cartas (MI, I, 3, 510).

Para terminar sólo añadiremos dos observaciones. La teoría escotística del fin primario de la Encarnación (p. 27-28) nos parece fuera de lugar en este comentario a la cristología de los Ejercicios. Que la teología de la Majestad divina los penetre, es un hecho que no da pie para que se entiendan aquellos mejor en el teologúmenon scotista. En cuanto a la teología de la 'contemplatio ad amorem', nótese que el inciso de la citada carta de Ignacio se refiere propiamente a otro ejercicio de oración: estudiar y hacerlo todo por nuestro Señor Dios (aquí está la mención cristológica). En el primer ejercicio recomendado por el Santo, a saber 'meditar, hallando a nuestro Señor Dios en todas las cosas' no aparece el inciso cristológico: 'para que en algo a su magestad sirvamos, ayudando aquellos, por cuya vida él murió'. Ciertamente que en ambos pasajes se habla de nuestro Señor Dios, pero el matiz es diverso. Nos parece violentar algo el sentido obvio de los textos ver a 'la Majestad crucificada de Dios' —explica Rahner— en el Creador y Señor, ante cuyos beneficios el alma se inflama en amor agradecido.

A. SEGOVIA

Leone

- 9 POLISSENO L., O. CARM., *Vincenzo di Leone O. Carm. e il decreto sulla giustificazione nel Concilio Tridentino: Carmelus* 9 (1962) 73-90.

El artículo no parece que añada nada nuevo al estudio que hizo el P. J. Olazarán en *RevEspTeol* 2(1942)649-680. En algunos casos es incluso menos preciso que el P. Olazarán. Así en la p. 80 nos dice: «Las acciones del que está en pecado mortal no ayudan a la justificación, mientras que las acciones del que está sin gracia, pero sin pecado mortal, disponen a la justificación» y concluye: «es la doctrina que será después definida». Aunque el autor pone las palabras entre comillas, no son traducción literal del voto, sino una abreviación. Las palabras de V. di Leone son aun más terminantes: «Catholici primo considerant hominem sine gratia et manentem in peccato mortali. Et de isto homine dicunt quod eius opera, quantumcumque bona sint, nihil faciunt ad iustificationem... Secundo considerant hominem sine gratia et nullum habentem peccatum. Et de isto homine dicunt, quod eius opera disponunt ad iustificationem». (J. OLAZARÁN, *Nuevo voto tridentino del carmelita V. de Leone: RevEspTeol* 2(1942)677). El P. Olazarán intenta explicar esta distinción bien curiosa y de ninguna manera católica (p. 669) diciendo que ciertamente en la mente del autor no tienen sentido pelagiano y que por todo el contexto se entiende sin

gracia habitual, no sin gracia actual. De todos modos aun quedaría por explicar qué quiere decir «sin gracia y sin pecado». Creemos que el autor del artículo nos debía haber dado una explicación de esta manera de hablar.

R. FRANCO

Luis de Granada. Véase num. 22.

Lutero. Véase num. 22.

Ríos, Bartolomé de los

10 FOLGADO FLOREZ S., O. S. A., *Cuestiones de teología mariana según el P. Bartolomé de los Ríos*: CiudDios 17^s (1962) 36-59; 229-250.

Analiza el autor diversos temas mariológicos en la *Hierarchia Mariana*. Ante todo la *predestinación*. María fue predestinada primero a la divina maternidad, y consiguientemente a la gracia y la gloria. Más aún, predestinada en el mismo decreto de la Encarnación, su propia existencia está en función de su maternidad. De especial interés teológico es la posición de Bartolomé de los Ríos en el problema del motivo de la Encarnación: «Quidquid factum est ipsis [Iesu et Mariae] laudandis, ipsis exornandis factum est. Immo ipsam diaboli malitiam et hominum lapsus ideo permisit [Deus] ut, velut umbrae et obscuriores picturae partes, horum splendorem illustrarent» (5, 7 p. 511). Se vislumbran las consecuencias de esta tesis, que B. de los Ríos no fue escaso en deducir.

El segundo tema estudiado por el autor en la *Hierarchia Mariana* es el de la *maternidad* de María. La maternidad divina, fuente de todas las grandezas marianas, es también principio supremo de la Mariología, si se entiende como maternidad digna de un Dios Salvador. Esta visión viene expresamente exigida por el mismo decreto predestinante. Por el carácter peculiar de la obra del insigne apóstol de la Esclavitud mariana se comprende su interés único en la teología de la transcendencia de la divina maternidad. Sus afirmaciones, en las que la lógica da poderosas alas al fervor del esclavo para investigar la gloria de su Reina, mantienen una nota de actualidad que no debe olvidarse.

J. A. DE ALDAMA

Sandoz

11 SANDAEUS M., *Pro Theologia Mystica Clavis*, Coloniae Agrippinae, 1640. Reimpresión anastática, Louvain, Edit. de la Bibliothèque S. I., 1963. 404 p., a dos columnas.

Feliz idea, la de reimprimir este vocabulario de expresiones emplea-

das por los místicos. Su autor, Maximiliano van der Sandt, lo concibe como complemento y a la vez compendio de su notable *Theologia Mystica*. Sandeo, nacido en Amsterdam, a. 1578, entró en la Compañía de Jesús en 1597. Hecha la Tercera Probación con el P. B. Rossignoli, enseñó filosofía y teología en Würzburg (1605-1631). Brilló como predicador, sin dejar la enseñanza, en Maguncia, También predicó en Colonia, donde murió en 1656.

La obra que reseñamos es sumamente útil para la inteligencia de diversos autores espirituales, concretamente de Luis Blossio, a quien alude, cuando dedica el libro al Abad Tomás Luytens y a la comunidad del 'predecesor tuyo [de Luytens] y maestro mío'. También se esclarece en la *Clavis* la terminología del Pseudodionisio, de S. Bernardo, S. Buenaventura, Ruysbroec, Tauler, Harphius etc. La erudición del autor es vastísima y los artículos muy variados. En torno, vg., al vocablo *amor* y su afines se reúne material que abarca 60 columnas *Deificatio* y *Deiformitas* ocupan unas 24. Quedan dilucidadas expresiones tan extrañas como *Bulimia*, *Ebullio*, *Expiratus*, *Fenestella*, *Inhiatio*, *Irretentibilis*, *Torticordius* etc. Merecen especial mención las abundantes citas de autores espirituales de la Compañía.

En conjunto la Biblioteca de Lovaina nos ofrece en esta reimpresión una mina muy rica de contenido ascético-místico. Tal reedición se imponía por ser ya rarísima la obra en el mercado anticuario. La impresión es excelente y el tipo de letra, bien legible.

A. SEGOVIA

Soto P.

12 PROAÑO GIL V., *El concepto de tradición en la Teología de Pedro de Soto*: Burg 3(1962)215-237.

En este artículo se estudia cuidadosamente el concepto de Tradición en Pedro de Soto. El resultado de la investigación puede resumirse de la siguiente manera. Soto tiende a denominar Tradición a todo el conjunto de la predicación apostólica (sin duda, este hecho tiene relación con un cierto desplazamiento de la atención de la problemática, bastante notable en él, hacia el estadio prebíblico, cfr. pág. 217s). Tiene una clara concepción de dos fuentes (en el sentido de «partim-partim»). Admite, sin embargo, un cierto «Schriftprinzip»: todo está escrito «in genere», «non vero singula in specie», en un sentido profético (el Antiguo Testamento anuncia al Nuevo), en un sentido preceptivo (la Escritura manda aceptar la Tradición) y en cuanto que la Escritura afirma que la Iglesia es «columna et firmamentum veritatis» (1 Tim. 3, 15) (pág. 228s). Posee también una clara idea del «sensus perspicuus dogmatum» (lo que hoy entendemos —dice el A.— por Tradición activa). Soto no identifica la Tradición con el Magisterio vivo, sino que la Tradición, que es manifiesta en el «consensus Patrum», es, juntamente con la Escritura, norma para el Magisterio.

En la lectura del artículo nos ha llamado la atención que, a juzgar por la exposición del A., Brencio, el teólogo luterano con que Soto dialoga, admitiría unas tradiciones apostólicas de carácter litúrgico y disciplinar, y doctrinales explicativas (prácticamente la actual teoría de Geiselman) (cfr. pág. 217 y 224).

Algún texto de Soto, parece concebir, como criterio de inspiración, una conformidad de los libros inspirados con la predicación apostólica (como se ve, un criterio más bien interno) (cfr. pág. 218).

El A. alude, a veces, a autores actuales, como punto de referencia, y en concreto a Cullmann (pág. 219 y 226). Nosotros no lo hubieramos hecho. Si se quería referir la posición de Soto a la problemática actual, hubiera sido necesario una mayor crítica de sus afirmaciones a la luz del estado actual de los estudios sobre la Tradición (por ejemplo, las exégesis de Soto de ciertos textos patrísticos; cfr. pág. 224s; para el texto de San Ireneo cfr. BEUMER, Schol 36[1961]219s; para el de San Basilio, Est Ecl 37[1962]220).

C. Pozo

Suárez

- 13 SPORKEN C. P., *Gemoesleven en Suareziaanse Moraal* (L'affectivité humaine dans la morale Suarézienne) Bijdr 23 (1962) 341-365.

Pretende el autor encontrar en los escritos de Suárez su valoración sobre la afectividad en el sentido que hoy día se da a esta palabra. Para ello expone brevemente la doctrina suareciana sobre el *Habitus adiuuans*.

El apetito sensible puede ser perfeccionado por el hábito, impulsado por la voluntad. Según S. este hábito nunca es virtud en sentido estricto; ya que la virtud y todo acto moral es un acto de la voluntad, los actos del apetito sensible serán «morales» por denominación de los actos de la voluntad. Cuando se trata de un acto virtuoso sobre un bien sensible, el apetito sensible y el racional van a la par, como la materia y forma y de un mismo acto moral. El apetito sensible, por tanto, no puede adquirir una autonomía, ni siquiera relativa, como principio de actos morales.

Lo esencial del *habitus adiuuans* consiste en que la tendencia hacia el bien sensible opuesto a la «recta ratio», se siente cada vez menos; e incluso se elimina positivamente su influjo por la fuerza de la tendencia sensible, bajo la acción de la razón y la voluntad. Esto no quiere decir —como pretende Pfürtner— que este hábito aniquile toda tendencia sensible y toda pasión. El *habitus adiuuans* crea una conformidad habitual entre las potencias sensibles y la inclinación de la voluntad, perfeccionada por las virtudes, y por ello las pasiones desordenadas se eliminarán.

En la doctrina de S. encontramos no sólo una apreciación positiva de la afectividad, sino también los elementos necesarios para total comprensión de los actos virtuosos. Hay que confesar que S. no ha explicado tan am-

pliamente como Santo Tomás las posibilidades de integración y el papel positivo de las pasiones. Pero esto no es por menosprecio de la afectividad, sino por el papel preponderante de la libertad en el acto moral y por su doctrina sobre el acto moral en sentido estricto.

La doctrina de S., por otra parte, puede completar a la de Santo Tomás, especialmente en lo que se refiere a las ideas suarecianas sobre la libertad en el acto moral y la «virtud moral de base». Repitiendo los actos virtuosos, el hombre adquiere la rectitud en el orden moral. Esta rectitud es la base dinámica para la realización del bien moral en las situaciones concretas de la vida. Es ésta una idea muy fecunda —que también encontramos en el pensamiento actual—, a saber, la opción moral fundamental.

