

# Bibliografía

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

### 1. Personalia

#### Alejandro VII

- 1 ALFARO, J. S. I., *La Inmaculada Concepción en la Bula «Sollicitudo», a la luz de documentos inéditos*: RevEspT 20 (1960) 3-74.

Las investigaciones históricas sobre el origen y sentido de la bula *Sollicitudo*, llevadas a cabo felizmente por el P. Constanancio Gutiérrez en 1955 (cf. MiscCom 24, 1-469), reciben inestimable complemento con el presente trabajo del P. Alfaro. Aquél nos dió la documentación de Madrid; éste nos ofrece la de Roma. Se comprende el interés de su publicación.

El P. Alfaro ha encontrado la colección de documentos que utilizó personalmente Alejandro VII y se conserva actualmente en el Fondo Chigi de la Biblioteca Vaticana. Entre los papeles, que se manejaron en la preparación de la Bula, existen interesantes autógrafos del Papa reveladores de su actuación y de su mente; documentos del Santo Oficio pedidos por el Papa para conocer exactamente la actitud de sus predecesores; votos de Cardenales y de teólogos consultados por el Papa; memoriales de Crespi y minutas de la Bula.

Con estos documentos a la vista y los publicados por el P. Gutiérrez traza el P. Alfaro los detalles de la laboriosa negociación. Es muy interesante constatar que por las manos de Alejandro VII pasó toda la documentación que aún hoy nos sirve para conocer la actitud pontificia en la cuestión inmaculista desde Sixto IV hasta Urbano VIII. Algunos momentos difíciles de la tramitación reciben ahora una luz decisiva; por ejemplo, la sesión del Santo Oficio de 22 julio 1660. Interesantes también los votos de Rancati, Zucchi, Van der Veken y la Sorbona. La decisión final la toma Alejandro VII con pleno conocimiento de causa, después de diligente estudio personal de los pareceres en pro y en contra.

Sobre el texto mismo de la Bula, cuyo intento es evidentemente declarar el sentido tradicional de la fiesta, conocemos ahora que las palabras «speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum passionis Iesu Christi eius Filii, humani generis Redemptoris» fueron propuestas por el Cardenal Corradi y admitidas personalmente por el Papa, a pesar de la oposición de alguno; pero el Papa suprimió la palabra *passionis*. A positiva preferencia personal del Papa se debe también la palabra *praeservatam*; y añadiduras suyas son *in corpus* a la frase «eius animam in primo instanti creationis et infusionis» y a la frase «animam in primo instanti creationis et infusionis», lo mismo que el *scilicet* antes de «praeveniente Spiritus Sancti gratia». Esto prueba hasta qué punto el texto de la famosa Bula fué controlado personalmente por Alejandro VII y refleja la mente pontificia.

En un apéndice documental da cuenta el P. Alfaro de los manuscritos por él utilizados; de ellos publica los documentos enteramente inéditos y señala los ya conocidos por el trabajo del P. Gutiérrez.

J. A. DE ALDAMA

### Alejandro VIII

- 2 PERA, SYLVANO, O. F. M., *Historical notes concerning ten of de thyrtiyone rigoristic Propositions condemned by Alexander VIII* (1690): *FrancStudies* 20 (1960) 19-95.

Estudio histórico del Decreto condenatorio de siete de diciembre de 1690. En particular se estudian las proposiciones 9, 10, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 25 y 26. En cada una de ellas se examina la fuente (autor y obra en que la defendió), el texto mismo de la proposición, se da un juicio doctrinal sobre ella y se sacan unas conclusiones. Termina con unas conclusiones generales en las que el autor del artículo expone en resumen cómo se ha alterado el texto en alguna proposición y el de otras puede ser bien interpretado.

E. MOORE

**Alfonso M.<sup>a</sup> de Ligorio (S)**

- 3 SAMPERS, ANDREAS, CSSR., *Bibliographia scriptorum de Systemate Morali S. Alphonsi et de probabilismo in genere, ann. 1787-1922 vulgatorum*: SpicilHistCSSR 8 (1960) 138-172.

Como indica el autor, se recoge esta bibliografía para apreciar el influjo de la Moral de S. Alfonso. Hay otros caminos, que enumera, pero éste es uno de ellos. Es de gran utilidad para el que quiera hacer un estudio sobre el tema, y completa, en lo posible.

E. MOORE

**Báñez.** Véase num. 37.

**Buenaven'ura, Francisco.** Véase num. 35.

**Calderón de la Barca**

- 4 ENGLHARDT, G., *Calderón de la Barca*: LexMarkunde 1, 1033-1042.

El *Lexicon für Marienkunde* ha consagrado a Calderón y su doctrina mariológica ocho largas columnas. En ellas se reseñan las Comedias y los Autos de Calderón que tocan especialmente temas marianos. A continuación se hace un breve estudio de su contenido mariológico: predestinación, Nueva Eva, triunfo contra la serpiente, inmaculada concepción, virginidad y maternidad, mediación y maternidad espiritual, María y la Eucaristía. Por el eco que las obras de Calderón encontraban en el pueblo, sus obras aportan un testimonio no despreciable para la historia de nuestra Mariología en el siglo XVII. Los conocimientos mariológicos de Calderón entroncan sobre todo con Alcalá.

J. A. DE ALDAMA

**Camargo**

- 5 STEGMÜLLER, F., *Camargo Ignatius*: LexMarkunde 1, 1046s.

Señalamos este breve artículo solamente para recordar que la atribución a Camargo del anónimo salmantino *De immortalitate B. M. V.* no parece deba mantenerse. Su autor mucho más probablemente sería el Cardenal Alvaro de Cienfuegos. Cfr ATG 13 (1950) 285 no. 98. 327; 14 (1951) 285.

J. A. DE ALDAMA



## Cano

- 6 RODRIGEZ, VICTORINO, O. P., *Fe y Teología según Melchor Cano*: CiencTom 87 (1960) 529-567.

El autor investiga cuidadosamente en este artículo el pensamiento de Cano sobre las relaciones entre Fe y Teología. El autor se adhiere razonadamente a la interpretación de LANG (*Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pp. 198-204; sobre todo, en pp. 203s nota 1; y *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*: DivThom (Fr) 21 [1943] 81-94). Tanto las conclusiones del autor como su fundamentación nos parecen correctas y bien fundadas.

En la parte de exposición de las opiniones de diversos teólogos sobre la mente de Cano, la interpretación que hizo Suárez (p. 547) pudiera haberse expuesto más coherentemente: Suárez pensó que Cano había defendido en el libro 6 *De locis* que toda conclusión teológica es en sí misma de fe (cfr. SUÁREZ, *De fide*, disp. 3, sect. 11, n. 2) y que posteriormente en el libro 12 había evolucionado para mantener que la conclusión teológica no es de fe en sí misma, pero lo es después de la definición de la Iglesia (cfr. SUÁREZ, *De fide*, disp. 3, sect. 11, n. 7 y 11; en los textos de la disp. 6, sect. 4, nótese que en el n. 3 cita SUÁREZ el libro 6 *De locis*, mientras que en el n. 4 cita el libro 12; se entenderá así por qué atribuye a Cano, en esos dos números consecutivos, dos opiniones diversas).

Sobre la opinión de Schultes (p. 548) hubiera convenido añadir la frase en que prácticamente acepta la interpretación de Marín Sola sobre Cano: «P. Marín quidem optime tenet, secundum Cano conclusiones theologicas ante definitionem mediate (i. e., indirecte, cf. supra n. 1) ad fidem pertinere, post definitionem vero immediate (sc. proprie)» (*Responsio ad «Respuesta a un estudio histórico»*: CiencTom 25 [1922] 171).

Según el autor, Aquilina piensa que para Cano la conclusión teológica no es definible (p. 551; véase también p. 550; el autor entiende que se trata de que no es definible en modo alguno y no sólo que no sea definible como verdad de fe divina; en esto diversifica la posición de Aquilina [2ª], de la de Lang [3ª]). Véase, sin embargo, lo que Aquilina escribe a propósito de *De locis* 5,5: «Ex quibus satis constat, Canum de duplici Concilii definitione quam rectissime loqui, scilicet de definitione *dogmatica* quae fidei obiectum respicit, atque de definitione *ecclesiastica* quae ad obiectum fidei ecclesiasticae pertinet. Licet igitur Cani tempore hoc obiectum nondum clarissime determinatum esset uti dictum est, nihilominus ipse valde bene et quidem perspicaciter viam stravit, quo planius illud obiectum determinaretur» (*De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam*, Villetae 1959, p. 44). Nuestra opinión sobre el trabajo de Aquilina la hemos expuesto en ArchTeolGran 23 (1960) 189ss.

Dependiendo Marcotte de Lang, no debiera carecer éste de párrafo propio, teniéndolo aquel (p. 549). Tampoco debiera haberse omitido a Molina el

primero que interpretó a Cano en la línea de Lang y Marcotte —que es la misma del autor—, aunque apoyándose en un pasaje diverso; pasaje, que, como hemos escrito en este mismo número de ArchTeolGran p. 13 merecía una mayor atención que la que hasta ahora se le ha dispensado.

C. Pozo

7 SANZ Y SANZ, JOSÉ., Agustino Recoletc, *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*. Monachil (Granada) 1959, pp. 585.

El presente volumen es el más importante trabajo publicado con ocasión del 4.º Centenario de la muerte de Melchor Cano. Presentado como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en 1947, ha sido publicado ahora, después de la muerte prematura de su autor (1950), gracias a los esfuerzos de los PP. Feliciano de Ocio de la Sgda. Familia y Julio P. Oroquieta. El primero de los dos revisores explica (p. 9) en qué ha consistido su labor. Hubiésemos preferido que, cuando el trabajo no ha sido puramente material, como parece insinuarse allí que ha sucedido con frecuencia, se hubiese señalado expresamente en la obra lo que, no siendo del autor, se debe a los revisores. Por lo demás, los lectores habrían agradecido que la revisión de la bibliografía hubiese implicado su puesta al día. Así p.e. en el párrafo *Los españoles en Trento* (pp. 217-220) no debería omitirse la obra de C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951.

Los puntos históricos críticamente estudiados por el autor son: la familia de Cano (c. 1), el lugar de su nacimiento (c. 2), el problema del autor de *Las imperfecciones*, que se han venido atribuyendo a Cano (c. 3-4), su actividad en Alcalá (c. 5), Salamanca (c. 6) y Trento (c. 7), las posibles dependencias de Cano con respecto a Juan de Vergara, Rodolfo Agrícola, Luis de Carvajal, Martín Pérez de Ayala y Luis Vives (c. 8); recoge después el autor los juicios emitidos por Cano sobre otros autores (c. 9) y diversos juicios de otros autores sobre él (c. 10); estos juicios sobre Cano son criticados por el autor en el último capítulo (c. 11). Un amplio apéndice (p. 411-560) reproduce una serie de 43 documentos de gran interés; aunque algunos fuesen ya conocidos, el lector agradecerá tenerlos reunidos en el presente volumen.

Especialmente interesantes son el capítulo sobre la patria de Cano en el que el autor señala a Pastrana, y los dedicados a la determinación del autor de *Las imperfecciones*, en los que concluye que son obra del Maestro Francisco Cano y no de Melchor Cano. Las argumentaciones del autor nos parecen convincentes y tales que se imponen por su buen sentido crítico. A nuestro juicio estos capítulos contienen las más valiosas aportaciones de toda la obra a la historiografía sobre Cano.

Algo descolorido nos resulta el cuadro de lo que era la Universidad de



Alcalá en lo teológico (p. 178); algo más podría haberse dicho sobre su espíritu (compárese p.e. con M. ANDRÉS, *Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas*: AnthAnn 2[1954]150ss). No parece que el influjo nominalista en Alcalá se pueda explicar por mera imitación de París; las razones, que movieron a Cisneros, a que en su Universidad se enseñasen simultáneamente las tres vías, pueden verse en la Constitución 43 de la Universidad de Alcalá (citada en M. ANDRÉS, a.c., p. 151 nota 61). En todo caso, no puede decirse con tanta generalidad que la Universidad de Alcalá «imitó temporalmente los sistemas y normas doctrinales de aquella [París]» (p. 178); esto podría haberse dicho mucho más de Salamanca, ya que ésta responde al sistema de la Universidad medieval, del que París es prototipo, mientras que Alcalá representa el fenómeno nuevo de la Universidad renacentista (cfr. M. ANDRÉS, a.c., p. 143s). No es exacto que Carranza se cuente entre los que en Alcalá «ejercieron su magisterio» (p. 178); en Alcalá estuvo, que sepamos, sólo como alumno (cfr. C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951, p. 156 nota 323). La afirmación de que Bartolomé Carranza opositó con Juan de Guevara (p. 195) debe de ser una errata por Bartolomé de Medina, quien efectivamente opositó con Guevara en 1576 (cfr. F. EHRLE, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl 8[1929]448). Por cierto, nuestra estima por la escuela dominicana de Salamanca es enorme, pero no creemos que sea por sí solo un argumento decisivo de su superioridad el éxito en las oposiciones salmantinas (p. 195); podría preguntarse, p.e., cuál era la proporción de votos de que disponía cada orden religiosa, teniendo en cuenta la proporción de alumnos de cada orden.

No compartimos el optimismo del autor al decirnos del Cod. Vaticano latino 4647 que «está escrito con letra bastante clara» (p. 187); recordamos su lectura como bastante molesta (cfr. C. Pozo, *La teoría del proceso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Madrid 1959, p. 122 nota 94). Tampoco creemos que baste la frase «Theologia, ut alias saepe diximus, scientia de Deo est» para deducir que no se trata de *reportata* de discípulos (p. 188); tales frases en primera persona son frecuentes en manuscritos estrictamente académicos. La hipótesis de Beltrán de Heredia sobre la existencia de relecciones de Melchor Cano en materia *de locis*, frente a la que el autor, a pesar de crearla ingeniosa y verosímil, muestra cierta reserva (p. 208), encuentra, a nuestro juicio, una confirmación en el comentario *De sacra doctrina* de Melchor Cano, que nosotros mismos hemos editado (cfr. ArchTeolGran 22[1959]148).

La cuestión de la dependencia de Cano con respecto a Carvajal, tal como el autor la plantea nos parece bastante discutible. Ante todo, creemos que lo que Lang propiamente investigaba era el origen de la expresión «locus theologicus» en el sentido de fuente teológica (cfr. A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pp. 55-73). En esta línea estaba en lo justo al señalar en Carranza en 1547 un antecedente de Cano (LANG, o.c., p. 71 nota 1); el Ms. de Vitoria sobre la 1.<sup>a</sup> parte conservado en el Convento de San Esteban con-



firma su sospecha de que la fuente común de Carranza y Cano era Vitoria (cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia 1928, pp. 35s). En la obra *De restituta Theologia* de Carvajal no hemos encontrado nunca la expresión «locus theologicus»; Carvajal no parece conocerla. Que el número de fuentes teológicas, que Carvajal conoce, sea más o menos grande, no es el problema, que Lang se proponía (por lo demás, véase en este mismo número de ArchTeolGran pp. 167-172 unos cuantos catálogos de fuentes teológicas de autores dominicos anteriores a Cano, con respecto a los cuales la dependencia sería más verosímil; ya el mismo catálogo de verdades católicas de Torquemada es citado por Cano en su comentario a la 2-2, como hacemos notar allí). Nosotros mismos hemos escrito en otra ocasión: «Inquietudes por la reforma de la Teología aparecen también en la obra *De restituta Theologia*, Coloniae 1545, del teólogo de formación parisiense, Luis de Carvajal» (*La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, p. 10 nota 29); pero de ahí a considerar a Carvajal como fundador de la teología fundamental juntamente con Cano en varios puntos importantísimos (p. 293) hay una enorme distancia, sólomente franqueable, si se olvida que, mientras la obra *De locis* es una metodología teológica, la *De restituta Theologia* es un tratado De Deo. El modo como el autor habla de esta última y de su influjo en Cano despierta la duda de si la conocía directamente —el libro es bastante raro— o sólo a través del artículo de A. Ortega, tan constantemente citado en el párrafo dedicado a este problema. Las palabras de Cano, aducidas por el autor para excluir la dependencia directa con respecto a Vitoria y Carranza («nullis adminiculis, sed, ut dicitur, marte nostro») (p. 297) son menos absolutas de lo que parecen, pues se refieren al modo de tratar los lugares teológicos, no a la noción de lugar teológico (problema investigado por Lang), ni siquiera a la elaboración de un catálogo de fuentes de argumentación.

El autor parece algo tímido en reconocer el apasionamiento de ciertos juicios de Cano. Los que el autor reproduce en pp. 306-309 lo son sin duda, y no tan sólo demasiado severos y minuciosos. Sin entrar en la cuestión de fondo de la ortodoxia del catecismo de Carranza, quien lea la larga censura de Cano se sentirá no pocas veces sorprendido. El lector podrá preguntarse cómo un teólogo, de quien el autor nos dice que «por muchos es llamado *el teólogo de Trento*» (p. 12), pudo escribir en 1559, aunque no haya asistido a la sesión 6<sup>a</sup> del Concilio, que «fides fundamentum et principium esse non potest» (p. 494). Por el contrario, creemos que tiene razón Cano en criticar a Cayetano, por haber subvalorado la autoridad de los Padres en el caso de consentimiento universal como criterio de interpretación bíblica; la opinión expresada por el autor (p. 325), apoyándose en F. CAYRÉ (*Précis de Patrologie*, t. II, Paris 1930, pp. 736s) y P. MANDONNET (*Cajetan: DTC 2, 1328*), no parece justa (cfr. C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, p. 48, a propósito de un artículo de M. Vosté).

También expresa el autor un poco tímidamente cómo concebía Cano el

seguimiento de Santo Tomás. Sólo una vez en nota se reproduce el texto completo (incluso hubiese sido más completo, no omitiendo la frase anterior), en que manifiesta Cano su pensamiento sobre este punto (p. 404 nota 46), mientras que en el texto se da sólo muy fragmentariamente. Creemos que el tema debiera haber sido tocado en las pp. 321ss, cuando se expone el juicio de Cano sobre Santo Tomás.

Las palabras de Marín Sola sobre Melchor Cano (p. 372) hubiese sido preferible citarlas con referencia a su obra clásica *La evolución homogénea del dogma católico*, n. 449, Madrid (BAC) 1952, pp. 696s, en vez de referirse a su primera publicación como artículo en *CienTom*. El título al apéndice XXXVIII (p. 542) se ha puesto de manera que puede inducir a error.

El número de erratas de imprenta es demasiado alto. Una amplia fe de erratas procura corregirlas, sin que haya conseguido incluirlas todas.

Nos hemos extendido demasiado en nuestras observaciones. Sea ello un testimonio del interés con que hemos leído esta obra, en la que reconocemos valores muy numerosos. Al terminar la lectura de este libro, sólo queda el lamentarse muy sinceramente de que el autor nos haya sido arrebatado sin que haya podido darnos más que la primera parte de su proyecto total. La segunda parte de su trabajo *Influencias de su pasado en Melchor Cano y su presencia en la teología moderna*, cuyo esquema se da en p. 15, hubiese sido del más alto interés. La preparación del autor prometía, también en ella, valiosas aportaciones, como se encuentran ya en el volumen que reseñamos.

C. Pozo

### Carlos Borromeo (S)

- 8 ROBRES LLUCHR., *San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico postridentino, especialmente a través de fray Luis de Granada y de San Juan de Ribera*: AntholAnn 8 (1960) 83-141.

Tras una introducción sobre la influencia de Borromeo en los papas, cardenales y obispos italianos —resumen demasiado genérico de noticias tomadas sobre todo de Pastor, Rivolta y Giussano— se estudian brevemente las relaciones de S. Carlos Borromeo con el obispo de Lérida Texaquet, con el Cardenal de Sevilla Rodrigo de Castro, con el arzobispo de Valencia S. Juan de Ribera, con el obispo de Barcelona (Dimas Lloris) y otros, con los que el arzobispo de Milán intercambia consejos pastorales. Se dedica especial atención también a la amistad de S. Carlos con fray Luis de Granada, del que S. Carlos se muestra diligente discípulo en lo que hoy llamaríamos su teología kerygmática.

El principal valor del presente trabajo consiste en la publicación en 25 apéndices de otros tantos documentos inéditos en su mayoría (cartas de S. Carlos a Taxaquet, a Rodrigo de Castro, a fray Luis de Granada, etc.;



fragmentos de cartas de fray Luis omitidas en la edición de sus cartas por el P. Justo Cuervo O. P.).

M. SOTOMAYOR

9 SAVIO, PIETRO, *Le avvertenze ai confessori di S. Carlo ai tempi di Innocenzo XI*: ScuolCatt 88 (1960) 261-285.

El autor, ya conocido por otros estudios suyos sobre el Jansenismo, expone en este artículo algunas de las incidencias de la lucha entre rigoristas y laxistas a propósito de las Advertencias a los confesores de San Carlos Borromeo. Describe el ambiente creado por las doctrinas rigoristas con sus consecuencias en los fieles de alejamiento de los sacramentos, ya que los confesores rigoristas no los admitían sino después de la «conversión» del penitente y le diferían la absolución hasta entonces. Expone los diversos grupos que podrían formarse entre los teólogos de aquel tiempo (p. 266). Pero, sobre todo, se detiene en exponer el aprecio que los Obispos franceses, en general, hacían de las Advertencias, moderadamente rigoristas y cómo las consideraban como el remedio para el laxismo y el excesivo rigor. Se adoptaron también, aunque no sin alguna resistencia, en Flandes. Y por último, en Holanda, especialmente por obra de Neercassel. Las reglas de San Carlos tenían el peligro de interpretarse en sentido rigorista; de ahí los frecuentes consejos, como los de Favoriti a van Viane, en 1680, de que fueran *bien interpretadas*.

E. MOORE

**Carranza.** Véase num. 28.

**Cartagena**

10 STEGMÜLLER, F., *Carthagera Ioannes de*: LexMarkunde 1, 1067-1072.

Analiza el autor el contenido mariológico de las Homilias sobre la Virgen de Cartagena, subrayando la erudición patristica y teológica. La obra, publicada en 1611, lleva la marca de la mariología suareciana.

J. A. DE ALDAMA

**Cienfuegos.** Véase num. 5.

**Clavio, Cristóbal.** Véase num. 44.

**De la Chaizé**

- 11 BLET P. S. I., *Jésuites gallicans au XVII<sup>e</sup> siècle? A propos de l'ouvrage du P. Guittou sur le P. De la Chaize*: ArchHistSI 29 (1960) 55-84.

Interesante artículo en el que se examinan dos problemas: ¿fue galicano el confesor jesuita de Luis XIV? ¿Fue su postura una excepción entre sus hermanos en religión? El P. Blet responde negativamente a ambas preguntas. De la Chaize no admitía más que el primero de los cuatro artículos galicanos de 1682: la negación del poder indirecto del Papa en lo temporal. Y en esta opinión no se hallaba sólo entre los jesuitas franceses, muchos de los cuales pensaban en eso como gran parte del clero y del pueblo francés de su época. Los testimonios aducidos por el autor prueban suficientemente sus conclusiones y contribuyen notablemente a terminar con el llamado misterio del P. De la Chaize.

M. SOTOMAYOR

**Desbief**

- 12 DE CLERQ, C., *Un ouvrage peu connu d'un ancien jésuite sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat (1792-1793)*: NouvRevTheol 82 (1960) 730-743.

Charles-Antoine Desbief fue ese antiguo jesuita del que nos habla De Clerq en el presente artículo. Nos informa primero de los rasgos principales de su vida, y de un curso filosófico —apuntes manuscritos de un alumno— fruto de su magisterio en el colegio de Besançon.

Después de la disolución de la Compañía, en 1792 y bajo el seudónimo de M. Krapack publicó este libro «Sur les bornes entre les deux Puissances». De Clerq describe el contenido del libro: principios fundamentales, refutación de tesis opuestas, definiciones, leyes fundamentales, reglamentos esenciales, ordenaciones de policía eclesiástica, reflexiones finales y conclusiones. Por fin, enjuicia De Clerq brevemente conclusiones. Por fin, destacando las circunstancias en que se hicieron.