Por el breve resumen que antecede del artículo de Sporcken, podemos apreciar una vez más la actualidad de nuestros grandes teólogos, cuando se saben traducir sus ideas en términos inteligibles en nuestros días.

E. MOORE

Urbano VIII

- 14 CEYSSENS L., O. F. M., *La première bulle contra Jansénius. Sources relatives à son histoire (1644-1653)*. [Bibliothèque de l'Institut Historique Belge à Rome, IX-λ]. Vol. I (1644-1649), LXVI-840 p.; vol. II (1650-1653), LVI-898 p

El conocido investigador de la historia del Jansenismo nos da en estos dos magníficos volúmenes un repertorio de fuentes que abarca los años 1644 a 1653. La bula *In eminenti* había sido publicada en junio de 1643. Como se ve, los documentos aquí reunidos se refieren a la historia posterior de la bula. Y en concreto, a su historia externa, ya que no sólo los documentos de interés únicamente doctrinal, sino aun los pasajes doctrinales en los otros documentos históricos han sido omitidos generalmente y por principio. Es lástima; pero se comprende era preciso poner límites a una publicación que, aun así, contiene 1678 documentos, copiados extractados o resumidos, a parte los que del Archivo del Santo Oficio extrajo el P. Rapin en el siglo XVII, que se publican también aquí tomándolos del manuscrito de París, Bibl. Nat., fr. 10576. No todos los documentos eran inéditos; y el autor lo hace constar en cada caso. A veces se nos da el original de escritos conocidos hasta ahora sólo en traducción.

Aun estando orientado este repertorio hacia la historia externa de la bula *In eminenti* (historia entendida, desde luego, muy ampliamente, pues hay documentos que se alejan bastante de ella), la historia de la teología puede beneficiarse de él en gran escala. No sólo por las incidencias históricas que tocan tantas veces la doctrina, sino principalmente por la preparación de la bula *Cum occasione*, que en 1653 condenó las cinco proposiciones de Jansenio. Marginalmente pueden espigarse además numerosas noticias de interés sobre teólogos como Juan de Santo Tomás, Silvio, Amico, Petavio, Ripalda, Lugo y muchos más.

Una breve introducción en cada volumen encuadra los documentos históricamente, y un índice de documentos publicados cierra cada tomo. Al final del segundo un índice general de más de cincuenta páginas hace la obra particularmente utilizable.

Todo repertorio de fuentes es siempre de agradecer. Mucho más cuando, como en el caso presente, los documentos reunidos andan dispersos por innumerables archivos de diversas naciones. La impresión es muy buena, sin que falten las erratas, que es casi imposible suprimir del todo en una cantidad de copias tan considerables, con lenguas diferentes y escritura frecuentemente defectuosa.

J. A. DE ALDAMA

Valdés

- 15 FR. DOMINGO DE STA. TERESA, O. C. D., *Juan de Valdés 1498(?) -1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Analecta Gregoriana, v. LXXXV, Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, sectio B (n. 13). Romae, 1957, p. XLVIII-423.

Por causas ajenas a nuestra voluntad, recibimos con gran retraso esta interesante monografía. En ella se estudia con abundante utilización de las fuentes la ideología de Valdés y de sus seguidores. Los juicios sobre sus afinidades y divergencias con los protestantes, están bien matizados y ponderados. El trabajo es objetivo y serio.

A. S.

Van Espen

- 16 CLAEYS-BOUUAERT F., *Un canoniste d'ancien régime: J. B. Van Espen (1646-1728)*: EphTheolLov 38 (1962) 86-102.

Tres partes tiene el artículo. En la primera se reconstruye la biografía del célebre canonista lovanicense: hombre piadoso y austero, y justamente ardiente defensor de sus propias ideas. Dolorosamente terminó su larga vida entre los jansenistas sin someterse a las prescripciones de Roma.

Recorre luego el A. las obras de Van Espen. Ante todo su *Jus ecclesiasticum universum*, el primer tratado completo de derecho canónico que abandonó el orden de las decretales y siguió una división basada en el objeto de las leyes; destaca sus valores en el estudio de la evolución histórica de numerosas cuestiones jurídicas. Después enumera y describe brevemente siete tratados particulares y obras polémicas. Por fin, agrupadas en diecisiete apartados, da una selección de reseñas e informes, que por la precisión de sus fuentes y por el método con que los presenta Van Espen pueden ser aun hoy de utilidad.

En una tercera parte expone las tesis erróneas que defendió: sobre la autoridad del Romano Pontífice —tiende a negar o poner en duda que la supremacía del Papa venga de Jesucristo, y haya existido en los primeros siglos—, sobre la autoridad de las Congregaciones Romanas —restringe o niega la autoridad de los decretos del Santo Oficio y otras Congregaciones en algunos países—, y tendencia a extender excesivamente los poderes del Estado.

E. OLIVARES

Vicente

- 17 MANZANEDO MARCOS F., O. P., *Introducción al estudio del curso divino en Fray Juan Vicente de Astorga: Studium I, II* (1961/2) 45-74.

Empieza por una breve bio-bibliografía de Fray Juan Vicente (1544-1595), donde sostiene, contra V. Beltrán de Heredia, que la «Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia» no es meramente una redacción compendiada y parcial del «De origine Gratiae». El problema de Auxiliis lo hace preceder de una breve historia, que se remonta hasta los presocráticos, demasiado elemental sin duda para que sirva realmente de introducción al problema. Después solo nos da un índice de las cuestiones propuestas por el Asturicense, sin entrar en el análisis de su solución, que en muchas ocasiones, dada la brevedad del índice de las cuestiones, queda oscura.

R. FRANCO

Zanchi, Jerónimo

- 18 GALLUS T., *Mariologia Hieronymi Zanchi, theologi protestantis (+ 1590): Marian 24* (1962) 381-390.

Reúne el autor las enseñanzas mariológicas del teólogo protestante Jerónimo Zanchi durante la segunda mitad del siglo XVI en Heidelberg. Zanchi admite la maternidad divina de María, la concepción virginal, la virginidad *in partu* y la virginidad perpetua. Niega la inmaculada concepción y aun la santificación antes de nacer; niega igualmente el voto de virginidad.

J. A. DE ALDAMA

2. Historia de las ideas

Derecho

- 19 OLIVARES E., S. I., *Los votos de los escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica*. Roma, Institutum Historicum S. I., 1961, XIX - 250 pág.

En esta obra, que ya desde el principio calificamos de excelente, presenta el autor la antítesis que se advierte en las fuentes mismas del derecho de la Compañía de Jesús en torno a los votos de los escolares. Las Constituciones —parte V, capítulo 4, declaración D— dicen que «este voto se haze a solo Dios y no a hombre, así no lo acepta hombre ninguno. Y por eso se dice no hacerse en manos de nadie». En el *Epitome Instituti Societatis Iesu*, número 405, § 1 se lee: «Peracto probationis biennio, Novitii, sive Scholastici, sive Coadiutores temporales, emittere debent prima vota («vota post biennium»), publica, seu nomine Ecclesiae a legitimo Superiore acceptada». Como se ve, las Constituciones y el *Epitome*, que recoge la doctrina de la Bula «Ascendente Domino» de Gregorio XIII, están en abierta oposición.

El P. Olivares aborda decididamente el problema, que ha inquietado a no pocos autores, y se lanza en busca de una solución adecuada. Para hallarla, recurre a las fuentes del derecho de la Compañía en sus diversas etapas, ausculta los más autorizados comentaristas y sigue paso a paso la historia, incidencias e interpretaciones de estos votos de los escolares.

En los dos primeros capítulos estudia la legislación y la práctica de estos votos en su período inicial, anterior a la redacción definitiva de las Constituciones. Las Ordenes Religiosas tenían sus casas de formación, la Compañía no podía tenerlas entonces. Sugiere Laínez —y es aceptada su propuesta— que se admitan colegios en donde podrían residir los que se sintieran llamados a formar un día parte de la Compañía.

En 1541 escribe San Ignacio la *Fundación de Collegios* y prescribe que los candidatos, antes de ser enviados a los estudios, tienen que hacer el voto de pobreza y castidad perpetuas. A este han de añadir otro voto o promesa de ingresar en la Compañía, una vez acabados los estudios. El último de esos tres votos no entrará en vigor hasta pasado un año, que podríamos llamar de prueba. Estos votos eran privados. San Ignacio decía que los escolares enviados a estudios con estos votos «aún no son de Congregación alguna». El primer esbozo de las Constituciones de 1541 reproduce estas mismas ideas.

Hacia el 1544 fue redactado el documento *Para Fundar Colegios* y en él se introducen algunas modificaciones: antes de ir al colegio se exigen algunas experiencias, pero no el voto de pobreza y castidad. El de entrar en la Compañía lo habían de hacer un año después de acabadas las experiencias previas a la vida de estudios en los colegios. Este voto sigue siendo privado.

El autor confirma su tesis con el estudio de numerosas fórmulas que ha ido encontrando en diversos archivos. Al final de su obra nos ofrece algunos ejemplares de estas fórmulas.

El capítulo tercero abarca el período que pudiéramos llamar eminentemente legislativo. Período en el que se desarrolla y cristaliza la nueva Orden. Al principio tanto el Examen como las Constituciones no exigían a los recibidos para escolares más que el voto o promesa de entrar en la Compañía, «si los quiere ella admitir», aunque de hecho observaban los tres consejos evangélicos. Desde 1553 fue cambiando la fórmula y cambió también la legislación: «...para ser aprobados por escolares de la Compañía... han de hazer los mismos tres votos de pobreza, castidad y obediencia simples con la promesa que entrarán en la Compañía». Todo se fue estableciendo y la fórmula de los votos quedó por fin incorporada a las Constituciones. Tenemos ya los votos de los escolares, llamados del bienio. Estos votos se hacen a solo Dios y no los recibe la Compañía.

El autor no pasa por alto una circunstancia que ilumina extraordinariamente la tesis de la naturaleza jurídica de esos votos. Las Constituciones y el examen permiten que los escolares, que suelen hacer sus votos al acabar sus dos años de prueba, los puedan anticipar si se sienten movidos a ello: «Aunque tengan dos años de término, no se quita la libertad ni devoción ni provecho o mérito que ay en ligarse con Cristo nuestro Señor, a los que quisieren antes deste término hazer sus votos...» estos votos, hechos antes de los dos años de prueba por iniciativa propia, no se diferenciaban de los votos del bienio, de los que podríamos llamar oficiales, tenían la misma naturaleza jurídica, eran, pues, unos y otros, privados.

Después de esta exposición histórica, concienzudamente elaborada, vuelve el autor sobre la naturaleza jurídica de los votos de los escolares y proyecta sobre esta cuestión la abundante luz que brota de las explicaciones, en parte publicadas y en parte inéditas, de Jerónimo Nadal, Polanco y Lainez, intérpretes los más autorizados del Instituto de la Compañía y de la mente de su fundador. De todos modos, hay que conceder, como hace el autor, la primacía a Nadal.

Al llegar a este punto, que coincide con los principios del generalato de Borja, resume el autor los primeros frutos de sus investigaciones: los votos de los escolares son votos religiosos simples; condicionados en su perpetuidad a la decisión de los Superiores, aunque solo el Papa puede dispensar de ellos; se hacen a solo Dios y no los acepta hombre alguno. No hay acto bilateral; sin embargo la Compañía adopta una providencia especial sobre los votantes y no los puede dimitir sin causas bien determinadas en las Constituciones.