En la última parte del artículo prueba la identidad de Krapack con el ex-jesuita Desbief, y añade algunos datos más de su actividad literaria y biografía.

E. OLIVARES

**Erasmus**

- 13 ALDAMA, J. A. DE, S. I., *Una opinión mariológica reciente, censurada por teólogos antiguos*: Divin 4 (1960) 123-140.

La opinión de que Nuestra Señora no conoció la divinidad de su Hijo desde el principio, sino muy entrada la vida pública del Señor y tal vez



sólo en Pentecostés, la propuso Erasmo. La universidad de París ya en 1526 la censuró gravemente. Después, en 1571, Canisio la tachó de contraria al sentido cristiano y al consentimiento de los teólogos. Para Salmerón es «impía». Finalmente Suárez en 1592 la juzga «opinión impía y herética, contra el sentido y la tradición de la Iglesia universal».

J. A. DE ALDAMA

14 BRAVO, B., S. I., *Influjo de la Devotio moderna sobre Erasmo de Rotterdam*. Manresa 32 (1960) 99-112.

El autor intenta en un esbozo, somero y algo oscuro, ver si la Devotio moderna dejó huellas en Erasmo. Se limita a la juventud del humanista. Sin dar al comienzo una descripción de la Devotio moderna, para comparar con ella los rasgos espirituales de Erasmo joven, examina primero las cartas de esta época, no encontrando en ellas puntos de contacto algo profundos y característicos con la Devotio, suponiendo, más que exponiendo, contactos en lo que la Devotio tiene de técnica, metodología, tendencia pedagógica. Luego se dirige BRAVO a la obra de *Contemptu mundi*, situando con ella, justamente, a Erasmo entre Dionisio Cartujano y Petrarca y contraponiéndolo a Tomás de Kempis. Analiza capítulo por capítulo el *de Contemptu mundi* para poner de relieve su distancia de la Devotio aun en esta obra que es la más cercana a ella.

Alguna frase parece exagerada y falta de matiz: «*Con decir que es obra de un humanista, está dicho todo*». En otras ocasiones se hubiera deseado oír más al propio Erasmo. Por lo demás, el juicio bastante negativo que da sobre el tema de la investigación, es exacto.

R. CRIADO

**Estrix.** Véase num. 16, 17.

**Fuente, Diego de la.** Véase num. 35.

### Gil de la Presentación

15 SARAIVA MARTINS, J., C. M. F., *As provas de Egidio da Apresentação em favor da Imaculada*: EphMar 10 (1960) 421-458.

Exposición comentada de los argumentos positivos y especulativos que aduce Gil de la Presentación para probar la opinión piadosa. Para valorar la aportación real del teólogo agustino hubiera sido necesario comparar esos argumentos con los utilizados por los teólogos anteriores y contemporáneos. Esto vale, sobre todo, de la documentación patristica.

J. A. DE ALDAMA

Juan de Ribera (S). Véase num. 8.

### Inocencio XI

- 16 CONEJO AZCONA, JOSÉ M.<sup>a</sup>, *Valor doctrinal de la proposición 21 condenada por Inocencio XI*: StudLeg 1 (1960) 13-14.

El autor nos ofrece un estudio interesante sobre el sentido de la proposición 21 condenada por Inocencio XI. Una primera parte del artículo expone el contexto histórico, en que se produce la condenación. En una segunda parte, para investigar su sentido doctrinal, determina, ante todo, a qué autor debe atribuirse (aunque Viva atribuye las proposiciones 19 y 20 a Arnaldo Marchant y la 21 a unos innominados «neothericis», las tres proceden, en último término, de la *Diatriba iheologica* de Gil Estrix), y expone después de modo coherente la teoría de Estrix sobre el acto de fe y las críticas de sus adversarios; sobre este fondo el autor se esfuerza en precisar qué parte de esa crítica hace suya el magisterio eclesiástico. En un último párrafo, bajo el epígrafe *Utilización teológica*, el autor rechaza las interpretaciones de la proposición condenada que le parecen exageradas.

Según el autor, la proposición 19 «es condenada por poner en peligro la certeza absoluta del acto de fe, no viendo en él sino la conclusión de un silogismo, y abrir camino a las consecuencias enunciadas en las dos proposiciones siguientes y sobre todo, la 20, expresamente ligada con la 19 con un «hinc» deductivo» (p. 36). La proposición 20 condena la posibilidad de un abandono inculpable de la fe, como consecuencia de la no certeza absoluta del acto de fe. La 21 rechaza «la legitimidad, en ciertas circunstancias, de dudas activas concomitantes al acto de fe» (p. 37). Esta interpretación de la proposición 21 hace que no pueda ser utilizada para establecer que el juicio de credibilidad ha de ser cierto (como hacen Gardeil y Harent) ni para afirmar el carácter moral y sobrenatural de la fe (como hace Aubert). En realidad de lo que se trata en la proposición 21 es de «la incompatibilidad de las dudas con el acto de fe» (p. 42).

Las posiciones del autor serán fácilmente juzgadas como equilibradas y serenas. Sólo puntualizaríamos que las citas de Aubert que el autor hace en la p. 42 no se refieren expresamente a la proposición 21, sino al conjunto de las tres proposiciones. La afirmación del autor de que Estrix está en un frente apologético anticlesiástico y no anticristiano (cfr. p. 42) no se concilia del todo con la descripción que el mismo autor hace de Estrix con su preocupación misionera no sólo frente a los herejes, sino también frente a los paganos (son los tiempos de los famosos ensayos misioneros de los jesuitas en China) (p. 26). Pero estas observaciones en nada afectan la validez del trabajo, que reseñamos.



17 NICOLAU, MIGUEL, S. I., *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana*: EstEcl 34 (1960) 5-26.

Del presente artículo sólo puede ser reseñada aquí la parte que dice relación con la historia de la teología postridentina: su párrafo III (pp. 16-26) en que se estudia la proposición 19 de las condenadas por Inocencio XI. El autor, después de ambientar doctrinalmente la proposición condenada, la interpreta con estas palabras: su «sentido falso parece ser, en el caso presente, *el que la voluntad no influye en la firmeza intrínseca de la fe*. Se debe, por consiguiente, sostener que la voluntad puede hacer que el asentimiento de fe tenga mayor firmeza que la que provendría de los solos motivos de credibilidad que impelen al asentimiento. Es decir, la doctrina de la Iglesia, según se desprende de la condenación de esta proposición 19, admite y enseña un influjo de la voluntad en la firmeza de la fe» (p. 23).

Tiene razón el autor al criticar a Aubert por forzar la interpretación de la proposición 19 hacia un determinado análisis de la fe, atribuyéndole su condenación a que «pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe, al no ver en ella sino la conclusión de un raciocinio natural, y por descuidar el papel iluminador de la gracia, que la intervención de la voluntad hace posible» (p. 26). Pero podría formularse la pregunta de si el P. Nicolau no inclina la proposición 19 hacia otro determinado análisis de la fe.

En otras palabras: según J. M. Conejo Azcona (cfr. el artículo reseñado inmediatamente anterior), la proposición 19 «es condenada por poner en peligro la certeza absoluta del acto de fe». En la hipótesis de motivos de credibilidad conocidos sin certeza absoluta, el acto de fe no puede conmesurarse a ellos en cuanto a certeza. En tal hipótesis; la certeza del acto de fe será superior a la de los motivos. Pero no se podrá ver resuelto en la proposición—mirada en su contexto histórico y aunque en ella se hable sólo de la voluntad (fenómeno explicable por el texto de Estrix que es su punto de partida)—, si esa certeza mayor se debe a sólo la voluntad o más bien a la gracia. Teniendo en cuenta la censura, que Inocencio XI da a estas proposiciones (*scandalosae et in praxi perniciosae*), nos encontramos ante una condenación de la afirmación de Estrix, porque pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe; pero la condenación de esta proposición no pensamos que sea simultáneamente afirmación de la contradictoria. Más aún, el magisterio no garantiza siquiera la realidad de la hipótesis, a que venimos aludiendo: que los motivos de credibilidad no se conozcan con certeza absoluta. Un análisis de la fe—en sí todo lo discutible que se quiera— que conserve esquema silogístico, pero en el que los motivos se conozcan siempre con certeza absoluta—piénsese quizás en Lugo— no sería tocado por la condenación de la proposición 19.

**León de S. Juan**

- 18 MASSAUD, J. P., *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII siècle*. RevScPhilThcol 44 (1960) 617-638.

Al hablar de relaciones entre la razón y la fe se suele hacer una clasificación sencilla y cómoda, diciendo que son agustinistas los que dan la primacía a la fe y tomistas los que destacan el papel de la sola razón en la preparación de la fe. Massaud quiere mostrar que es demasiado simple esta división y que se aplica equivocadamente. Se sirve del caso del carmelita León de S. Juan (1600-1671). Cuando habla al «libertino» de su siglo, lo que le dice es: «intellige ut credas», apologética «racional», que se suele considerar tomista. Pero su fundamento es el agustiniano «crede ut intelligas». En el P. León, como en los agustinianos medievales, existe un optimismo «racionalista», mayor incluso que el de los tomistas, pero considerando la inteligencia como función interna de la fe. Para justipreciar este optimismo —se puede deducir de este artículo—, no bastan ni las razones abstractas ni la consideración abstracta de la razón; entra en gran parte el elemento humano afectivo del modo de sentir a su tiempo como cumbre de todos los tiempos. Está apuntado —y merecería un ulterior estudio— que la relación entre fe y razón se resuelve en oposición, en cuanto la fe supone una autoridad, que impera a la voluntad, y en aproximación, casi identificación, en cuanto la fe es la Razón divina. Jesucristo es la Palabra del Padre, y la palabra es la expresión de la razón. El P. León contraponen el apoyarse en esta Razón divina al apoyarse en la autoridad. Luego se trata en definitiva más de «intelectualismo» que de «racionalismo».

E. BARÓN

**Lorenzo de Brindis (S)**

- 19 RIVERA A. C. M. F., *S. Lorenzo de Brindis, Doctor de la Iglesia y sus escritos marianos*: EphMar 10 (1960) 121-125.
- 20 CRISÓSTOMO DE PAMPLONA O. F. M. CAP., *Antología mariana de S. Lorenzo de Brindis*: EstFranc 61 (1960) 273-286.
- 21 MARTINELLI A. C. F. M., *Scientia B. M. V. iuxta «Mariale» S. Laurentii Brundusini*: Laurentianum 1 (1960) 161-177.
- 22 ADRIEN DE KRIZOVLIAN O. F. M. CAP., *Marie et l'Église dans saint Laurent de Brindisi*: EtFranc 10 (1960) 1-35.

El doctorado de San Lorenzo de Brindis ha renovado las investigaciones marianas sobre sus obras. El P. Rivera hace una breve exposición de los méritos mariológicos del *Doctor Apostólico* con oportuna alusión a la bibliografía anterior sobre el tema. El P. Crisóstomo de Pamplona pre-



senta una selección de pasajes laurencianos (traducción y texto original) sobre la predestinación de Nuestra Señora y sobre la maternidad divina.

El P. Martinelli investiga en el *Mariale* el tema del que se ha ocupado ya otras veces. Nuestra Señora gozó de la más alta contemplación mística ya desde el primer instante de su ser; estuvo adornada del espíritu de profecía y de ciencia infusa teológica; y fué elevada durante su vida mortal (aunque no permanentemente) a la visión beatífica. Consideradas estas opiniones dentro del desarrollo histórico de los problemas, representan, según el autor, una posición prudente y moderada.

El trabajo del P. Adriano es lo más original que en esta ocasión se ha escrito sobre la Mariología de San Lorenzo: las líneas generales sobre su pensamiento en el tema de la relación entre María y la Iglesia. Es interesante subrayar paralelamente al aspecto representativo del género humano, el que sitúa a la Madre de Dios de la parte del Redentor. Ambos quedan bien armonizados en la doctrina del Doctor Apostólico.