Los votos de los escolares producen en parte los mismos efectos que los votos de otros religiosos, pero su figura jurídica es distinta, algo nuevo en la Iglesia. Esta novedad suscitó no pocas controversias. El Dr. Navarro y Abreu, entre otros juristas, denegaron el carácter de religiosos a los escolares de la Compañía. La Bula de Gregorio XIII «Quanto fructuosius» de

1588 dirime la cuestión y declara que estos escolares son y deben llamarse «*vere et proprie*» religiosos.

Contra lo que podía esperarse, la Bula no puso fin a los ataques, que renovó Peredo con acerada violencia. No obtuvo más éxito el Breve de 15 de marzo de 1584 del mismo Papa, condenando 15 propisiciones de Peredo. Los Superiores de la Compañía obtuvieron la promulgación de una nueva Bula, «*Ascendente Domino*», expedida por Gregorio XIII el 25 de mayo de 1584 que declara que por estos votos quedan constituidos religiosos los escolares de la Compañía y que estos votos los admite la Iglesia y los admiten los Superiores con la autoridad que de ella reciben.

Con esta Bula hemos llegado a un momento crucial; los votos de los escolares han sufrido una evolución y quedan en cierto modo equiparados a los votos de los coadjutores formados. El documento añadía que sus cláusulas eran *declarativas* y no *constitutivas*. La realidad era otra y la interpretación de la Bula había de causar no pocos quebraderos de cabeza a los juristas.

El autor se adentra en toda esta literatura y analiza una serie de tratados inéditos, cuyos autores se esfuerzan por acomodar los textos de la legislación ignaciana a la formulación de la Bula. A este estudio sigue el de los grandes autores que en su mayoría acaban por ver en estos votos un compromiso que acepta la Compañía con la autoridad de la Iglesia. A este compromiso dan los diversos autores matices diversos. Antes de poner fin a su trabajo el P. Olivares vuelve otra vez a los tratados manuscritos de los siglos XVII y XVIII y a los autores de la Compañía restaurada.

El sereno y diligente estudio de toda esta inmensa literatura y buen sentido crítico y canónico llevan al autor a esta conclusión.

La contradicción que se advierte entre la Bula y las Constituciones no se debe resolver con una acomodación de estas al documento pontificio; hay que reconocer una auténtica evolución en la realidad jurídica de los votos de los escolares.

La tesis del P. Olivares puede servir de base y punto de arranque para un estudio profundo sobre la naturaleza jurídica actual de los votos de los escolares, teniendo en cuenta esta evolución sobre la que tan acertadamente diserta el autor.

La nitidez del esquema seguido, la sorprendente riqueza de documentos inéditos que nos ofrece, la serenidad y penetración con que examina el pensamiento de los autores citados, los concisos y claros resúmenes que nos ofrece al final de cada capítulo como fruto de su investigación, acrecientan el valor indiscutible de la obra.

No serán pocos los que agradecerán al P. Olivares los Apéndices y Estudios que completan el libro y el haber dado el relieve merecido a las explicaciones de Nadal, largo tiempo ignoradas y aun hoy no conocidas del todo.

C. MAZÓN

20 PUY MUÑOZ F., *Las ideas jurídicas en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Granada, Universidad, 1962, VIII-179 pág.

En la presente monografía hace el A. la historia del pensamiento jurídico español en esos años primeros del siglo XVIII, un período poco tratado y conocido.

Divide en tres capítulos su estudio. En el primero trata de los conceptos jurídicos fundamentales: justicia, derecho natural, ley, costumbre, interpretación de la ley, obligación. Destaca en ellos, como característica de la época, la pervivencia de la tradición, aunque apuntan como tendencias una acentuación del carácter utilitario de la justicia, una materialización de lo natural y el voluntarismo en la ley.

En el segundo capítulo se fija en el derecho positivo y los valores jurídicos. Propone primero los problemas del ordenamiento legal y canónico, y las críticas contra ellos: cita, p. e., la de Barbadiño; de todos modos, la multiplicidad de leyes, sus defectos técnicos, e excesivo número de privilegios, etc., ocasionaban incerteza legal. Otros problemas indicados son el cambio de nomenclatura legal, la uniformación y la codificación. Trata después de los valores jurídicos en la época: la administración de la justicia, la seguridad jurídico-procesal y jurídico-administrativa, la seguridad económica, la paz y la conservación del orden, la paz social y la coacción jurídica, el pacifismo, la persona humana y sus derechos y libertades. Se nota cierta tendencia conservadora en la que se presta especial atención a la seguridad jurídica y al orden social, y que puede representar un comienzo de inestabilidad.

El último capítulo considera dos tendencias en la jurisprudencia de esos años hacia la formalización y a la positivación: las muestra en el pensamiento de los autores y en proyectos sobre la investigación y enseñanza del derecho. Por fin, presenta la actitud respecto a la doctrina tradicional, y la misión que se asigna al jurista de entonces: misión de hacer justicia, y de obtener la observancia de las leyes.

Al concluir la lectura del libro quedamos satisfechos de la visión de conjunto que nos ofrece sobre la época; no hay en ésta manifestaciones geniales del pensamiento; pero esa tónica gris no justificaría prescindiesen de su estudio quienes se interesan por la historia del pensamiento y del derecho español.

E. OLIVARES

Véase núm. 16.

Espiritualidad

- 21 GILMONT J. - F., S. I., *Les écrits spirituels des premiers jésuites. Inventaire commenté*. Subsidia ad Historiam S. I., 3, Roma, Institutum Historicum S. I., 1961, 357 pág.

Los tomitos «Subsidia ad Historiam S. I.» son excelentes instrumentos de trabajo; el presente lo es en grado extraordinario.

Este inventario comentado nos presenta los escritos espirituales de S. Ignacio y de los jesuitas que lo conocieron personalmente; se incluyen entre estos escritos espirituales las obras históricas y teológicas que iluminan la espiritualidad de estos autores. Aunque atiende sobre todo a las obras impresas, incluye también numerosos inéditos.

Se divide el inventario en treinta capítulos; los seis primeros corresponden a San Ignacio —vida, texto de los ejercicios, directorios y apolo-
gías de éstos, constituciones y reglas, diario espiritual, correspondencia epis-
tolar—; a cada uno de sus compañeros de París —Fabro, Javier, Simón Ro-
dríguez, Láinez, Salmerón, Bobadilla, Jayo— corresponde otro capítulo es-
pecial; los últimos diecisiete capítulos se dedican a otros autores que co-
necieron a San Ignacio —Borja, Miró, Polanco, Canisio, Nadal, Mercurian,
Madrid, Loarte, Ribaneneira, Manaerts, Hoffaeus, Vitoria, Androzzi, Auger,
De Costere, Adrian de Witte, Dirk Geeraerts—.

Cada capítulo se abre con una introducción sobre ese grupo determina-
do de escritos ignacianos, o sobre la vida y la obra del autor correspon-
diente. En algunos de ellos, unas subdivisiones encuadran más de cerca
los temas de los escritos inventariados.

A cada uno de estos escritos se dedica un párrafo numerado: son en
total 341. Explican las circunstancias de la redacción de la obra presentada
y ofrecen un rápido análisis del contenido. Añaden, a veces, un juicio de
su valor a base de citas. En letra menor se hace la nota bibliográfica por
orden cronológico; si está editada en Monumenta Historica S. I. se prefiere
la última reedición que ofrece mayores garantías. Se procura también
dar la edición príncipe en los libros del siglo XVI, aunque siempre se aña-
de la cita de Sommervogel; en las obras antiguas se indican algunas biblio-
otecas en las que se conserva un ejemplar.

Pero igualmente encontramos en este inventario numerosos datos sobre
problemas doctrinales y bibliográficos de los autores presentados; es un
arsenal de noticias de sumo interés sobre los primeros años de la Compa-
ña de Jesús.

Es excelente también la presentación tipográfica: perfectamente distri-
buídos y resaltados los diversos elementos que componen el inventario.

E. OLIVARES

Véanse núm. 8, 11, 15.

22 SILVA DIAS J. S. DA, *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (Seculos XVI a XVIII). Tomo I. Universidade de Coimbra, 1960, XII - 750 pág.

Es una gran obra de investigación, indispensable para la historia de la espiritualidad portuguesa y europea. El Tomo I analiza las corrientes religiosas portuguesas del siglo XVI. En tomos sucesivos promete darnos su investigación sobre los siglos XVII y XVIII. Este tomo I comprende dos volúmenes. El 1º estudia el cuadro religioso de Portugal en el citado siglo. En el 2º nos comunica XXXII Notas muy interesantes, con sus Fuentes y Bibliografía y los Indices de nombres y de materias.

El trabajo es de tanto mayor mérito cuanto que no había hasta ahora una obra semejante en Portugal, ni sobre los aspectos particulares de la espiritualidad propia de cada orden religiosa allí tratada, ni mucho menos sobre la espiritualidad portuguesa en general. Para una obra tan ingente todas las alabanzas son pocas.

Comienza estudiando los preliminares europeos en un cuadro sintético de la espiritualidad medieval, en sus tres direcciones principales: ascetismo, humanismo y protestantismo, frente a la resistencia conservadora. Sigue con la crisis religiosa portuguesa del s. XV, la reforma de la vida diocesana, la reforma de la vida monástica y de las órdenes activas; para detenerse en el signo de Erasmo y de Lutero, el pietismo y el iluminismo; y terminar con las directrices de la Contrareforma. En el cuadro de esos grandes maestros de espiritualidad, destaca en lugar preeminente a Fr. Luis de Granada, que en Lisboa ejerció su magisterio espiritual mas allá de las esferas de la orden dominicana.

En una obra de tanta ambición y tanto dato y tanta personalidad no han de faltar algunas lagunas o pequeños defectos. Es tal la complejidad de los temas que trata, y tantas las vicisitudes sociales, políticas, religiosas, literarias que abarca, que a veces queda algo oscura la línea del desarrollo del sentimiento religioso, casi siempre limitado a cada persona, siguiendo el modo analítico más que el sintético, que sería de desear.

Otro punto es el de la terminología, que «se aleja a veces de la que siguen los modernos tratadistas de espiritualidad» (pág. X). Pero esto en vez de introducirnos en las corrientes espirituales del XVI nos impide saber con claridad lo que representa cada doctrina y escuela determinada e incluso no percibir las diferencias que puedan existir entre las diversas corrientes religiosas portuguesas.

El mismo concepto de espíritu formalista no queda suficientemente preciso. ¿Se indentifica con la práctica litúrgica rutinaria?

Estas observaciones no disminuyen en nada el mérito enorme de esta tremenda investigación, con tal profusión de documentos, que las afirmaciones del vol. I se explican perfectamente con las notas del vol. 2.ª Nunca se encarecerá bastante el esfuerzo prolongado y eficaz que el sabio Prof. de Coimbra, Dr. Silva Dias ha llevado a cabo en estos dos vols., desde ahora indispensables en cualquier biblioteca de asuntos espirituales e históricos.

FR. X. RODRÍGUEZ MOLERO

Mariología

- 23 EMMEN A., O. F. M., *»Cunctas haereses sola interemisti». Usus et sensus huius encomii B. M. Virginis in liturgia, theologia et documentis pontificiis: Maria et Ecclesia* [Acta Congressus Mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati] 9, 93-153.

Los límites históricos de la materia estudiada en este artículo rebasan con mucho los de nuestro boletín; pero no pocas de sus páginas entran en él de lleno. Porque si la célebre antifona y el correspondiente responsorio se utilizaban ya abiertamente por los teólogos mucho antes (p. 108-123), su uso, como lo constata el autor, creció sensiblemente en la época postridentina (p. 123-135). En ella tienen particular interés teológico los estudios positivos que dedicaron al tema San Pedro Canisio, Silvio, Novati, Picinelli.

J. A. DE ALDAMA

Véanse núm. 6, 7, 10, 18.

Protestantismo

- 24 *Der linke Flügel der Reformation* (Klassiker des Protestantismus, Band IV) Herausgegeben von HEINOLD FAST, (Sammlung Dieterich 269), Bremen, Carl Schünemann Verlag, 1962, XXXV - 432 pág.
- 25 *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts.* (Klassiker des Protestantismus, Band V) Herausgegeben von WINFRIED ZELLER. (Sammlung Dieterich 270), Bremen, Carl Schünemann Verlag, 1962, LXVI - 426 pág.

La obra «Klassiker des Protestantismus» editada por Ch. M. Schröder, está proyectada en ocho volúmenes que reunirán una antología del pensamiento protestante desde los precursores hasta la actualidad. Los dos primeros volúmenes editados tienen la ventaja de reunir unos textos menos asequibles a los no especialistas.

En el vol. IV se nos presenta una selección de textos de las corrientes más radicales dentro del movimiento reformador del siglo XVI. Los autores son calificados en esta «ala izquierda» según el grado de rompimiento con el pasado inmediato. El editor los clasifica en cuatro categorías: Baptistas, Espiritualistas, Schwärmer y Antitrinitarios. Los baptistas no son cronoló-

gicamente los primeros, pero son los que tienen un sistema teológico más formado. Por esta razón en la presente selección no sólo preceden a los demás sino que además ocupan casi la mitad del libro (194 pág.) Además, el haber colocado en primer lugar a los Schwärmer, podría dar la impresión de que este nombre se utiliza como nombre común para todas las tendencias radicales de la Reforma. Los textos están precedidos por una introducción general que resume la historia de estos movimientos izquierdistas. Cada autor, por su parte está precedido también de una breve biografía. Al final una bibliografía selecta y al día permite ampliar el estudio de estos movimientos y tendencias protestantes. La traducción, o en su caso, la actualización de los viejos textos alemanes está muy bien conseguida.

El vol. V. nos presenta a su vez un protestantismo más lejano y desconocido que el mundo mismo de la Reforma. El editor renuncia a los sugestivos paralelos entre la evolución del arte y de la espiritualidad (optimismo renacentista y pesimismo barroco, espiritualidad de la belleza del primer barroco y mística de la muerte del barroquismo tardío etc) para centrarse en la problemática interna del protestantismo del siglo XVII. Su nota característica es seguramente la creación de una espiritualidad (con la literatura «edificante» de los libros de oraciones y de cánticos). Los títulos mismos de la introducción dan testimonio de esta importancia concedida a la espiritualidad: Ortodoxia y espiritualidad, la nueva espiritualidad, espiritualidad después de la gran guerra, etc. Este aspecto del protestantismo, menos familiar generalmente al teólogo católico, es de gran interés para un conocimiento más profundo de las iglesias protestantes, y en este sentido la presente selección es una buena introducción.

A diferencia del volumen IV éste no lleva introducciones biográficas. Únicamente en un apéndice se dan las fechas esenciales de la vida de cada uno y de la edición de sus obras. La bibliografía final, en cambio, está organizada en una serie de capítulos: el hombre protestante, la ortodoxia protestante, historia de la espiritualidad protestante etc.

La presentación de los dos volúmenes es la ya conocida del Sammlung Dieterich. Cuando la obra esté completa será de gran utilidad no solo para el protestante, sino también para el teólogo católico que quiera conocer más de cerca la doctrina y la espiritualidad del protestantismo.

R. FRANCO

Véase núm. 18.

Tradición

26 IBÁÑEZ ARANA A., *Escritura y Tradición. Historia de una controversia*: Lum 11(1962)431-443.

El mérito principal del presente artículo consiste en haber reunido, al hacer la historia de la controversia, los principales trabajos, que en

las dos direcciones opuestas (pág. 433-438 y 438-441 respectivamente) se han ido publicando, para recoger al final, como tercera posición, la interpretación de Trento propuesta por Beumer (pág. 441s).

A nuestro juicio, el A. se fija en la controversia demasiado exclusivamente a partir de la discusión en torno a la interpretación del decreto de la sesión IV de Trento. Por ello, no se reseña la importante aportación de Beumer sobre la cuestión en sí; una tercera posición, que él ha descrito como una teoría «die vermittelnd eine substanzuelle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition zugeht und der letzteren nur in relativ untergeordnetem Masse ein Ueberstreiten dieser Grenze erlaubt» (Schol 36[1961]238s).

La no consideración de esta tercera posición hace que el A. encuadre —indebidamente a nuestro juicio— a De Vooght entre los defensores de la teoría de Geiselmann (pág. 435), aunque él ha escrito muy claramente: «Aussi étrange que cela paraisse, il y a sur la présence des vérités salutaires dans la Bible une double unanimité chez les scolastiques de tout âge et de tout poil. Sur le principe d'abord: que *tout* est dans l'Écriture. Sur le fait ensuite que ce principe, ils ne l'ont jamais soutenu rigoureusement» (Ist 5[1958]189).

También nos parece excesivo considerar ciertas frases de Congar como susceptibles de ser aceptadas por los que el A. llama «intérpretes tradicionales» (pág. 437s). Aunque Congar diga que «los Padres antiguos tenían el Canon como una tradición *apostólica*, que la Iglesia solamente guardaba y transmitía» (pág. 438), no debe olvidarse que la controversia actual es propiamente sobre la relación existente entre los *contenidos* bíblicos y los de la Tradición, para lo que se supone ya constituida la Biblia y su Canon; por ello la controversia se coloca en un momento posterior a la constitución del Canon; la formación del Canon es así, en toda hipótesis, «kein Musterbeispiel», según expresión de Beumer (Schol 36[1961]238). Y, por supuesto, menos suficientes aún pueden considerarse, para alinear a Congar frente a Geiselmann, afirmaciones como esta: «La Escritura contiene, al menos en estado de sugerencia o de principio, todo el tesoro de verdades que es necesario creer para ser salvos (siempre que se asegure, por otra parte, una presentación suficiente del mensaje)» (pág. 437). El A. comenta a continuación: «Creo que no será contra la interpretación tradicional del Tridentino el que todas las verdades reveladas hayan dejado algún vestigio en la Escritura, capaz de sugerirlas, aunque no de demostrarlas». Sin embargo, no puede olvidarse que la teoría de Geiselmann es inseparable de una teoría del progreso dogmático de límites bastante más amplios, que lo que parece suponer el A. (cfr. A. LANG, *Sacrae Scripturae sufficientia?* En: *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, pág. 63s); por ello, el comentario del A. parece salir del «status quaestionis» real, en el que la teoría se inserta; precisamente los autores favorables a Geiselmann piensan que el progreso dogmático puede realizarse a partir de un vestigio.

27 LÓPEZ MARTÍNEZ N., *Tradición e Inquisición española (Segunda mitad del s. XVI)*: Burg 3(1962)177-213.

El presente artículo, de contenido sumamente interesante, pretende explicar y hacer comprender, en su ambiente histórico, el espíritu tradicional (conservador) de la Inquisición española en la segunda mitad del s. XVI. Para ello hay que remontarse a fechas algo anteriores y constatar el problema de la falta de afincamiento tradicional de los cristianos nuevos (la mayor parte de los encausados por la Inquisición fueron, de hecho, de origen judío), como causa de un correspondiente recelo antisemítico (pág. 177-180). A esta primera fase, sigue una nueva preocupación defensiva por temor a que el protestantismo se infiltre. Al no poder resolver el problema del protestantismo en Europa, los españoles de entonces, que consideran a su Patria poco menos que como el único refugio del auténtico catolicismo, se cierran a todo peligro de infección externa. Ello lleva a una valoración de lo tradicional que tiene mucho de prevención frente a todo lo nuevo. Este temor a lo nuevo explica gran parte de las prevenciones contra el molinismo e incluso contra la dirección doctrinal de la naciente Compañía de Jesús (pág. 180-186). «Naturalmente, la Inquisición española participa de este miedo o recelo colectivo, del cual ella es a la vez fruto y causa» (pág. 186). Sin embargo, es falso que la Inquisición ahogara la ciencia española. El florecer científico, especialmente teológico, es un hecho innegable. Más bien, como el A. escribe a propósito de los escritores místicos, «desconfianza y vigilancia obligaron a adelgazar las plumas y dieron los más espectaculares resultados» (pág. 188). Gran parte de los recelos inquisitoriales se centraba en ciertas tendencias espirituales de interioridad (alumbrados, erasmistas), que se temía desembocasen en el protestantismo. Los criterios que la Inquisición usa son los que los teólogos le ofrecen. El A. atribuye especial importancia a los propuestos por Cano en su obra *De locis*, especialmente en lo referente al valor normativo de la doctrina tradicional, de la doctrina de los Padres. Los procesos contra los hebraístas salmantinos se explican por la libertad con que se separaban de la interpretación patrística y por la subestima que manifestaban frente a la escolástica. En este conjunto de tendencias de ruptura con una continuidad tradicional, León de Castro merece un juicio más benévolo que el que suele dársele. Los calificadores de la Inquisición, como sucedía también en los teólogos de la época, daban con mucha facilidad la censura de herejía, aunque no siempre con sentido riguroso. «Fue el Santo Oficio escrupuloso en la sospecha, pero comprensivo ante los hechos, una vez conocidos. Por eso, si podemos afirmar que opuso la valla de la Tradición para contener con eficacia las novedades peligrosas, no le podemos acusar de haber esterilizado la ciencia española, sino agradecerle su contribución a encauzarla y depurarla» (pág. 212s).

Estas son las ideas principales del artículo, lleno de valiosos datos concretos. En algunos puntos accidentales nosotros disentiríamos del A. Así en pág. 197, el A. expone su persuasión de que Cano no tiene posición to-

mada sobre la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina. «Y en ello son discípulos y no contrincantes suyos Vega, Vázquez y Molina, es decir los teólogos más dispares de la época». El A. utiliza confiadamente los artículos de A. M. LUBICK, *De conclusionibus theologis ad mentem Melchioris Cani*. Ciertas reservas nuestras sobre ellos las hemos manifestado en ArchTeolGran 25(1962)379-382. En cuanto a Molina en concreto, no sólo creemos que tuvo una posición determinada en el problema, sino que pensamos haber demostrado que sucesivamente defendió las dos teorías opuestas (favorable y desfavorable respectivamente a la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina): cfr. *La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina S. I.*: ArchTeolGran 24(1961)5-32.

En pág. 189s el A. afirma: «Una de las metas que persigue [Cano] en su magna obra *De locis* es dar normas seguras para que los calificadores no yerren, sepan ser a la vez justos y humanos y, sobre todo, adquieran una especie de sexto sentido para olfatear la presa de la herejía». Realmente si ese fin (esa destinación de su obra al uso inquisitorial) ha existido en la intención de Cano, nos parece tan secundario en el conjunto de su obra, que dudamos valiera la pena mencionarle.