J. A. DE ALDAMA

**Lorenzo de Lauria.** Véase num. 46.

### Lúcaris, Cirilo

23 CANDAL M. S. I., *La «Confesión de fe» calvinista de Cirilo Lúcaris*: MiscComill 34-35 (1960) 239-272.

Con gran conocimiento de la materia, el P. Candal resume primeramente la biografía de Cirilo Lúcaris, en favor de los menos versados, añade después unas sustanciosas notas bibliográficas y, por último, estudia las diversas ediciones de la célebre *Confessio Christianae Fidei*, defendiendo sin titubeos su autenticidad y proponiendo como fundada hipótesis que la añadidura de las citas bíblicas que aparecen en la edición póstuma se deban principalmente al predicador calvinista Antonio Leger. Examina también la doctrina sobre la justificación contenida en la *Confessio* (capítulos 9 y 13) en la que aparece un marcado calvinismo, del que no pueden excusarle ningunas de las apologías que posteriormente se han intentado en su favor.

M. SOTOMAYOR

**Fr. Luis de Granada.** Véase num. 8.

### Lugo

24 FERNÁNDEZ DÍAZ NAVA, ADOLFO S. I., *El principio de totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo*. Universidad Pontificia de Comillas. Santander 1960, 17 × 24. 215 págs.

En la introducción se exponen las razones de la elección de este tema

y del autor objeto de la investigación. La obra se divide en tres partes. En la primera se estudian los elementos que pueden encontrarse en las obras de Lugo para iluminar su pensamiento sobre la vida humana y la integridad corporal y tener así un conjunto de datos que sirvan para una interpretación exacta, según Lugo del principio de totalidad. En siete capítulos va reuniendo de las diversas obras de Lugo los textos que se refieren al principio fundamental que rige toda esta materia, aplicaciones de él a la vida e integridad corporal propias, a la de los demás, los derechos del Estado, homicidio y mutilación, dominio y caridad. En la segunda parte, resume las directrices doctrinales actuales sobre el principio de totalidad. Y en la tercera, saca las conclusiones. Una bibliografía y dos índices (uno de los pasajes citados de Lugo y otro de autores) cierran el libro.

Tenemos que agradecer al autor de esta monografía el que nos haya dado reunidos y en síntesis orgánica una serie de textos que se encuentran dispersos en las múltiples obras de Lugo. Dada la influencia de Juan de Lugo en los moralistas posteriores, poco *nuevo* encontramos en estas páginas: casi todo es patrimonio común de las obras y textos manuales de nuestros días. No queremos, con todo, decir con esto que el trabajo sea inútil o infructuoso: podemos apreciar la personalidad de Lugo y ver en este caso concreto —como sucede también en otros— qué poco se añade en nuestros días a lo que hace tres siglos enseñó y escribió el cardenal Lugo.

Es un argumento más para demostrar la tesis o queja formulada por varios estudiosos de nuestro tiempo: lo desconocido que está este período de la Teología moral, que todos están de acuerdo en calificar como su Edad de Oro.

Precisamente desde el punto de vista de la historia de la Teología moral, nos hubiera gustado ver encuadrado a Lugo en su época: ver qué recibió él de los que le precedieron, cómo enfocaban este problema y lo solucionaban sus contemporáneos, qué es lo propio suyo, si argumentos, problema y solución o síntesis de elementos dispersos o una mayor extensión o aplicaciones del principio de totalidad. Comprendemos que es casi un gusto personal y que hubiera supuesto un trabajo mucho más extenso.

Sin pretender entrar en un análisis detallado de las conclusiones del autor, quiero tan sólo apuntar una idea que me ha sugerido la lectura de esta obra y que quizás ayude para la comparación que establece el autor entre Lugo y los autores de nuestro siglo. Si no nos engañamos, hay una diferencia metodológica fundamental entre uno y otros en la manera de proponer y tratar el principio de totalidad. Lugo emplea un método teológico, no filosófico. Va siempre a una justificación racional del dato revelado o de las decisiones jurídicas de la Iglesia. Y cuando, como moralista, va proponiendo casos concretos, se decide por una sentencia por el peso que ve en los argumentos de los autores que la defienden o por los fallos que encuentra en las razones de la sentencia contraria. Si a esto se

añade el método personal de trabajo que empleaba —rara vez redactaba de nuevo lo que una vez había escrito; añadía un nuevo párrafo si tenía que precisar un concepto o añadir una razón más—, se explican mejor esas como vacilaciones que se encuentran en su obra y que pueden dar la impresión de poca coherencia lógica y falta de elaboración filosófica. Por eso, es quizá más peligroso en Lugo, que lo suele ser en otros autores, citar una frase suya aislada del contexto, incluso inmediato. Y por eso también, son más de agradecer obras, como la presente, en que se nos da el pensamiento de Lugo en el conjunto de su obra y de sus escritos.

E. MOORE

**Marcos, Miguel.** Véase num. 35.

**Marchant.** Véase num. 16, 17.

**Medina, Bartolomé de.** Véase núm. 33.

#### Molina

25 HELLÍN, J. S. I., *El axioma «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam» en el P. Luis de Molina*: EstEcl 35 (Extraord. 1960) 171-199.

El artículo justifica plenamente la interpretación de este axioma en el P. L. de Molina. Aunque sin conocer, según parece, el artículo sobre este mismo tema de J. Rabeneck (Schol 32 (1957) 27-40; Cf. ArchTeolGran 21 (1958) 339) llega el P. Hellín a las mismas conclusiones sobre el sentido de este axioma y la ortodoxia de la interpretación propia de Molina. No hubiera estado de más, sin embargo, haber hecho resaltar más claramente el punto de partida propio de Molina. No se trata, en efecto, para Molina en la Disputatio 10 (Concordia 48, 7-30) del modo por el que el hombre se pone en contacto por primera vez con la revelación, sino que supone que el hombre ha oído ya la predicación (supposita cognitione eorum quae sunt fidei... Concordia 684, 31s) y en esta hipótesis afirma que el hombre no hará un acto meramente natural de asentimiento, porque Dios concurrirá sobrenaturalmente para que ese acto se haga como conviene a la salvación. Esto quiere decir que en ese caso Dios concurrirá con concurso sobrenatural y no con concurso meramente natural. En esta hipótesis, que no han captado muchos de los adversarios de Molina, se explica perfectamente su interpretación del axioma. Lo que pasa por alto el autor del artículo, como también el P. Rabeneck, es que ésta no es la única interpretación del axioma que nos da Molina. Molina se plantea también el problema del hombre que cumple la ley natural y no ha oído nada sobre la revelación. En este caso Dios intervendrá aun milagrosamente, si es necesario, para que este



hombre llegue al conocimiento de las cosas de la fe (Concordia 45, 13-29). Este es el problema tal y como generalmente se lo plantean los teólogos. Molina no niega este planteamiento, ni lo considera como pelagiano o semi-pelagiano. Cuando Molina habla de pelagianismo o semipelagianismo en la interpretación de este principio se refiere a la interpretación abusiva del principio restringido tal y como él lo ha propuesto en la disp. 10 (Cf. Concordia 684, 31 «supposita cognitione eorum quae sunt fidei...») y no trata del problema general de la venida del hombre a la fe, cuando aún no le ha sido predicado el evangelio. Este caso prefiere dejarlo de lado, porque cree que de ley ordinaria Dios deja obrar las causas segundas y no interviene directamente. El único caso en el que tendría que intervenir es el caso de aquel que cumple toda la ley natural, pero este caso, dada la debilidad de la naturaleza casi nunca se dará (Concordia 45, 25ss). No sabemos si esta restricción se debe al pesimismo de Molina sobre la naturaleza humana o más bien a su repugnancia a alterar el orden de la naturaleza con intervenciones directas de Dios.

A la bibliografía sobre la historia del problema, citada por el autor, convendría añadir para la escolástica antigua el excelente capítulo de A. M. Landgraf en: *Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1* (Regensburg 1952) 259ss.

R FRANCO

- 26 MATEOS, FRANCISCO, S. I., *El P. Luis de Molina y la trata de negros*: EstEcl 35 (1960) 201-222.

Después de una introducción histórica sobre el problema, expone el autor, en un breve resumen, el contenido de dos Disputationes del primer tomo del *De iustitia et iure* de Molina, la primera sobre el origen de esos negros y el modo cómo llegaban a la esclavitud y la segunda sobre la licitud de esa esclavitud y la moralidad de la trata.

E. MOORE

- 27 QUERALT, A. S. I., *El fin último natural en Luis de Molina*: EstEcl 34 (1960) 177-216.

El autor es conocido ya como especialista en Molina. La finalidad del artículo es más bien exponer la solución de Molina al problema de la trascendencia e imanencia de lo sobrenatural. Generalmente Molina es considerado como defensor de una naturaleza clausa para la que el fin sobrenatural es algo excesivamente extrínseco y sobreañadido. El P. Queralt empieza por analizar la noción misma de fin último natural (utilizando los comentarios inéditos a Aristóteles y a Sto. Tomás). Molina cree poder determinar este fin como la actividad más noble de la facultad más excelente con respecto al mejor objeto. Puede por tanto ser determinado *a priori* conociendo la estructura del sujeto.

La solución de Molina al problema de la imanencia del sobrenatural

parte siempre de la negación de todo apetito innato de la visión beatífica. No hay una tendencia natural hacia esta visión, porque el objeto propio del entendimiento y de la voluntad es el ser o el bien en común (p. 189) y no un ser en particular. Tampoco hay un acto elícito necesario, que implique la existencia de esta tendencia. Esta necesidad se da en el cielo, pero allí ha habido un cambio de estructura al pasar del conocimiento abstractivo al intuitivo (p. 182) *In via* se da una cierta necesidad, pero únicamente en cuanto se reduce la visión de Dios a la «felicidad en general». La misión de la fe en este caso es únicamente la de darnos la certeza de que la visión beatífica excluye todo mal. Aun así la necesidad de la visión beatífica *in via* es menor que la de la felicidad en general. Por tanto no hay un apetito innato de ver a Dios, pues falta la necesidad absoluta del acto elícito.

La solución a la inmanencia hay que buscarla, pues, únicamente en el concepto de potencia obediencial, con el agravante de que Molina ha suprimido en este concepto toda idea de «inclinación» (que había defendido al principio, p. 207), para reducirla a la de mera «capacidad». Esta capacidad es, sin embargo, algo que caracteriza intimamente el ser mismo. El ojo, por ejemplo, no tiene esta capacidad de ver a Dios. El autor cree que la clave de arco para la solución de Molina al problema de la inmanencia de lo sobrenatural hay que buscarla en la analogía de los fines natural y sobrenatural, latente en su solución de la «eminencia» de la causa sobrenatural. Los dos órdenes, natural y sobrenatural, no están, en cuanto a la perfección, disparados, sino ordenados dentro de una línea ascendente de menor a mayor perfección, cuyo punto de origen es la perfección entitativa natural de la potencia racional (p. 211). La ordenación de estos órdenes es tal que el paso del uno al otro es asequible a la omnipotencia divina y, realizando éste, se da una «interacción» de las causas en el efecto, de tal manera que éste satisfará las exigencias de la inferior con la perfección que le comunica la causa superior.

Las limitaciones de la solución de Molina son, a mi entender, la falta de un concepto histórico de naturaleza, con un fin concreto. Minimiza además el sentido de la fe y acentúa excesivamente la discontinuidad entre nuestro estado actual y el estado definitivo.

El artículo del P. Queralt es denso y minuciosamente analítico. Esta preocupación, tal vez excesiva, por el análisis le hace a veces perderse en divisiones, subdivisiones, precisiones, etc., con lo que el lector pierde también fácilmente de vista la estructura del conjunto.

R. FRANCO

Véanse num. 6, 37, 38.

**Montemayor, Prudencio.** Véase num. 35.

**Navarra, Francisco de**

- 28 TELLECHEA IDIGORAS, I., *Francisco de Navarra, arzobispo de Valencia, amigo fiel de Carranza*: EstEcl 35 (1960) Misc. A. Pérez Goyena, 465-476.

Breve noticia de las relaciones amistosas de Francisco de Navarra con fray Bartolomé de Carranza, basadas en un manuscrito del Vaticano, y que constituye un testimonio más en favor del desdichado arzobispo de Toledo, de quien tan profundo conocedor es el autor de este artículo. En él, anuncia además el autor, la próxima publicación de cuatro pequeños escritos teológicos (*De spiritu et littera*; *De libertate christiana*; *De Regno Christi spirituali*; *De justificatione et poenitentia*) que se creían perdidos y de Francisco de Navarra, y que I. Tellechea ha hallado y restituido a su verdadero autor, que no es otro que fray Bartolomé de Carranza.