Por último, sugeriríamos al A., aunque con ello su trabajo hubiera tenido que alargarse extraordinariamente, el nuevo interés que hubiese aportado a su última parte un más detallado estudio de las diversas formas del argumento patristico en la Teología de la época y de la significación de las censuras. Ello hubiera permitido intentar valorar más exactamente—dentro de lo posible— ciertas intervenciones y expresiones de los calificadores de la Inquisición. Con respecto a las formas del argumento patristico y la terminología de censuras, algo hemos intentado hacer en nuestro libro *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959. Pero evidentemente es mucho lo que queda por hacer en esta línea.

C. Pozo

Véase núm. 12.

3. Historia eclesiástica

Culto mariano

- 28 ALDAMA J. A. DE, S. I., *Notas históricas sobre las dos antiguas fórmulas de consagración a Nuestra Señora en las Congregaciones Marianas*: ArchHistSI 31 (1962) 153-163.

En contra de la opinión corriente, se prueba en este artículo la prioridad cronológica de la fórmula larga de consagración usada de antiguo por las Congregaciones Marianas y que suele llamarse de San Francisco de Sales. Con bastante probabilidad parece compuesta por el P. Leunis para

el 1 de enero de 1564. La fórmula breve, llamada de San Juan Berchmans, se ha redactado (muy probablemente por el padre De Costere antes de 1576) adaptando la larga a la exigencias apostólicas de los países del Norte en pleno ambiente protestante.

J. A. DE ALDAMA

29 BAILLY P., *Étrennes*: Dict. Spir. 4, 1527-1551.

Este notabilísimo trabajo, en gran parte bibliográfico, presenta más de un millar de libros impresos para servir de obsequio y premio a los congregantes marianos. Con ellos se pretendía sobre todo dar a los miembros de las Congregaciones Marianas una formación espiritual sólida y profunda según los diversos estados a que pertenecían. Se comprende el valor de estas colección de *xenia* para estudiar la espiritualidad de las Congregaciones desde sus orígenes hasta la supresión de la Compañía de Jesús en 1773. Dentro de esa espiritualidad hay que señalar particularmente el carácter de su mariología. Ese no se hace en este artículo, sino sólo se prepara clasificando metódicamente por materias los diferentes libros reunidos. Es un trabajo previo y fundamental para toda investigación posterior.

J. A. DE ALDAMA

30 CHAUVET F. DE J., O. F. M., *Las apariciones de la Virgen de Guadalupe en México*: Maria et Ecclesia [Acta Congressus Mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati] 12, 113-161.

La tradición guadalupana afirma las apariciones de Nuestra Señora al indio Juan Diego en el Tepayac los días 9, 10 y 12 de diciembre de 1531; el origen de la imagen milagrosamente estampada en la tilma del indio; y la aparición de la Señora el mismo día 12 al tío de Juan Diego gravemente enfermo, en la que le manifestó era «la siempre virgen María de Guadalupe». El autor del artículo clasifica y valora los testimonios que se aducen en pro y en contra de la verdad de las apariciones. He aquí su conclusión: «La tradición guadalupana de México es *venerable* por su antigüedad y *digna de piadoso respeto*, sea por los permisos eclesiásticos que desde un principio la han amparado, sea por los documentos y monumentos en que se funda» (p. 161). A los documentos aducidos en las p. 138-143, que el autor llama *neutros*, pero que atestiguan la celebridad de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe dentro del siglo XVI, puede añadirse la carta del P. Mercurián, General de la Compañía de Jesús, al arzobispo Pedro Moya de Contreras (12 de marzo 1576), en que le comunica ha otorgado la Santa Sede la prorrogación del jubileo concedido a la ermita. La ha

publicado recientemente el P. Zubillaga en *Monumenta Mexicana* 1 [MHSI 77] 193. Cf. *ib.* 213, 245.

J. A. DE ALDAMA

- 31 LLOMPART G., C. R., *La Virgen del manto en Mallorca. Apuntes de iconografía mariana bajomedieval y moderna: AnalSacrT* 34 (1961) 263-303.

Interesante trabajo que completa, por lo que se refiere a Mallorca, las obras recientes en que se ha tratado el tema iconográfico de la Virgen María con el manto extendido entre sus devotos. El tema tiene valor para la teología de la mediación maternal de Nuestra Señora, como lo observa bien el autor; cuyas consideraciones sobre la interpretación exacta resultan muy aceptables por su valoración y ponderación discreta del conjunto.

J. A. DE ALDAMA

- 32 VAIŠNORA J., M. I. C., *Momentum apparitionis B. V. Mariæ in Siluva ad restaurandam fidem catholicam in Lituania saec. XVII: Maria et Ecclesia* 9, 195-207.

El autor encuadra históricamente la aparición de Nuestra Señora a unos pastores lituanos en Siluva hacia el año 1608: una joven con un niño en los brazos apareció de pie sobre una roca y llorando. La aparición se repitió al día siguiente delante de una gran multitud, entre la que se encontraba el predicador calvinista. Este preguntó a la aparición: «¿Por qué lloras?» Y ella: «Lloro porque en el campo en el que antes se daba culto a mi Hijo y se veneraba mi nombre, estás ahora tú arando y sembrando». La región en efecto acababa de pasar al calvinismo. El autor estudia las consecuencias históricas de la aparición para el catolicismo en Lituania.

J. A. DE ALDAMA

Inquisición

- 33 J. IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *La censura inquisitorial de Biblias de 1554: AnthAnn* 10 (1962) 89-142.

Presentación erudita sobre su origen y autor y reflexiones oportunas sobre el significado y los valores de la *Censura generalis contra errores quibus recentes haeretici Sacram Scripturam asperserunt. Edita a supremo Senatu Inquisitionis adversus haeticam pravitatem et apostasiam in Hispania et aliis regnis et dominiis Cesareae Maestatis constitudo, Pinciae*, es la que nos regala J. IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS. Como el librito es rarísimo

mo, y de él es muy poco lo que se han ocupado los eruditos, se agradece tanto más.

La historia, que del opúsculo hace TELLECHEA, es espléndida prueba de la vigilancia providente y extraordinariamente meritoria de la Inquisición española para impedir la difusión de las doctrinas protestantes a través de las notas, introducciones, epígrafes etc., con que venían provistos a la península gran número de ejemplares de múltiples ediciones de la Biblia.

Prueba, también, de la contribución que, con celo fervoroso e ilustrado, a ella prestó el arzobispo CARRANZA, el cual puede ser considerado, según lo muestra Tellechea, como «autor primordial» de la Censura.

Prueba, no menos, de la discreción con que procedió la Inquisición tanto en la recogida de ejemplares para irlos examinando en su ortodoxia y peligrosidad, cuanto en la confección de una serie de 130 apartados señalando cabezas de errores-tipo protestantes, serie conforme a la cual deberían enmendarse, por empleados de la Inquisición, los ejemplares de la Biblia introducidos hasta el momento en España desde el extranjero. La serie está confeccionada desde un punto de vista puramente pastoral, no erudito ni científico. Se trata de poner en guardia a los expurgadores, y mediante ellos a los lectores, contra la astucia con que, en frases equívocas, van mezclando los protestantes la verdad con el error, de modo que, sin sentirlo, los fieles pierdan la recta fe católica y se embeban de los perversos dogmas como si estos vinieran enseñados por la Escritura. También se pretende con la *Censura* hacerlos aptos para realizar su cometido sin confundir el repudio de lo que es herético, o erróneo, en sí mismo, con lo que es verdadero en sí pero se suele tergiversar por los intérpretes acatólicos. Por esta razón, aunque con las versiones mismas de la Biblia (no obstante ser diversas de la Vulgata y seguir el original griego o el hebreo) no se mete la Censura, sino que las deja intactas, por no haber corrompido en ellas el texto sagrado los editores, en algún caso excepcional tiene advertencias como la siguiente: «*Propterea ex his nihil attigimus, nisi unum aut alterum locum, quae foeliciori saeculo praetermitti quoque potuissent, quale est poenitentiam fere semper verti in resipiscentiam et poenitere in resipiscere. Non quod ignoremus idem valere utrumque apud probatos autores, sed quod intelligamus istos tollere omnem dolorem anteactae vitae et statuere iustificari hominem sola mutatione vitae per fidem, sine ullo aut corporis aut animi cruciatu ob admisa peccata, idque affirmant graece esse τὴν μετανοίαν cui potius respondeat resipiscentia quam poenitentia. Quia igitur interpretes illi quicumque tandem sint, ad hunc errorem videntur declinasse tam constanter, ubi nostra versio habet poenitentiam, resipiscentiam vertentes, visum est ad monere lectorem ne illud verbum in sensu haereticorum accipiant, sed ut sumitur ab Ecclesia Catholica et a viris gravissimis verborumque elegantia praestantibus, qui ea voce ita utuntur et μετανοῖα [sic! por μετανοείω] in poenitentiam vertunt.*»

La serie de errores va ordenada conforme a los libros y capítulos (no versículos) de la S. Escritura. En cada caso se pone en primer lugar la

frase acatólica (tomada de las notas, introducciones, epígrafes etc.) y luego el sentido verdadero, si lo puede tener, y el herético, erróneo, simplemente sospechoso etc.

Para la preparación de la Censura se examinaron setenta y una ediciones con indicación de lugar y año, mas otras sin ellos.

El constante empeño en matizar, en ser moderados, dentro de la decisión y claridad con que señala, donde lo hay, el error, es un valor inestimable de la Censura. La competencia y conocimiento seguro de las doctrinas católicas y protestantes, y de la tortuosidad y equivocidad de éstas en infiltrar el error, es admirable.

Una Censura especial se ejerce sobre la Biblia editada por ROBERTO ETIENNE (STEPHANUS) en París 1545. La Censura rechaza completamente el N. T. de ella por los muchos errores insertados en sus Scholia que «son tantos que no pueden cómodamente corregirse o borrarse», mientras que del A. T. dice: «lo del Testamento viejo de dicha Biblia con sus apostillas, se permite tenerlo y leerlo, emendado et testado conforme a la dicha censura, y sin el dicho Testamento Nuevo, y no de otra manera.»

Insigne monumento de iluminada sabiduría y de celo sereno y seguro a la vez.

La Censura se complace en mencionar la benemérita labor realizada para prepararla por los muchos hombres doctos especialmente de las Universidades de Salamanca y Alcalá (todavía con una mención más singular para ésta [*«hunc laborem suscepimus, adhibito insuper ad hoc multorum doctissimorum et religiosorum consilio; praesertim facultatis Theologiae Scholae Complutensis, quae maxime in hoc opere pro nobis atque adeo pro tota Ecclesia subiit laborem»*]; en otro pasaje nombra tanto a Salamanca como a Alcalá p. 104], como correspondía a su matiz más acentuadamente positivo).

La conciencia clara de la misión providencial, que con respecto a la fe de los españoles, y tierras a ellos sujetas, ejercía la Inquisición, se manifiesta espléndidamente en estas palabras de la Censura después de describir certeramente el papel de Carlos V y de su hijo Felipe II (todavía solamente gobernador de los reinos) como continuadores de los Reyes Católicos que instituyeron la Inquisición española *summa potentia et auctoritate*: «*Nisi enim huius Sancti Offitii severitas effrenes animos coercuisset et exacta diligentia (quae numquam in re tanta nimia esse poterit) tam impiis conatibus occurrisset (ut hominum ingenia semper rerum novitate oblectantur), fortasse intra domesticos lares et Hispaniae viscera eadem mala haberemus. Quare huic sacro Inquisitorum ordini et ministerio debetur, quod in tanta gentium et nationum perturbatione, fere una Hispania, quamtumvis unquam, vera ac pura religione fruatur, dum praeter caetera studiose curant, ne haeticorum errores, aut manifestis auctoribus aut pretextu Sacrae Scripturae irrepentes incautos fallant*». A tan insignes palabras hacen buen eco las siguientes de S. Pedro Canisio, excepcionalmente aleccionadoras para aquel tiempo, y en su espíritu para cualquier otro, dada la actuación que el Santo Doctor ejerció en los

tiempos de la Reforma y la moderación, clarividencia y espíritu ecuménico, hoy tan celebrados, con que implusó eficazísimamente la Contrarreforma: «*La severidad de España con los herejes la admiran los germanos, más que la aprueban. Pero ¡ojalá hubiesen imitado ese celo desde que alzó la cabeza Lutero!*» (*Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et acta*. Otto Braunsberger, vol. II, 1556-1560. Fr. Brisgoviae 1898, 480).

Al final de la Censura se prohíbe la versión de la Biblia hecha por SEBASTIÁN CHETELLON (Castellio) y editada en Basilea 1554, por contener no solo heréticos errores en sus apostillas, sino por traducir el texto mismo sagrado de tal manera que invalida los fundamentos en que descansan los axiomas cristianos tan necesarios a la religión. Aparte de la oscuridad de su versión y de un estilo que frecuentemente es, en su ornamentación, indigno de la gravedad y majestad de la divina Escritura y sobre todo —dice la Censura con palabras dignas de atención aun en nuestros días—: «*quod dum unicum eius studium institutumque esse videatur, ut in nulla re convenientem cum nostra editione translationem edat frequenter inusitatis vocibus et peregrino sermone labefactat vim atque energiam magnifici cuiusdam sensus, quem recepta iam in usu verba prae sese ferre intellexerunt viri non minus pii quam eruditi, qui diu in sacris literis non sine reipublicae christianae utilitate versati sunt. Quamobrem peritorum virorum nec dubiae fidei consilio usi, indignam esse censuimus quae manibus christianorum libere contrahatur, quamvis non negemus inveniri aliqua quae sine periculo legi possent, sed non sunt tanti momenti, ut arbitremur magna utilitate carituros studiosos, si ea caruerint, quin potius indicaremus non parvam erroris ansam nos praestitisse, nisi prohibuissemus, sicut per hoc nostrum edictum prohibemus*».

La edición que del librito hace TELLECHEA es nítida y agradable. Algunos errores de imprenta (vg. *ed iustificationem* por *ad iustificationem* p. 116; *ut solo Deo fidant* p. 118 cf. p. 123 rectamente; *Oepra* p. 135 por *Opera*; *nac* p. 121 por *nec* y así algunos otros, no demasiados, pero sí sensibles; repetición de líneas p. 125, omisión de algo que hace el texto ininteligible en p. 122, c. 9) pudieran haberse evitado, o, si ese es el caso, haberse advertido la incorrección del ejemplar presentado. De todos modos, la publicación de este raro documento es digna de todo encomio por su utilidad histórica, cultural y sobre todo, teológica.

R. CRIADO

Véase núm. 26.

Liturgia

- 34 BONTINCK FR., *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. [Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 11]. Louvain-Paris, Édit. Nauwelaerts, 1962, XXXVI-548 p.

El autor de este libro, doctor en Historia Eclesiástica y profesor de

la misma asignatura y de Patrología en la Universidad Lovanium de Léopoldville, ha escrito su obra poniendo en juego no sólo la preparación y conocimientos técnicos, sino también un alma sinceramente misionera y un cariño no desmentido hacia la iglesia china, que él ha logrado conservar vivos en sus nuevas ocupaciones.

El libro nos hace asistir año tras año, casi día tras día, a los proyectos de introducir la lengua china en la liturgia, repetidas veces elaborados, diferentemente valorados y definitivamente juzgados por la competente autoridad a lo largo de los siglos XVII y XVIII. No se trata de la cuestión de los ritos chinos, ni de la «cuestión de los terminos», por más que ambas hayan tenido sus reflejos en la nuestra. Lo que aquí se estudia es el proyecto concreto de una liturgia en chino (no vulgar), y las vicisitudes de su realización desde el informe del P. Nicolás Trigault y el breve favorable de Paulo V en 1615 hasta la decidida e inquebrantable oposición de la Propaganda ya en la segunda mitad del siglo XVII, generalizada después entre los mismos misioneros.

El autor tiene buen cuidado en subrayar (y ello le honra), que tampoco se trata del problema tal como se puede poner hoy. Los misioneros, en efecto, (por lo menos al principio) no defendían la necesidad de la liturgia en lengua china para que fuera comprendida por los fieles, sino para hacer viable la existencia de un clero chino, existencia que, con una perspectiva mucho más moderna de lo que a veces se dice, juzgaban imprescindible para el mantenimiento de la Iglesia en el gran imperio. Pero si así parece disminuirse la actualidad de la obra, ésta se mantiene de hecho plenamente a través de los informes redactados por los misioneros, por los teólogos, por las autoridades eclesiásticas, en los que recurren consideraciones y observaciones teológicas, cuyo interés desborda con mucho el tema concreto que ilustraban.

La materia era apasionante. Pero el autor ha sabido mantenerse constantemente en un plano de objetividad histórica, dejando hablar a los documentos que extracta o resume, y encuadrándolos sobria pero acertadamente en el marco histórico en que se redactaron. Esto sin embargo no impide que haya conseguido sostener el interés a lo largo de las cuatrocientas páginas de su diáfana exposición, caldeada siempre por la comprensión y la simpatía. Tiene el autor plena razón cuando, prescindiendo de puros e ignorados futuribles, termina el libro con la expresión de su admiración profunda por el celo infatigable de aquellos buenos misioneros, que a pesar de todos los fracasos volvían siempre a renovar sus tentativas porque creían favorecer así la conversión del pueblo chino a la fe de la Iglesia.

Para la historia de la teología el libro aporta además otros muchos datos de interés. Así, por ejemplo, los que recoge el capítulo V sobre traducción al chino por el P. Buglio, no sólo del Misal, del Breviario y del Ritual, sino también de la 1ª y la 3ª parte de la Suma Teológica y la adaptación china de la *Instructio sacerdotum* del cardenal Toledo. Así también muchos de los documentos que el autor edita por primera vez o reproduce de ediciones raras, en número de 32. Por cierto que en el único escrito en castellano (y el hecho se repite en los títulos de la biblio-

grafía) las numerosas erratas sin duda explicables, no son por ello menos lamentables tratándose de una obra de técnica científica irreprochable como la del P. Bontinck.

Ello no es inconveniente ninguno, naturalmente, para que acojamos con sincera gratitud y plácemes este primer volumen publicado por la Facultad de Teología de la Universidad Lovanium de Léopoldville.

J. A. DE ALDAMA

Universidades

35 MARTÍN HERNÁNDEZ F., *La formación clerical en los colegios universitarios españoles (1371-1563)*. Victoriensia, vol. 14, Vitoria, 1961, Editorial Eset, LXXX - 285 pág.

Estamos en el año centenario del decreto «Pro Seminariis» del Concilio de Trento, de tan grande importancia en la historia de la formación del clero de la Iglesia católica, sobre todo de la iglesia latina. El presente volumen recoge y estudia los datos históricos sobre la formación del clero español en los Colegios universitarios, desde la aparición de éstos hasta el decreto tridentino. La época en que estos colegios universitarios nacen y se desarrollan es una época de renovación; de búsqueda de una reorganización y reforma en la iglesia española, que procura romper la inercia de unas costumbres decadentes y se prepara así para ser uno de los elementos más destacados del gran movimiento de reforma universal que culmina en Trento. No todos los Colegios universitarios nacieron para albergar y formar clérigos; ni siquiera la mayoría de ellos; pero todos surgieron de un ansia de renovación, del deseo de elevar el nivel moral y científico de nuestras clases dirigentes. El principal de ellos, el Colegio Mayor de S. Bartolomé, en Salamanca, cuyas Constituciones y costumbres sirvieron de ejemplo a muchos otros, fue, en la mente de su fundador, el arzobispo Anaya, una copia del Colegio español fundado en Bolonia por el Cardenal Gil de Albornoz. Esta tendencia democrática italiana prevaleció así sobre la más autocrática parisina en las nuevas fundaciones españolas, sobre todo en aquellas que surgen alrededor de la Universidad de Salamanca. En Alcalá, en cambio, Cisneros introduce una tendencia más semejante a la de París. Esto por lo que toca a las primeras épocas de las fundaciones, porque después va prevaleciendo en todos un mayor rigor y un acentuado manierismo en las «Ceremonias», que podríamos considerar como tendencia indígena, especialmente en la época de nuestro «siglo de oro».

El A. divide su obra en dos parte: 1. El Colegio, centro de formación; 2. Principios de pedagogía colegial. Pero en realidad, la obra consta de cuatro partes, ya que precede una introducción con una breve historia de la aparición de los Colegios, y con una relación de Colegios por orden cronológico (historia, fuentes manuscritas e impresas, valoración, bibliografía) y sigue al fin un triple apéndice de documentos (Ordenación del Colegio clerical de Sta. Catalina de Toledo; Constituciones del arzobispo Pedro Gue-

rrero para el Colegio eclesiástico de Granada; Juramento de los estudiantes al entrar en el Colegio sacerdotal de Sevilla). La relación de Colegios por orden cronológico es un catálogo muy completo y por tanto muy útil para el estudio de la historia eclesiástica y la historia de la espiritualidad en la España de los siglos XV y XVI principalmente. También son muy útiles para los mismos fines los numerosos datos y noticias reunidas en los siete capítulos del cuerpo de la obra: el clérigo español cuando se inician los Colegios; el Colegio, centro de reforma y de formación sacerdotal; corrientes extranjeras que influyen en nuestros Colegios; ingreso en el Colegio; la vida de piedad; el estudio, las clases y la Universidad; disciplina y pedagogía. El estilo fácil y claro hace agradable la lectura de este libro, elegantemente presentado en el aspecto tipográfico. Algunas erratas se han escapado, y sobre todo en algunas fechas (p. XXIII, 1437 en vez de 1637; p. LXI, 1338 en vez de 1538 y 1340 en vez de 1540; p. LXVIII, 1456 por 1546?; p. 48 se dice: «Por el año de 1530, fuera ya de las cárceles del Santo Oficio de Sevilla, llega a Granada, coincidiendo tal vez con los primeros días del curso 1536-1537»). Pero son pequeños descuidos que no significan gran cosa en el magnífico conjunto, que se enriquece además con útiles índices de nombres y de materias.

Es verdad que después de recorrer toda esa serie de datos y noticias, uno no puede menos de consentir especialmente con el A. cuando éste, en sus conclusiones, pasa a enumerar las deficiencias de una formación demasiado externa, demasiado impersonal y rigorista, demasiado monacal. Pero también se ha de reconocer con el mismo A., que el juicio definitivo no se ha de emitir con nuestros propios criterios actuales, y que en sus circunstancias históricas, los Colegios Universitarios españoles supusieron un esfuerzo diligente y eficaz para un despertar de la iglesia y de la nación española.

M. SOTOMAYOR

Miscelánea

- 36 *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, erste Reihe, 1. Band, hrsg. v. HANS FLASCHE, Portugiesische Forschungen der Goerresgesellschaft, Münster i. W., Aschendorff, 1960, 334 pág.