M. SOTOMAYOR

**Nigido**

- 29 SEGOVIA, A., S. I., *Nota sobre el autor y el contenido de la primera «Mariología»*: EstEcl: Misc. A. Pérez Goyena, 35 (1960) 287-311.

En 1602 se publicó en Palermo con el nombre de Nicolás Nigido la primera parte de una *Summa Sacrae Mariologiae*. La obra era realmente del hermano de Nicolás, Plácido, entonces jesuita. Libro muy raro, del que se conserva un ejemplar en el Seminario Conciliar de Jaén, ofrece, como lo observa el autor de esta Nota, el notable interés de adoptar por primera vez el término *Mariología* para designar un tratado sobre Nuestra Señora, y el de haber dado a éste una estructura calcada en la Suma Teológica de Santo Tomás. El P. Segovia copia, oportunamente anotada, la cuestión primera, en la que entre otras cosas justifica Nigido el título de *Mariologia*. Nos da también el índice de las restantes cuestiones. Esta primera parte (la segunda no parece llegara a publicarse) va sólo hasta la maternidad divina, que ocupa por sí sola ocho de las 18 cuestiones. ¿Se trata de establecer así la maternidad divina como principio fundamental de toda la Mariología? Si así fuera, también este punto tendría un interés particular. Al menos no parece que en Nigido ocupara la santidad de María el puesto central que obtendría en otros tratados de la época, sobre todo en España.

J. A. DE ALDAMA

**Pallavicini, Sforza.** Véase num. 44.

**Pedro Canisio (S).** Véase num. 13.



**Petavio**

- 30 DI ROSA, S. I., *Denis Petau e la cronologia*, ArchHistSI. Extractum e vol. XXIX-1960, 54 p.

Las obras cronológicas de Dionisio Petavio (1583-1652) gozaron de gran autoridad hasta que su método racional fué substituído por el empírico moderno. Superior en el conocimiento de la antigüedad, de la filología y de la astronomía, al protestante Scaligero, que había iniciado el método de cómputo del tiempo por la era cristiana y el Calendario juliano, fácilmente pudo refutar y perfeccionar a aquel científico. Más positivo que su adversario, opone a la fantasía de éste datos concretos vg. textos tradicionales al discutir la cuestión del año popular griego, y al examinar la pura hipótesis scaligeriana de un Calendario arcano de los sacerdotes egipcios.

Esto no quiere decir que se deba aceptar en bloque la refutación petaviana. En conjunto no puede uno menos de admirar los nobles esfuerzos de ambos ingenios por esclarecer la cronología, el ojo de la historia.

Al interesante artículo de Rosa, se añaden dos curiosas cartas inéditas de Petavio, escritas desde París, 15 de febrero y 3 de agosto, 1643, dirigidas al famoso científico jesuíta, Atanasio Kircher. En la primera, a ruegos de éste, da su juicio sobre el *Prodomus Coptus* de Kircher, corrigiéndolo en algunos puntos. En la segunda le da las gracias por haberle enviado otra obra del destinatario, *Lingua Aegyptiaca restituta*, con un *Suplemento al Prodomus*, y se excusa de no haber tenido aún tiempo de examinar este último escrito, prometiendo hacerlo, cuando pueda reflexionar con reposo.

A. SEGOVIA

**Ramírez Villaescusa**

- 31 MARCOS RODRÍGUEZ, F., *Un manuscrito perdido de Diego Ramírez Villaescusa*: RevEspTeol 20 (1960) 263-276.

Este insigne fundador del Colegio de Santiago el Zebedeo (Colegio llamado de Cuenca, de la Universidad de Salamanca), ocupó sucesivamente las Sedes de Astorga, Málaga y Cuenca. Fué además Capellán Mayor de la Reina Doña Juana, hija de los Reyes Católicos. En medio de estas tareas compuso varias obras de carácter teológico, filosófico e histórico. El ms. 2424 de la Biblioteca de la Universidad salmantina atribuye a D. Diego los escritos siguientes: *Super Symbolum Sancti Athanasii*, *De religione christiana contra transeuntes vel redeuntes ad iudaeorum ritus*, *De potentis animae tractatus*, *Commentarius in Oeconomiam Aristotelis*, *Historia de la vida, muerte y sepultura de la Reina Católica* y *Diálogos de la muerte del Príncipe D. Juan*. Esta última fué publicada en Amberes, año 1498, y traducida del latín por el P. F. González Olmedo, como apéndice a su obra: *D. Diego Ramírez Villaescusa*, Madrid 1944.

Los demás escritos de Ramírez se daban por perdidos. Pero el articu-

lista nos participa haber hallado en el Ms/2413 de la Universidad de Salamanca la obra *De religione christiana* (ff. 1 277 del Ms.)

Esta producción de D. Diego, a juicio de Marcos, es la más extensa entre las citadas, escrita en uno de los momentos más interesantes del Prelado y reveladora de un nuevo aspecto de éste: su afición a la Biblia, en especial al AT, y su conocimiento de la cuestión judía.

*Fecha* de composición: entre 1500 y 1504. *Carácter*: escolástico, poco cuidadoso del estilo. *Contenido*: trata de la herejía en general y del judaísmo en particular. Está dedicada a los Reyes Católicos tal vez para defenderse de posibles conjuras por parte de algún elemento hostil a él en la Inquisición. *División*: en tres libros, subdivididos en tratados y éstos en capítulos, de los cuales se transcriben los de más interés. *Estructura*: la de las Sumas. *Fuentes*: Juan de Torquemada, según parece, Gonzalo de Villadiego, varios Rabinos, Rabí Moisés, Rabí Iuceph, etc. (D. Diego debió dominar el hebreo), Raimundo Martín (*Pugio fidei*) y Alfonso de Burgos. *Difusión*: no debió ser grande. Consta que la manejó Juan López de Palacios Rubio, catedrático de Salamanca.

#### A. SEGOVIA

**Riberá, Francisco.** Véase num. 35.

**Roberto Belarmino (S).** Véase num. 44.

**Salas, Juan.** Véase num. 35.

**Salmerón.** Véase num. 13.

**Seripando.** Véase num. 37.

**Suárez.** Véanse nums. 6, 10, 44.

**Toledo.** Véase nums. 35, 37.

#### Vázquez

- 32 ALDAMA, J. A. DE, S. I., *Gabriel Vázquez y el problema de la elección de Nuestra Señora a la maternidad divina*: MiscCom 34-35 (1960) 485-496.

Ante el problema de la elección de María a la maternidad divina, planteado bajo nueva luz por Suárez que lo resuelve en la línea del Congruis-

mo, Vázquez adopta los principios de solución del Molinismo: María no sólo mereció en la ejecución la maternidad divina, sino que fué elegida por Dios a dicha dignidad *ex praevisis meritis*. ¿Deberá admitirse una distinta concepción de la Mariología —el problema es fundamental— según se siga uno u otro sistema? Si la cuestión se examina históricamente, la respuesta es negativa: hay muchos molinistas defensores de la tesis suareciana. Pero si la cuestión se estudia desde el punto de vista de la lógica de los principios, la respuesta no puede ser tan clara. Dando al adagio «ordo intentionis correspondet ordini executionis» —fundamental en el Molinismo— un valor universal, parece imponer en el problema de la maternidad divina la tesis de Vázquez. Esta habría tenido en su sistema teológico mayor coherencia que muchos otros teólogos.

J. A. DE ALDAMA

- 33 VEREBECKE, L., C. SS. R., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vázquez S. I.* Desclée et Cie., Tournai 1957, VIII + 161 págs. (Bibliothèque de Théologie. Série II: Théologie Morale. Vol. 4)

Con un método estrictamente histórico, pretende el autor presentar la sentencia de Vázquez sobre la obligación en conciencia de las leyes humanas, encuadrándola en su siglo y estudiando sus fuentes. Así presenta una monografía, tan necesaria para el trabajo ulterior de síntesis de la historia de la Moral en el siglo XVI, y estudia, al mismo tiempo, la solución dada a un problema que también hoy preocupa por la crisis de civismo y autoridad: la elaboración de una ética y teología moral sobre las virtudes cívicas.

Después de una breve introducción en la que encuadra e historia brevemente el problema, estudia en capítulos sucesivos la interpretación de la sentencia de Gerson (como modelo de la actitud científica de Vázquez), fundamentos de la obligación en conciencia de las leyes humanas y su cualidad, los criterios para la gravedad de la obligación y los límites de ésta: actos interiores y actos heroicos. Termina el libro con una síntesis sobre el ambiente intelectual en que se mueve Vázquez, los autores que cita y el método de estudio y exposición que utilizaba.

Monografías, como la presente, siempre serán bien recibidas por los que se interesan en el estudio de la historia de la teología moral; especialmente de un periodo tan fecundo y poco explorado como es el siglo XVI. Vázquez, en su tiempo, fué muy apreciado como moralista; hoy día, sin embargo, rara vez se le cita cuando se trata de problemas morales. Por esto, la presente monografía puede ser un comienzo no sólo de revalorización de la figura del teólogo español, sino también una llamada de atención para poder encontrar problemas morales y soluciones a los que hoy se presentan. En Vázquez podremos hallar junto a un gran sentido de la tradición teológica y una acertada interpretación de los autores que le pre-



cedieron, una vigorosa síntesis personal. Estos son los rasgos que pone de manifiesto el autor de esta excelente monografía.

El método que sigue el A es ir examinando las fuentes literarias de Vázquez, comprobar la lectura directa de los autores por él citados, examinar sus razones y las respuestas que da a los adversarios; y, por último, ver cómo se encuadran en una síntesis personal y armónica. Este método nos hace conocer la gran personalidad de Vázquez y apreciar su actualidad, ya que una de sus características es la atención que presta al hombre tal como se encuentra realizado en la existencia actual y el poner como fundamento de las realizaciones morales el mismo ser: el del hombre, como próximo y el de Dios como fundamento remoto y último de todo el orden moral. Con ello nos indica la superación de la mentalidad nominalística — que influye tan decididamente en varios de los autores que Vázquez cita—, y la filiación a la escuela realista.

En el estudio de las fuentes, creemos que hay una omisión importante. Están estudiados detalladamente los autores citados por Vázquez. Se habla, incluso, de Bartolomé de Medina; pero se omiten las fuentes orales de Vázquez y B. de Medina: la Escuela Salmantina. Sabido es que la obra de B. de Medina no es más que la publicación de los manuscritos —en su mayoría *Reportata* escolares— de las lecciones de los maestros de Salamanca. Allí estudió Vázquez Artes y fué discípulo de Báñez. No cabe duda que conocía los manuscritos de los catedráticos salmantinos; pero, sobre todo, estaba formado (como casi todos los otros grandes teólogos del comienzo de la Compañía de Jesús) en su espíritu y en sus doctrinas. Hemos tenido ocasión de estudiar, de pasada, el punto concreto de la obligación de la ley humana (*ArchTeolGran* 18 (1955) 37-62; 165-231) y hemos podido apreciar la identidad de la doctrina de Vázquez con la de la Escuela Salmantina. Vázquez, ciertamente, no es un mero repetidor: pone en su síntesis un estudio personal del problema y critica lo dicho por sus maestros, corrigiéndolo si lo cree oportuno. Pero aún en esta actitud, se nos muestra como un buen discípulo de la Escuela de Salamanca, ya que esta libertad de opinión es una de sus características.

Por último, un pequeño pormenor que choca al lector de habla española: nunca escribimos *Siglo d' Oro*, sino *Siglo de Oro* ( p. 157). Y llama también la atención el que después de nombrar a Diego Covarruvias, escriba Simancas Diego [sic] (p. 153), especialmente cuando en dos ocasiones anteriores (p. 118 y n.º 2, p. 129) ha escrito correctamente Diego de Simancas. Pero bien se comprende que estas pequeñeces no tocan nada al mérito de la obra.

No nos resta, sino agradecer al A su trabajo y expresar nuestra esperanza de que siga dándonos monografías semejantes, y a la editorial Desclé et Cie. por la magnífica edición de la obra.