En el presente volumen se publican 16 trabajos sobre temas culturales portugueses. Los hay históricos, como los dedicados a la Universidad de Evora, a los estudiantes portugueses medievales en Oxford, a los nombres propios duplicados en el Asia portuguesa, o los documentos y cartas del tiempo del virrey A. Noronha; otros son filosóficos, como el que estudia el sistema de P. da Fonseca, a los dos artículos sobre F. Sánchez o el estudio sobre las pruebas de la existencia de Dios por el método creacionista de Leonardo Coimbra; son literarios los tres consagrados a la obra de Camoes, etc.

Por el mayor interés que ofrecen al campo especializado de nuestra revista daremos cuenta con más detalle de algunos de ellos.

A propósito del IV centenario de la inauguración de la Universidad de Evora nos da P. DURAŌ una breves indicaciones históricas de la institución y de los más célebres profesores y de sus actividades políticas, misionales, etc. Termina con una nota bibliográfica.

Un artículo de CUSTODIO A. FERREIRA DA SILVA trata sobre las tesis metafísicas y psicológicas fundamentales en Pedro da Fonseca. Dos son los principios básicos de su sistema: su concepción del ser y su modo de entender las relaciones entre el conocimiento y la realidad; en otras palabras, esencialismo y formalismo.

Al ser lo concibe como esencia, cuyos modos de ser son la posibilidad y la actualidad; y ese es el sentido de la división en acto y potencia, no la de dos componentes realmente distintos. Consecuentemente en la unión hilemórfica la materia prima tiene existencia propia, es término de creación y conocimiento de Dios; etc., aunque es pura potencia en el orden formal.

El paralelismo entre concepto y realidad es la condición necesaria para el valor el conocimiento conceptual unívoco; de ahí surge su distinción formal ex natura rei. Consecuentemente el objeto formal del conocimiento existe en la realidad como formalidad distinta, y el objeto material es el conjunto de estas formalidades; el individuo es el objeto primario del conocimiento; la individuación se debe a una diferencia positiva actual, algo análogo a la haecceitas escotista. Sin embargo, el ser es análogo a partir de las diez categorías; por eso no se aplica a ellas la abstracción actual. En resumen, la filosofía de Fonseca no es un vulgar eclecticismo, sino un verdadero sistema.

Sobre Francisco Sanches tenemos dos artículos: uno de L. CRAWEIRO DA SILVA, en el que se encuadra la filosofía de Sanches en su tiempo, y otro de MOREAU sobre la duda y saber en Sanches. En el primero se destacan los dos aspectos del «Quod nihil scitur», uno de discusión en que impugna la escolástica de entonces, y otro positivo, su teoría del conocimiento, que se completaría con otras dos obras posteriores, que no se publicaron.

Su aspecto negativo responde a una tendencia de la época; destaca el A. el caso de Pedro Ramus y su impugnación de Aristóteles. Sanches es en esto semejante a los ockamistas, pero también impugna la dialéctica de estos «los más modernos».

El aspecto positivo de la teoría del conocimiento sanchesiana está estudiado con mayor detención en el artículo de MOREAU. Tras una nota biográfica, expone la duda de Sanches, sus semejanzas y diferencias con la de Montaigne y Descartes; estudia la posibilidad de una influencia en éste, aunque difieren en el objeto de la duda, y sobre todo en el camino para salir de ella; Sanches ataca también a la ciencia matemática, es empirista.

En la epistemología afirma que un perfecto conocimiento de las cosas es inaccesible; solo admite uno imperfecto, por medio de la experiencia y juicio. No es un escéptico teórico, sino un antidogmatista. Su teoría «es un empirismo metódico, que renuncia a la ciencia perfecta a cambio de una prudencia adquirida por una larga experiencia y un buen juicio».

G. SCHURHAMMER estudia diez nombres propios frecuentes en la India en los años de San Francisco Javier: Duarte Barbosa, Gaspar Correa,

João Rodríguez, Sebastião Gonçalves, Francisco Pereira, Antonio de Sousa, Manuel de Vasconcellos, Francisco de Sousa, Diogo Pereira, Lionel da Lima.

J. Wicki presenta trece documentos, en su mayoría cartas, del tiempo del virrey de la India portuguesa, Antonio de Noronha (1564-1568). Se encuentran estos documentos en el Archivo nacional «Torre do Tombo», en Lisboa. Previamente da algunos datos biográficos de ese virrey y presenta los documentos; éstos los explica con abundantes notas.

E. OLIVARES

- 37 *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte, erste Reihe, 2. Band*, hrsg. v. HANS FLASCHE, Portugiesische Forschungen der Goerresgesellschaft, Münster i. W., Aschendorff, 1961, 297 pág.

Este volumen nos ofrece quince trabajos de investigación sobre los aspectos más variados de la cultura portuguesa. De todos ellos pueden interesar principalmente a nuestros lectores tres trabajos sobre escritores del período postridentino; dos de ellos estudian temas filosóficos: *Teoria do espaço e tempo em Pedro da Fonseca* y *Segno e significazione in João de São Tomás*. En el artículo dedicado a Fonesca tras una nota biográfica se estudian en tres capítulos las perspectivas históricas y se presenta el análisis metafísico del espacio y el tiempo según el autor. El estudio sobre Juan de Santo Tomás nos ofrece unas notas biográficas, su teoría del signo y significación, y una serie de textos en los que se basa el estudio.

Otro artículo de gran interés es el primero de todos: *Agostinho Barbosa, canonista português*. En cuatro partes se divide el trabajo. Presenta primero al hombre, su curriculum vitae, el favor que recibió de los grandes —sobre todo en promesas—, las dificultades económicas de sus publicaciones, y sus últimos meses, como obispo de Ugento. Expone luego su figura de canonista, que tantos elogios ha merecido; presenta la lista de sus obras publicadas —en nota enumera todas las ediciones de ellas; propone también el mejor modo de citar esas obras—, y enumera sus obras inéditas. Añade luego un juicio apreciativo y comparativo de ellas según algunos autores, y pasa a estudiar las impugnaciones que se han hecho contra la autenticidad de la obra de Barbosa.

Un último apartado estudia la condenación de las obras de Barbosa «*Remissiones Doctorum qui varia loca Concilii Tridentini incidenter tractarunt*» y de su edición aumentada «*Collectanea Doctorum*». Hace notar la defensa preventiva, las aprobaciones previas, que no impidieron la colocación de estas obras en el Índice de libros prohibidos. Estudia después la rectitud subjetiva de Barbosa no sólo antes, sino después de la condenación en la reedición de los libros condenados, insinuando un posible privilegio obtenido con este fin.

A lo largo de la disertación soluciona no pocos puntos oscuros y recha-

za algunas afirmaciones infundadas. Concluye el trabajo con una importante bibliografía de su obra publicada e inédita y, de autores consultados en la elaboración del artículo.

E. OLIVARES

4. Trento

38 BÉVENOT M., «*Faith and Morals*» in the Council of Trent and Vatican I: The Heythrop Journal 3 (1962) 15-30.

Las conclusiones provisionales a las que llega el autor son las siguientes: 1) que aunque *fe* (en el sentido de objeto de la fe) se refiere primariamente a lo que ha sido directamente revelado por Dios, puede tener un sentido mucho más amplio: puede significar todo lo que un católico debe en conciencia sostener, sea o no directamente revelado. Y por esto incluye no solamente a las conclusiones que necesariamente se deducen de lo directamente revelado, sino también la aceptación de las normas de conducta que la autoridad eclesiástica (cuyo poder se deriva de la fundación de la Iglesia por Cristo, como *revelado* en la Escritura) establece para todos los creyentes. 2) que se puede incurrir en *herejía* (lo opuesto a *fe*) por rechazar cualquiera de los precedentes elementos de «*fe*» —pero solamente si le acompaña la *pertinacia*—, yendo obstinadamente en contra de la Iglesia en sus enseñanzas o determinaciones. 3) que *Moral* incluye lo que podemos llamar disciplina, es decir, aquellas normas de conducta propias de la vida católica y que se estiman necesarias para la salvación.

El autor pretende estudiar lo que se entienden por *fe* y *moral* en esos dos Concilios. Para ello se fija en un término clave: «disciplina». En Trento se incluye en la locución *fe* y *moral* de tal manera que usa indistintamente las locuciones: disciplina morum— disciplina— mores. En el Vaticano I, sin embargo, se usa en el sentido de gobierno y se entiende como cosa distinta de fe y moral. En otros apartados estudia en concepto de *herejía* en ambos Concilios y el Anathema sit y la ley eclesiástica.

El mismo autor confiesa que se necesitan más estudios monográficos sobre este tema para llegar a algunas conclusiones válidas. Tiene el mérito este artículo de abrir un camino no muy explorado y que indirectamente podría dar mucha luz para las discusiones teóricas sobre la llamada fe eclesiástica, por ejemplo. Lástima es que el autor no haya acudido más a las fuentes y al estudio de los autores que intervinieron en Trento o en el Vaticano.

E. MOORE

- 39 GIL DE LAS HERAS F., *Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento*: *Burgense* 3 (1962) 117-175.

El autor por sus estudios tanto en teología como en derecho canónico está muy bien preparado para tratar este tema que tantas relaciones tiene con ambas especialidades. El tema no está inspirado por el deseo de atenuar en el sacramento de la penitencia todo lo que pueda parecer duro o desagradable, sino simplemente con el deseo de determinar su íntima significación y la extensión de una terminología que ha cambiado de sentido desde el Tridentino hasta nuestros días. El problema había sido ya estudiado o al menos indicado por el célebre canonista K. Mörsdorf (*ThieThZeitsch* 57(1948)335-348) y el mismo autor del artículo nos había dado un adelanto de él en la XIX Semana de Teología (Publicada en Madrid 1962 p. 275-286). Lo que allí no estaba desarrollado con amplitud, la parte histórica, sobre todo el sentido de la definición tridentina, es lo que el autor estudia ahora con detalle. El artículo tiene una introducción sobre el ambiente histórico doctrinal del que proceden los teólogos de Trento. En ella solo echamos de menos algunas notas que precisaran las afirmaciones y nos dieran sus fuentes. Pero se ve que esta parte es la menos original del autor que se ha dejado en ella guiar por otros estudios. A continuación estudia la doctrina de los teólogos pretridentinos. De este estudio saca como conclusión que el sacramento se compara tanto con el juicio contencioso como con el voluntario. Con éste en cuanto al aspecto interno; con aquel en cuanto a las formalidades de orden externo. Este doble aspecto es el que explica las imprecisiones en la manera de hablar de estos teólogos y aun de los teólogos del Concilio. Pero el problema principal está en la diversidad de terminología entre los teólogos del Concilio de Trento y la terminología canónica actual. Para aquellos la potestad judicial comprendía actos que hoy se consideran propios de la potestad administrativa y no de la judicial en sentido estricto. El problema es pues: La potestad de perdonar los pecados en el sacramento de la penitencia ¿es un juicio estricto en el sentido en que lo entendemos hoy, o es un acto administrativo, al que los teólogos de Trento llamaron judicial por no existir una división de estas potestades en aquel tiempo? La conclusión a que llega el autor es, que la manera de hablar de los teólogos tridentinos, la definición tridentina y los mismos teólogos posttridentinos, nos lleva a ver en el sacramento de la penitencia una analogía con la potestad judicial en sentido amplio. Esta potestad en tiempo del Tridentino abarcaba no solamente lo que hoy consideramos como judicial, sino también lo que hoy consideramos como administrativo. Ahora bien las notas que los teólogos tridentinos hacen resaltar en la potestad de perdonar los pecados en la penitencia más bien nos llevan a considerarla como administrativa, en el sentido actual de la palabra. Son interesantes en este sentido textos de D. Soto y de Salmerón (notas 65 y 66) que coinciden en calificar la potestad de perdonar los pecados en la penitencia como la suprema potestad de incultar al reo, doctrina que coincide curiosamente con la doctrina expuesta por P. CHARLES, *Doctrine et Pas-*

torale du sacrement de pénitence: *NouvRevTheol* 75 (1953) 463, aunque el P. Charles no parece haber conocido estas opiniones.