E. MOORE

Villapando. Véase núm. 35.

## 2. Escuelas Teológicas

### Franciscanos

- 34 ANDRÉS MARTÍN, M., *Reforma y estudio de Teología en los franciscanos españoles*: AnthAnn 8 (1960) 43-82.

En el presente artículo nos ofrece M. Andrés otro capítulo de la introducción a la historia de la teología española, que prepara. Este capítulo debe considerarse continuación de su estudio anterior: *Reforma y estudio de Teología entre los agustinos reformados: españoles (1431-1550)*: AnthAnn 4 (1956) 439-462, que a su tiempo recensamos (cfr. ArchTeolGran 20 [1957] 464ss). No es fuera de propósito recordarlo por el paralelismo que presentan ambas reformas, agustina y franciscana, en ciertas de sus reacciones. Hay que añadir, sin embargo, que la animadversión al estudio sistemático sobre todo universitario y la antipatía frente a los grados (a la que dieron pie los privilegios anteriores de catedráticos y graduados) presenta entre los franciscanos reformados de la primera hora un mayor radicalismo y se prolonga, de hecho, mucho más. La causa radica, sin duda, en la misma problemática y vacilación con que los estudios fueron aceptados ya en la Orden naciente; este hecho repercutirá inevitablemente en las reformas franciscanas posteriores. De gran interés son los criterios de Villacreces, que M. Andrés reproduce (p. 51s); a pesar de las excepciones, que admite para los humildes, es característico su principio universal: «E por esto quería e mandaba que el fraife, en el mesmo estado en que venía del mundo, que en aquél perseverase».

En los estudios, que de hecho se organizan, impresiona su orientación práctica: una preparación inmediata del predicador o del confesor (cfr. el pasaje del cap. 5 del «Memorial de la vida y ritos» citado en p. 54; véase también p. 53s). En este sentido es sintomática la preferencia por el «Compendium theologiae veritatis» de Hugo Ripelin de Estraburgo, sobre las obras de Escoto (cfr. p. 53). A este mismo espíritu antiteórico responden las prohibiciones de Villacreces y S. Pedro Regalado con respecto al estudio de gramática, filosofía y derecho (p. 55), aunque con respecto al derecho intervinieron, sin duda, también otros motivos; esta última exclusión es tanto más llamativa cuanto que contrasta con la permanente ocupación por los conventuales, durante cerca de siglo y medio, de la cátedra de Decretos en Salamanca (p. 56).

Es acertada la insistencia de M. Andrés en el carácter no uniformador del franciscanismo y en que, por ello, pueden convivir en él, más que en otras órdenes religiosas, tendencias opuestas. Así sucedió, en lo referente a estudios con el P. Santa Ana y, posteriormente, con Cisneros, partidarios entusiastas —sobre todo el último— de los estudios teológicos en la Orden. La actividad teológica fué preferentemente interna a la Orden, pues el número de cátedras universitarias regentadas por franciscanos reformados fué modesto; más aún, muy poco después de la muerte de Cisne-



res, abandonaron las que habían ido obteniendo. Sólo en la segunda mitad del siglo XVI comienza a realizarse una vuelta (p. 67).

De especial interés son las referencias a las tendencias doctrinales de los franciscanos reformados. En general hubo entre los franciscanos un gran espíritu de libertad: había entre ellos occamistas, escotistas y partidarios de S. Buenaventura (sobre todo a partir de la Bula de Sixto IV). Entre los observantes fué corriente una acerba crítica del nominalismo decadente, que encuentra a veces expresiones que hubiera podido hacer suyas cualquier humanista erasmiano (p. 59s). Tampoco debió ser excesivo entre ellos el entusiasmo por Escoto, tanto más que en España es notable el retroceso del escotismo hasta 1560. A partir de esta fecha (Junta de Superiores de Medina del Campo), la reforma franciscana gira hacia el escotismo. Se comienza con un escotismo abierto, pero pronto se desembocó en un espíritu rígido de escuela. Dentro de esta evolución es importante subrayar las frecuentes disposiciones —a lo largo de ella— en la línea de un claro espíritu práctico y moderno (p. 71s).

El hecho de que, a pesar de su relativo alejamiento universitario, la reforma franciscana haya producido teólogos como Andrés de Vega (el gran tratadista de la justificación), Alfonso de Castro (autor de una gran enciclopedia contra las herejías), Luis de Carvajal (preocupado por la reforma del método), Miguel de Medina, Francisco de Córdoba, Francisco de Herrera, o Juan de Rada (escotista abierto que soñó con una concordia entre Santo Tomás y Escoto) dice mucho de su vitalidad intelectual. Añadiríamos también que otra muestra de vitalidad aparece en la riqueza multiforme de esas personalidades, que no responden a un esquema común.

M. Andrés termina su estudio con sendos párrafos dedicados a la espiritualidad de la reforma franciscana y a sus relaciones con los alumbrados respectivamente. Al caracterizar la espiritualidad pone de relieve los elementos comunes y los elementos diferenciales con respecto a la «devotio moderna». Para el historiador de la Teología son importantes también los catálogos de Padres, fuentes de esa espiritualidad y fuentes de una manera de hacer teología más cercana a la vida y a la espiritualidad, que San Ignacio llamó teología positiva (p. 73).

En resumen: el artículo de M. Andrés, como todos los suyos, está lleno de sugerencias interesantes. El estudio de algo tan poco uniforme, como es la reforma franciscana, hacía difícil la síntesis; tal vez, por ello, algún lector eche de menos que las líneas de síntesis de M. Andrés no sean más vigorosas en determinados momentos; quede constancia, en descargo del autor, de la dificultad de la empresa.

C. Pozo

### Jesuitas

- 35 ABAD, C., S. I., *Algunos documentos inéditos para la historia de la Teología en España*: EstEcl, Número extraordinario · Miscelánea Pérez Goyena, 35 (1960) 53-77.

Entre estos documentos se transcriben con observaciones del articulista:



Una carta del P. DIEGO DE LA FUENTE HURTADO, desde Salamanca a 23 de febrero de 1671. En ella se indica que el Cardenal Francisco de Toledo fué recibido en la Compañía el 3 de junio de 1588, en Salamanca. Enviado a Simancas con los demás novicios, hizo allí los tres votos acostumbrados —se entiende votos de devoción: *ex devotionis fervore*— el 17 de julio del mismo año. Observa Abad que los votos del bienio los hizo Toledo antes del 26 de marzo de 1559, según escribe este día Francisco de Borja a Laínez. Se le acortó el noviciado a Toledo, como parece, para estabilizarle en su vocación, contra la cual habría sido tentado.

Por nuestra parte creemos que habría que puntualizar estas aclaraciones del P. Abad —y aun las del P. Diego de la Fuente, 1671— según la reciente investigación de E. OLIVARES, *Los votos de los escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1961; véase, p. e., pag. 49ss. En aquella época no había otra diferencia entre los votos del bienio y los de devoción, que la mera anticipación temporal en hacerlos; por tanto, esos votos del «bienio» anteriores al 26 de marzo 1559 seguramente no son otros que los del 17 de julio 1558 al mes y medio de ingresar en la Compañía. Tampoco iban siempre unidos el fin del noviciado y la emisión de los votos, incluso al fin del bienio, en contra de lo que parece deducirse de la carta de Borja, citada por Abad (Mon. Borg. III, 461); hay textos de Nadal que indican lo contrario (cfr. E. OLIVARES, *l. c.*, p. 56s).

Carta del mismo P. D. DE LA FUENTE, en Valladolid, 6 enero 1674. Con sus datos y otros recordados por Abad consta que el P. Juan de Maldonado nació en Casas de Reina, casi a una legua de Llerena, actualmente provincia y diócesis de Badajoz. Su admisión en la Compañía tuvo lugar en Salamanca el mes de julio de 1562, y el 10 de agosto del mismo año entró en Roma.

Carta del P. PRUDENCIO DE MONTEMAYOR al P. Claudio Aquaviva sobre el acto escolar de la Universidad de Salamanca, 20 enero 1582, que dió origen a las disputas de *Auxiliis*. Fragmentos de esta carta fueron publicados por ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, IV, 130, 133, 144-145. Ahora se reproduce íntegra. Es muy interesante. El Padre explica lo sucedido. El, todavía estudiante, respondiendo incidentalmente a una dificultad, defendió cierta doctrina que a los PP. Dominicos de San Esteban les pareció que era contra lo que ellos habían enseñado. El revuelo fué enorme. Montemayor da diversas excusas: la principal es que tal sentencia había sido enseñada ya por sus maestros, Miguel Marcos, Francisco Suárez —éste largamente— y Bartolomé Pérez [de Nuevos]. También aduce a su favor al P. Toledo y a Fray Luis de León. Por lo demás reconoce Montemayor que respondió «con brío de estudiante», pero soltando el argumento «sin otra descompostura». Ahora pide remedio pues su Provincial, por presión del Arzobispo de Toledo, le tiene ya tres años y medio apartado de las letras. Abad observa que de hecho Montemayor fué rehabilitado: volvió a las letras, enseñó y ocupó cargos de gobierno.

Algunos documentos relativos al P. Luis de Molina, descritos sumariamente en el Códice III de 28 del Escorial.

Fragmento de una carta del P. FRANCISCO DE RIBERA al P. Claudio Aquaviva, desde Salamanca a 24 de enero 1585. Ruego al General se apresuren los trámites para poder publicar sus comentarios al Evangelio de San Juan y a Daniel. La urgencia se debe a que algunos quieren publicar, según sus referencias, lo que él leyó [sus explicaciones de clase]. «No querría que en esto me moviese respecto mío, mas de Dios y de la autoridad de la Compañía... V. P. ordene lo que fuere a gloria de Nuestro Señor, que yo no entré en la Compañía para escribir en ella libros, sino para hacer la voluntad de Dios, a quien sirvo».

Carta común a los Provinciales de Castilla y Andalucía sobre el P. Juan de Salas, a 30 de junio 1598. Aunque este P. tiene ya licencia para imprimir su *Secunda Secundae*, como el P. Gabriel Vázquez, más antiguo que él, tiene ya la suya a punto de ser presentada en el Consejo Real, se ordena que aguarde Salas, para evitar se pueda causar nota de emulación.

Otras instrucciones sobre escritos en preparación de los PP. Francisco Buenaventura, Miguel Marcos y Villapando.

Carta al P. Gil González Dávila, a 17 de abril 1580: «Tenemos aviso que en la provincia de Toledo hay algunos sujetos que podrían leer Teología y en particular nombran a los PP. Ferrer, Luis de Torres, Núñez, Ituren, Arrúbal, Hurtado, Luis de la Palma.

A. SEGOVIA

- 36 CEYSSENS, L., O. F. M., *Griefs contre les théologiens de Douai* (1613): EphTheolLov 36 (1960) 77-84.

En 1613 un jesuíta de Douai anónimo envía a Roma dos escritos, hasta ahora inéditos, sobre las diferencias doctrinales existentes entre los jesuitas y la Facultad de Teología. Se tocan algunos puntos sobre la contrición, hábito de caridad, forma del matrimonio, indulgencias, hábito de fe, y varios incidentes, algunos de ellos en torno a la cuestión «de auxiliis».

E. BARÓN

Véanse num. 37, 38, 39.

### 3. Historia de las ideas

#### Controversias de auxiliis

- 37 CARRO, VENANCIO D. O. P., *La crítica histórica ante las controversias sobre la gracia del s. XVI*: CiencTom 87 (1960) 39-96.

Un largo artículo escrito con motivo del centenario de la Universidad de Evora. Tal vez la prisa con la que el artículo tuvo que ser redactado



explica algunas de las inexactitudes que encontramos en él. La idea general del artículo es relativamente sencilla: buscar en la teología medieval el origen de las corrientes teológicas del siglo XVI. La síntesis del P. Carro se puede reducir a los siguientes puntos:

1. Hay una tendencia derrotista y pesimista, desviación del verdadero agustinismo, que confunde el pecado original con la concupiscencia. Esta sentencia es defendida por P. Lombardo y por casi todos los sentenciarios del siglo XII. Desemboca en Lutero.

2. Optimistas: son semipelagianos, partidarios del mérito de congruo, de la predestinación no gratuita y de la interpretación naturalista del principio: *facienti quod est in se...* Esta tendencia pasa por Abelardo y los nominalistas de los siglos XIV y XV para desembocar en el XVI en Pighius, Venosti, Tapper, A. Catharino, C. Javelli, Toledo, M. Medina, L. de Molina, etc. Los pocos Dominicos contenidos en esta tendencia no tuvieron repercusión en su orden, resguardada por una sólida tradición, pero estas tendencias sí tuvieron éxito en «entidades y corporaciones sin tradición, como la nueva Compañía de Jesús, y las que estaban trabajadas por una herencia poco aceptable» (¿Agustinos? ¿Franciscanos?) (p. 62).

3. Entre estas dos tendencias está la verdadera teología que partiendo de San Agustín, pasa por Sto. Tomás para continuarse en D. Deza, Victoria, D. de Soto, Cayetano, el Ferrariense, etc., ser consagrada en Trento por el influjo decisivo de los teólogos y Padres Dominicos y (la consecuencia es nuestra, pero creemos que es también la del autor) desembocar en Báñez, intérprete fiel de esta verdadera corriente de la teología (cf. p. 44).

La consecuencia de este esquema es bien clara: las controversias de la gracia del s. XVI no debieron haber existido. La cuestión estaba ya zanjada desde el s. V con la condenación del pelagianismo y semipelagianismo (léase Molina) y la consagración del verdadero agustinismo (léase Sto. Tomás y Báñez). La controversia existió, a pesar de todo, porque la historia no es tan sencilla como parece suponer el P. Carro.

No vamos a hacer un estudio detallado de todas sus afirmaciones, porque esto supondría escribir otro artículo aún más largo que el que recensamos. Pero sí creemos necesario hacer algunas acotaciones a algunas de las afirmaciones del autor.

En la p. 49 n. 26 se nos habla de definiciones inexactas del libre albedrío y se cita la de las *Sententiae Divinitatis tract. II p. 34*. Si se tiene en cuenta que generalmente estos autores proceden de un concepto histórico de la naturaleza y no de un concepto abstracto, la definición (como otras equivalentes de S. Agustín) se pueden interpretar rectamente. No atienden al fin natural. Sólo les preocupa el único fin que de hecho tiene la naturaleza humana actual.

En la p. 52 se dice que en Alcalá y en Salamanca «tuvieron el mal gusto de poner cátedra de Nominales y de Durando más por vanidad y por política docente, que por simpatía con tales tendencias». El espíritu que llevó a la creación de estas cátedras fue muy distinto de la vanidad. Fue precisamente una profunda y amplia concepción de la teología, que no debía encerrarse en la estrechez de ninguna escuela. Por eso en Salamanca en



Prima y Vísperas se leía al Maestro de las Sentencias (hasta la innovación de Vitoria en 1525) y además había otras tres cátedras menores equivalentes entre sí, en las que se leía Sto. Tomás, Escoto y Nominales. En Alcalá Cisneros pone únicamente las tres vías para formar a los alumnos en una visión científica y crítica de la teología. Los profesores eran por lo demás bastantes amplios y pasaban con facilidad de una cátedra a otra. De este ambiente de amplitud salieron los grandes teólogos españoles. Cuando Salamanca se encerró en un escolismo limitado empezó su decadencia. (Cf. FR. EHRLE, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl 8 (1929) 150s; M. ANDRÉS, *Las Facultades de Teología Españolas hasta 1575*: Anthologica Annua 2 (1954) 123-178).

En la p. 60 dice que Molina acepta la interpretación naturalista del principio: *facienti quod est in se...* Sobre la interpretación de este principio en Molina se puede ver el artículo de J. RABENBECK, *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas*: Schol 32 (1957) 27-40.

En la p. 62 se habla de la falta de «tradición en la nueva Compañía de Jesús». Es claro que acabada de fundar no tenía una tradición propia de la orden, pero eso ha sido común a todas las órdenes en su fundación. Ahora bien los teólogos jesuitas se formaron en París con los mismos maestros que formaron a Vitoria (Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Fco. de Vitoria* Roma 1938 p. 277). Toledo, discípulo de D. de Soto, trasladada al Colegio Romano la tradición salmantina (Cf. FR. EHRLE, EstEcl 8 (1929) 150), y las dos características metodológicas más fundamentales de la escuela salmantina anterior a Báñez son comunes a Salamanca y a la Compañía (Cf. C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* Madrid 1959 p. 10-11 nota 32).

En la p. 70 se dice que Sto. Tomás «supone, al presente, el estado hipotético de la *naturaleza pura*». Aunque es cierto que los principios de Sto. Tomás llevan a establecer la posibilidad de la naturaleza pura, pero esta hipótesis no es propuesta por Sto. Tomás (Cf. J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural* Madrid 1952 p. 260s).

En la p. 73 dice que el problema de la libertad humana no es el más difícil en el sistema tomista: «se comprende *perfectamente* como la eficacia de la voluntad divina, su querer, su obrar en nosotros, en los actos naturales y sobrenaturales, *no quita ni disminuye nuestra libertad*». Aquellos que no sean capaces de entender la solución bañeziana al problema de la libertad (el que Dios da el acto y el modo del acto, i.e. la libertad) «sería preferible que se dedicaran a otras actividades más en consonancia con su mentalidad... ya fuese de leñadores o de mecánicos».

En la p. 75 dice que toda solución (distinta de la bañeziana) está propuesta por *teólogos desviados* y «nacen y se desenvuelven tras renunciaciones y olvidos que nunca son lícitos en la verdadera ciencia teológica».

Finalmente en la p. 82ss se da al impresión de que el decreto de Justificatione en el Concilio Tridentino fue obra exclusiva de los teólogos y padres dominicos. De Seripando solo habla para hacer caer en la cuenta

de sus errores (p. 91). Y sin embargo fue Seripando el alma de este decreto, que es totalmente impensable sin él (Cf. H. JEDIN, *Girolamo Seripando* (Würzburg 1937) I p. 426). Todo el problema de la disposición a la gracia (cap. 6) está inspirado en la doctrina escotista, pues la tomista no estaba preparada para este problema. Sólo se había preocupado de la última disposición a la gracia de la justificación producida por la infusión misma de esta gracia. Añádase a esto que la determinación de las diversas escuelas en Trento es un problema bien difícil (Cf. D. ITURRIOZ, *EstEcl* 24 (1950) 298 nota 3).

Paso por alto algunas apreciaciones puramente subjetivas del autor como la afirmación de que «de haber vivido en el s. XIII (S. Agustín) hablaría como Sto. Tomás» (p. 91) ¿Acaso sabemos como hablaría Sto. Tomás en el s. XX?

Creemos, pues, que para escribir la historia crítica de las controversias de la gracia en el s. XVI hace falta un poco más de comprensión para con todas las tendencias teológicas de la Iglesia Católica. La identificación pura y simple de una de estas escuelas con la Iglesia Católica no puede ser el presupuesto de una historia crítica de las controversias de la gracia, y la identificación del Bañezianismo con el Tomismo es además muy discutible (Cf. H. SCHWANN, *Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. Doctrina de Praescientia Divina* (Roma 1930).

R. FRANCO

38 SAGÜÉS, J., S. I., *La suerte del Bañezianismo y del Molinismo*:  
MisCom 34/35 (1960) 393-431.

El P. Sagüés ya nos había dado hace algún tiempo un artículo sobre las últimas vicisitudes del Bañezianismo (*EstEcl* 22 (1948) 699-749). Ahora nos traza una historia esquemática de las vicisitudes de ambos sistemas, reduciéndose a las escuelas dominicana y jesuítica. Después de seguir su historia desde los comienzos en el siglo XVI y las dificultades que ambas doctrinas encontraron dentro de sus respectivas órdenes, cree poder llegar a la conclusión de que en la actualidad el Molinismo parece entre los Jesuitas más imperturbable frente a las inquietudes del bañezianismo. La solución de Stufler, que suprime la necesidad del concurso inmediato anula el principio mismo del bañezianismo. Aunque son pocos los que han seguido a Stufler por este camino, parece, según el autor, que hay que incluir entre sus seguidores a dos dominicos: Papagni y Sertillanges.

Habría que añadir que, actualmente, el interés se centra más bien en el aspecto bíblico del problema de la gracia y la predestinación y por otra parte las mentalidades modernas sienten menos agudamente la necesidad de racionalizar los datos paradójicos de la revelación en este terreno.

R. FRANCO

## Escepticismo

- 39 POPKIN, R. H., *Skepticism and the Counter-Reformation in France*: ArcRefGesch 51 (1960) 58-87.

El autor hace un análisis interesante de los motivos y los problemas que plantea la alianza de los teólogos controversistas franceses postridentinos con el escepticismo de Montaigne y sus discípulos. Recientemente se ha puesto de relieve el carácter religioso de Montaigne. Uno de los argumentos ha sido precisamente su amistad con el célebre jesuita español Juan Maldonado. La intención del autor en este artículo es más bien la contraria: descubrir el impacto del escepticismo francés en la teología francesa postridentina, sobre todo en la controversia con los calvinistas. Los controversistas franceses creen encontrar la solución contra el libre examen en el peligro de relativismo que este encierra. Para hacer más patente este peligro no dudan en acudir a los argumentos del nuevo pirronismo. La doctrina de G. Huet en su prólogo a la traducción de Sexto Empírico propugna el más absoluto fideísmo. La nueva «máquina de guerra» fue realmente eficaz en la controversia. Los calvinistas tuvieron que retirarse a posiciones cada vez más insostenibles. Campeones de esta nueva táctica fueron: J. Gontery, F. Veron, J. Maldonado, P. Charron. Según el autor la nueva táctica fue enseñada en los colegios jesuíticos de finales del XVI y principios del XVII, sobre todo en los Clermont y Burdeos (p. 62). La alianza sin embargo dependía de la sinceridad de intenciones tanto de los escépticos como de los católicos y como lo que buscaban los primeros no era establecer la religión católica, sino hacer triunfar el agnosticismo religioso, las armas utilizadas por los católicos con tanto éxito contra los calvinistas pronto se iban a volver contra ellos mismos. Es también un jesuita, el P. Garase, el que da la voz de alarma contra P. Charron. El libro de Garase, de estilo destemplado y violento, fue condenado por la Sorbona en 1626. La extraña alianza duró hasta finales del XVII. La obra de Richard Simon «Histoire critique du Vieux Testament» hizo ver los peligros del escepticismo absoluto. (p. 85).

Al final da el autor su opinión personal sobre la religiosidad de los agnósticos franceses: Montaigne era indiferente, La Mothe, Le Vayer y Naudé tal vez no fueran creyentes en absoluto, en cambio el Obispo Camus, el P. Charron y Mlle. de Gournay eran creyentes. Todos ellos, sin embargo, se podían unir con los controversistas franceses *contra* el dogmatismo calvinista, sin necesidad de luchar a favor de nadie.

El artículo es sugestivo y la revisión de las ideas expuestas en él también merecen un estudio detenido que amplíe la base documental ofrecida por el autor. Sería particularmente interesante hacer el estudio de las doctrinas enseñadas en los colegios jesuitas del XVI y XVII en esta materia, sobre todo de los colegios señalados por el autor: Clermont y Burdeos.



**Jansenismo**

- 40 JADIN L., *Documentation originale sur les débuts du schisme janséniste aux Pays-Bas. 1706-1727*: RevHistEccl 55 (1960) 935-946.

El P. Ponciano Polman O. F. M. ha publicado en 1955 el t. IV de su serie de documentos concernientes a la situación eclesiástica de los Países Bajos bajo los vicarios apostólicos y que en este caso se refieren al período comprendido entre 1706 y 1727. El A. del presente artículo revela la importancia de tales eruditas publicaciones (¡lástima que en la imposibilidad de publicar el texto íntegro de todos los documentos, la mayor parte de éstos se presenten solamente resumidos y analizados en holandés!). Con estos documentos se aporta una nueva luz a la triste y difícil historia del conflicto entre Roma y los jansenistas de Holanda, que termina con el cisma de Utrecht de 1724.