Las conclusiones son sumamente interesantes para el estudio del sacramento de la penitencia y esperamos que los manuales de Teología se hagan eco de ellas. La bifariedad de la potestad (atar, desatar; perdonar, retener) está tratada un poco superficialmente, pero es verdad que la cuestión de la bifariedad estricta no tuvo en el Tridentino gran importancia y la terminología es oscilante (mientras en D. 905 significa la potestad de ligar, la de poner penitencias, en D. 899 se habla de una «*remissionis aut retentionis sententia*») y no obliga a admitir que el «*retinere*» signifique un acto positivo en oposición a «*absolvere*». Las razones que llevaron a I. Umberg (*Zeit Kath Theol* 50 (1926) 337-370) y después a K. Rahner a insistir en la bifariedad de la potestad son de otra índole.

El autor ha utilizado para las actas de la sesión XIV fundamentalmente a Theiner, aunque ha podido después colacionar la reciente edición de *Concilium Tridentinum VII* (Friburgo 1961). Tal vez la prisa con la que ha tenido que ser hecha esta colación explica algunas inexactitudes en las citas. Así en la nota 105 debe decir C. T. VII 251 b, en vez de 350 y además podía haber tenido en cuenta las variantes que el texto de CT ofrece con relación al de Theiner.

R. FRANCO

- 40 JEDIN H., *Ist das Konzil von Trient ein Hindernis der Wiedervereinigung?*: *EphTheolLov* 38 (1962) 841-855. [Publicado también en traducción francesa: *Le Concile de Trente fut-il un obstacle a la réunion des chrétiens?* En: *Union et désunion des chrétiens*, Desclée De Brouwer, pág. 79-94].

El presente artículo reproduce la interesante conferencia, tenida por su autor en Lovaina el 20 de enero de 1961, en la que intenta dar una respuesta a la importante pregunta: ¿Es el Concilio de Trento un obstáculo para la unión?

Para ello se estudia primeramente el papel, que debe atribuirse al Concilio de Trento, en el origen de la división entre católicos y protestantes (pág. 842ss). En esta línea debe afirmarse que Trento no fue causa de la separación, sino que selló la separación ya existente (pág. 842). Esa separación, cuyos jalones sucesivos coloca Jedin en 1520, 1526 y 1530, era ya demasiado profunda en la Dieta de Ratisbona (1541), especialmente en lo que se refiere al problema eclesiológico de fondo, como para temer que las fórmulas de compromiso obtenidas sobre pecado original y justificación, no fuesen más, según expresión de Contarini, que una «*concordia palliata*» (pág. 843). Frente a la división existente, pero obscurecida por ciertos esfuerzos irénicos y algunos equívocos, Trento se limitó a establecer la necesaria claridad entre los frentes (pág. 844).

A continuación se analizan las causas, por las que los protestantes no

tomaron parte en el Concilio y se negaron a someterse a él (pág. 844-849). El principio de que debía darse a los protestantes ocasión de exponer y defender sus puntos de vista, fue mantenido constantemente en Trento, incluso con la cláusula de Láinez «*licet disputent contra iam definita*» (pág. 845). A los tres períodos del Concilio fueron de hecho invitados los protestantes. Estos rechazaron la invitación por tres motivos fundamentales: 1) Trento no sería un Concilio libre del Papa, ya que éste, y no el emperador, lo había convocado y lo dirigía. 2) En Trento deberían tomar parte seculares, en concreto los príncipes seculares (tras este postulado está no sólo el principio del sacerdocio universal, sino también la concepción de la «autoridad cristiana», en que se apoyaba la existencia de iglesias nacionales). 3) Trento es rechazado, porque no acepta el principio protestante de la «*sola Scriptura*», con el que se excluye no sólo la Tradición como fuente de la fe, sino el mismo magisterio eclesiástico como portador de la Tradición (pág. 846s). Estas razones muestran por qué Trento no podía restablecer la unidad, ya que revelan la profunda divergencia eclesiológica, que existía en el fondo. La discusión se planteaba en unos términos, sobre los que con razón ha escrito el historiador protestante E. Bizer: «Für die beiden kirchlichen Parteien handelte es sich um eine klare Prinzipienfrage, in der ein Nachgeben bedeutet hätte, sich selbst aufzugeben» (pág. 848). Jedin insiste justamente en la necesidad de profundizar en la problemática de entonces como punto de referencia para los actuales esfuerzos a favor de la unión («um nicht in der Gegenwart verhängnisvollen Illusionen zu verfallen», pág. 848). El punto de máxima dificultad —tanto entonces como ahora— radica, no en la doctrina de la justificación y la salvación, sino en la doctrina sobre la Iglesia (pág. 849).

Tras esta constatación, resulta, a primera vista, sorprendente que Trento no haya dado ninguna definición sobre la doctrina acerca de la Iglesia y que falte en él en absoluto la doctrina acerca del Primado del Papa, tan combatido en la polémica de entonces (a su autoridad se encuentra sólo una alusión en el canon 8 de sacramento ordinis D. 968). El fenómeno se explica por la decisión del Concilio de no tocar las cuestiones disputadas entre católicos («*L'heresie si dannino, e le questioni fra li dottori scholastici non si decidino*», pág. 850), ya que en este punto existían no pocas controversias entre los Curialistas de una parte y los Galicanos y Episcopalistas de otra (estas oposiciones hicieron imposible la definición del Primado del Papa, pretendida en el invierno de 1562/3 por los Celantes, pág. 849s). El hecho es significativo de una actitud general del Concilio, que se limita a deslindar la doctrina católica de la protestante. Ello implica que no ha expresado el conjunto de la doctrina católica desde todos los puntos de vista, ni ha prestado especial atención —como ha hecho notar Lörtz (pág. 851)— a lo que era patrimonio común de católicos y protestantes. Esta actitud era entonces necesaria, si se quería evitar la confusión en las cuestiones de la fe. Hoy, con un mayor conocimiento de Trento y del pensamiento de los reformadores, podemos y debemos partir de lo que nos es común a católicos y protestantes, para determinar con toda exactitud lo que realmente nos separa.

Trento, en esta línea, nos ofrece tres puntos de partida: 1) Su respeto a las personas, cuya doctrina condenaba («condannare piuttosto le opinioni heretiche che le persone nominatamente», «che si vada con piu mansuetudine et manco odio inverso li autori delle heresie», pág. 852). 2) Su doctrina sobre la justificación o sobre los sacramentos y la Misa, frente a las que las distancias protestantes se han acortado. 3) Su concepción de la estructura de la Iglesia, la cual, aunque permanece el mayor obstáculo, es hoy sentida por los protestantes (después de la desaparición de la monarquía en Alemania y, con ella, de las iglesias nacionales) como una profunda necesidad, incluso en su aspecto de magisterio autoritativo (pág. 852-855). Los decretos tridentinos son infalibles y no pueden ser revisados, pero pueden ser completados.

Estas son las ideas fundamentales de la valiosa conferencia de Jedin, enriquecida con esa multitud de datos históricos interesantes, que sólo un maestro en la materia puede aportar.

C. Pozo

41 VILAPLANA MOLINA A., *Necesidad de la gracia en el justificado. En el Concilio de Trento: AnSemVal 2/2 (1962) 19-106.*

Un extenso artículo que es un comentario al canon 22 de la sesión VI del Concilio Tridentino. Lo que pretende determinar es qué clase de gracia, para qué y por qué se requiere en el hombre ya justificado. El camino seguido es analítico, examinando el parecer de tres insignes teólogos que intervinieron en la sesión sexta y que por tanto pueden arrojar mucha luz sobre el sentido de este discutido canon. Los tres autores son D. de Soto, J. Seripando y A. de Vega. Precisamente lo distinto de sus orientaciones particulares es lo que permite determinar qué es lo que los Padres Conciliares no quisieron definir por ser objeto de discusión entre los autores católicos. El análisis de los autores es sin embargo demasiado largo. Incluso se nos dan los datos biográficos de estos autores, cosa que tratándose de ellos se podía haber omitido. En D. de Soto el punto que precisamente interesaba para determinar su interpretación del canon 22 queda oscuro. Más clara es la posición de Seripando y de A. de Vega. A continuación analiza el autor la doctrina misma del Concilio en cuanto se puede deducir de las Actas. En este estudio dedica especial interés al estudio de la posición del obispo de Canarias, Antonio de la Cruz, cuya mentalidad no es fácil de captar. La intervención del obispo de Canarias tuvo el acierto de obligar a Seripando a declarar expresamente que en ese canon «nihil dicitur de concursu Dei, unde doctor aliquis damnari posse videatur» (CT V, 522). La conclusión del autor parece exacta y expresada además con una fórmula feliz: el «auxilium speciale» que sustituyó a la palabra «gratia» del esquema primitivo, es «una providencia exterior de Dios, sobrenaturalmente finalizada» (p. 99). Con esto no se niega que además sea también una moción interior, pero el Tridentino no

quiso definir más que el minimum en el que estaban de acuerdo todas las escuelas católicas. Aunque los análisis son interesantes, creemos que el artículo hubiera ganado si hubiera sido abreviado y hubiera suprimido también la impresión que deja de que se trata de un ejercicio escolar.

Véanse núm. 9, 26.

R. FRANCO

II. OTRAS OBRAS

1. Teología fundamental

- 42 HÖTZEL N., O. M. I., *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*. Münchener theologische Studien, 24. Band, Max Hueber Verlag, München 1962, 404 pág.

Es un estudio muy completo sobre el tema central del tradicionalismo, la revelación primitiva, presentada juntamente con sus implicaciones (razón, fe, religión natural, lenguaje, conocimiento de Dios etc). Sigue paso a paso el desarrollo de la discusión. Además de los principales autores son estudiados otros muchos, tradicionalistas o adversarios, hasta unos 80 con más de 220 libros y artículos, más las actas de II concilios provinciales franceses. Es muy completo y de particular interés el estudio del Vaticano I, que es el término de la investigación histórica.

Queda de manifiesto por una parte la buena intención de los tradicionalistas de combatir al racionalismo y defender su fe cristiana y que al principio no sospecharon los inconvenientes que llevaba consigo su doctrina sobre la necesidad absoluta de la revelación primitiva. Partían de los hechos, de la única realidad que es la religión sobrenatural. El autor hace notar las aportaciones del tradicionalismo en este terreno. Pero de aquí deducían que una religión natural no puede existir, que todo conocimiento religioso tiene que proceder de una revelación absolutamente necesaria. No tenían una idea clara de lo sobrenatural, que confundían con lo natural. La disputa sirvió para aclarar la distinción.

Tanto por la abundancia de documentación como por la claridad con que el autor distingue, especialmente en la conclusión, los diversos conceptos que entran en juego, esta obra es, junto con la de Poupard sobre Bautain, que el autor no ha podido utilizar, una de las más importantes aportaciones a la historia del tradicionalismo y de la teología del s. XIX.

E. BARÓN