Como el Instituto histórico holandés de Roma tiene como norma en tales publicaciones no hacer preceder a los documentos una introducción histórica, L. Jadin nos describe a grandes rasgos las principales vicisitudes de estos conflictos, a la luz de los documentos publicados por el P. Polman. Este es el valor y la utilidad del presente artículo, para los que se interesan de la historia del jansenismo.

M. SOTOMAYOR

Véase núm. 2

**Mariología**

- 41 GALLUS, T., S. I., *Miscellanea mariologica protestante*: Marian 32 (1960) 373-375.

Interesantes referencias a María y sus privilegios, recogidas en las obras de tres autores protestantes:

J. Botsak, *Promptuarium Allegoriarum sacrarum praecipua fidei christianae capita illustrantium* (ed. 6<sup>a</sup>, 1668).

J. W. Jaeger, *Theologia Dogmatica* (1715).

J. Wolleb, *Compendium Theologiae christianae* (1666).

J. A. DE ALDAMA

Véanse núms. 1, 4, 5, 10, 13, 15, 19-22, 29, 32.

#### 4 Moral

- 42 DÍAZ MORENO, J. M.<sup>a</sup>, S. I., *La doctrina moral sobre la parvedad de materia «in re venerea» desde Cayetano hasta S. Alfonso. Estudio antológico y ensayo de síntesis*: ArchTeolGran 23 (1960) 5-138.

¿Fue probable en algún tiempo la sentencia que defendió la admisión de parvedad de materia, como excusante de pecado mortal en la lujuria directamente buscada? Esta es la pregunta a la que pretende responder el autor de este estudio histórico. Recorre ochenta autores, en su inmensa mayoría posttridentinos, y va examinando sus textos en los que de alguna manera pueden tratar de este asunto. Examina la doctrina de cada autor en su contexto, procurando precisar, en lo posible, el alcance de sus afirmaciones. Es consciente el autor de que una de las principales dificultades en esta materia es la falta de una terminología común y uniforme. Por eso, procura buscar en cada uno de los autores lo que entienden por actos impúdicos, venéreos, etc.; lo que no es empresa fácil.

En una segunda parte —que el autor modestamente llama *Ensayo de síntesis y conclusiones*— deduce que la sentencia benigna no tuvo nunca ni intrínseca, ni extrínsecamente una sólida probabilidad. Los autores que suelen citarse a su favor no se atrevieron nunca a defenderla de un modo absoluto; ni aducen razones fuertes a su favor. Por consiguiente nunca fué una opinión sólida y probable.

El presente trabajo es un estudio paciente y serio sobre un tema que no solían abordar directamente los manuales y tratados de moral. Estudio que, si no exhaustivo, tendrá que tenerse en cuenta al tratar sobre este tema.

E. MOORE

Véanse núm. 2, 3, 9, 24, 26, 33.

#### 5. Historia eclesiástica

- 43 GARCÍA MARTÍN, C., *El tribunal de la Rota de la Nunciatura de España. Su origen, constitución y estructura*. AnthAnn 8 (1960) 143-278.

El tema había sido ya objeto de otros estudios, los más recientes, el artículo de L. Picanyol en la revista *Apollinaris* 5 (1932) 218-237, 326-364, y la monografía del actual Exmo. Sr. Obispo de Huelva D. Pedro Cantero, pu-

blicada en el C. S. I. C., Madrid. 1946. Pero el mismo Sr. Cantero señalaba las imperfecciones del estudio de Picanyol, y confiesa que él mismo no había podido consultar «los archivos del Vaticano y de la Embajada española ante la Santa Sede» (Cantero, p. 22). Esa investigación —cuya necesidad ponderaba Mons. Bonet en 1947— es la que nos ofrece D. Constantino García Martín, investigador en el Instituto adjunto a la Iglesia nacional española de Roma.

Comparando este estudio de García Martín con el de Cantero distinguimos una primera parte —apartados 1.º a 4.º en el que completa y enmienda los cinco primeros capítulos de Cantero. Los archivos romanos han dado respuesta a algunos interrogantes, p. e. la bula de Clemente VII, 18 abril 1529, por la que constituyó el tribunal del Nuncio, confirmando las fundadas suposiciones de Cantero.

Los apartados 5.º a 8.º estudian la constitución, estructura, dotación y funcionamiento de la Rota desde 1771 a 1816. El tema había sido tratado muy someramente, y casi sólo en forma histórica por Cantero en el capítulo 6.º de su libro, que en siete páginas resumió la vida del tribunal desde su fundación hasta su sexta suspensión —o supresión, según G. Martín— en 1933.

El apartado 9.º se dedica al procedimiento, naturaleza y competencia del tribunal de la Rota, estudio histórico-jurídico en el que discute los pareceres opuestos de otros autores. Por fin, en el capítulo 10.º hace un estudio comparativo entre la Rota antigua y la nueva, instaurada por el Motu proprio de Pío XII «Hispaniarum fidelitas».

Un apéndice nos ofrece los estatutos del tribunal, «Reglamento del nuovo tribunal della Nunziatura in Ispagna», Arch. Vatic., Nunziatura di Spagna, leg. 439, ff. 136ss.

E. OLIVARES

#### 44 GARCÍA VILLOSLADA, R., *Las visitas de los Papas a la Universidad Gregoriana*: EstEcl. Misc. A. Pérez Goyena, 35 (1960) 133-152.

Con ocasión de la visita del 18 de enero de 1959 de S. S. Juan XXIII a la Pontificia Universidad Gregoriana, el A. reúne algunos datos inéditos sobre las anteriores visitas de Sumos Pontífices al más antiguo de los ateneos eclesiásticos romanos. Es un justo homenaje a un centro benemérito de la ciencia eclesiástica y que tanto ha contribuido, en su larga historia de cuatro siglos, al afianzamiento de la fe católica, puesta en peligro por la revolución protestante. Hace impresión ver desfilar por los atrios del Colegio Romano una serie de Romanos Pontífices que ya antes habían frecuentado sus aulas como alumnos: Urbano VIII, Inocencio X, Clemente XI, Inocencio XIII, Pío IX, Pío XI, Pío XII. Otros grandes pontífices, que no habían sido alumnos, la honraron también con sus visitas: recordemos solamente a Gregorio XIII, su gran fundador, y a Benedicto XIV. Para recibir a Gregorio XIII se habían reunido en la portería, junto al P. Acquaviva, General de la Compañía de Jesús, profesores tan eminentes como el P.



Suárez, S. Roberto Belarmino, Cristóbal Clavio, etc. El famoso P. Sforza Pallavicino, Cardenal después e historiador del Concilio de Trento, estuvo presente en la visita de Urbano VIII y en la de Inocencio X. A León XII lo recibió el P. Juan Perrone, autor de las célebres *Praelectiones theologicae* maestro de Franzelin. Tongiorgi y Secchi ilustraban el claustro en tiempo de Pío IX. Una espléndida galería de hombres ilustres, de la que bien puede sentirse orgullosa la Pontificia Universidad Gregoriana.

M. SOTOMAYOR

- 45 SAMPERS, A., *Die Missions-Konstitutionem der Pii Operai aus den Jahren 1709 und 1735*: SpecCSSR 8 (1960) 303-321.

En el Archivo di Stato de Nápoles se guarda un códice manuscrito que contiene diversos documentos normativos de la Congregación de los Pii Operai. Es ésta una sociedad sin votos públicos, que floreció en aquel reino en los siglos 17 y 18, y ejerció sin duda un influjo grande en las misiones populares y en las instituciones que a ellas se dedicaban. Sampers apunta la posibilidad del influjo de estas normas de los Pii Operai en las diversas redacciones de las constituciones de los redentoristas, teniendo en cuenta también las estrechas relaciones de algunos Pii Operai con S. Alfonso. Por este motivo en los textos que edita —capítulo 15 de la parte tercera del manuscrito y capítulo segundo, de la parte segunda de las constituciones de la congregación, impresas en 1735— añade textos paralelos del instituto redentorista o del fundador, o hace referencia a ellos. Así inicia al mismo tiempo el trabajo preparatorio para ese estudio comparativo.

E. OLIVARES

- 46 TROMP, S., S. I., *Sacra Congregatio Concilii, de communione quotidiana diei 12 februarii 1679*: Div 4 (1960) 61-80.

El a. que ya había estudiado en la misma revista el decreto de 27 enero 1587, nos presenta ahora este decreto un siglo posterior, citado en la edición del C. I. C. del Cardenal Gasparri entre las fuentes del canon 683.

Reconstruye, ante todo, la historia de las discusiones previas, que comenzaron en el otoño de 1677, cuando se entregó a los cardenales de la Congregación un informe sobre el tema. Transcribe Tromp ese informe y analiza su contenido; nos da la lista y datos biográficos de los cardenales que intervinieron en las discusiones, nos informa del voto del P. Lorenzo de Lauria, y de otro anónimo, escrito, al parecer, por el arzobispo Brancatius, secretario de la Congregación; expone, por fin, las congregaciones generales y trabajos de una comisión especial, que después de varias vicisitudes llegaron a la aprobación del decreto. Del decreto mismo transcribe sólo la parte introductoria y la dispositiva final, ya que la parte central

es transcripción del decreto anterior de 1587. Analiza las peculiaridades del nuevo decreto: lo que omitió del voto de Lauria, y las prescripciones finales contra los errores doctrinales y abusos: la comunión diaria no es precepto divino, se prohíbe dar la comunión el viernes santo, no puede absolver los pecados veniales el sacerdote que no tenga jurisdicción, se debe extirpar la falsa devoción de comulgar con hostias mayores o varias juntas.

Es, sin duda, este artículo una interesante aportación para la historia del Derecho canónico.

E. OLIVARES

## 6. Trento

47 LÓPEZ EMILIO, *Notas para un estudio de los seminarios de niños hasta el Concilio de Trento*: ArchTeolGran 23 (1960) 139-154.

En las actuales discusiones sobre la conveniencia de los seminarios menores el presente artículo aporta la luz de la experiencia histórica: desde la alta edad media se ha preocupado la Iglesia de la formación de sus clérigos a partir de la adolescencia.

Presenta el A. cinco momentos decisivos en este proceso histórico.

El primero es el cuarto concilio de Toledo; sus normas sobre la constitución de escuelas catedrales —eco de prescripciones del concilio segundo— influyeron en la iglesia de los francos.

El cuarto concilio de Letrán da dos disposiciones sobre las escuelas catedralicias. Impone en cada catedral la colación de un beneficio a un maestro de gramática y demás disciplinas del trivio para que enseñe gratuitamente a los clérigos de la iglesia y otros alumnos pobres, y en la metropolitana propone que haya un teólogo, que enseñe esta disciplina a los clérigos.

La escuela acolital de Verona, por otra parte, ofrece grandes semejanzas con los futuros seminarios tridentinos. Es escuela catedralicia, que data probablemente del siglo VI; en ella aparecen los cargos de director espiritual y prefecto de disciplina bien delimitados.

Los colegios de niños, fundados por el Beato Avila en Baeza, Zafra, Jerez y otras ciudades, son parecidos a la escuela de Verona; sin embargo la obligación de asistir a los actos de culto es en estos colegios mucho menor. Indica también el A. las oscilaciones del Beato sobre la edad mínima de los alumnos para su admisión en estos colegios.

Por fin, el Concilio de Trento sanciona la práctica anterior y exige la erección de seminarios episcopales. Para la admisión de alumnos prescribe la edad mínima de doce años. Indica el A. la diversidad de opiniones de muchos padres conciliares en este punto —D. Pedro Guerrero, D. Gaspar Cervantes, de Mesina, Fuscherarius, de Modena— y la opinión que preva-

leció de Láinez. Impuso también a los seminaristas el servicio catedralicio: dato que subraya la línea de continuidad de los seminarios tridentinos con las escuelas catedrales.

E. OLIVARES

- 48 PEGON, J., S. I., *Episcopat et Hiérarchie au concile de Trente*: NouvRevTheol 82 (1960) 580-588.

En este breve artículo nos presenta el a. la historia de la doctrina y cánones sobre el sacramento del Orden, sesión 23 del concilio de Trento.

Dos tendencias se enfrentaron en su redacción. En el proyecto se unificaban las diversas órdenes con relación a la Eucaristía: se presentaban como gradas escalonadas hasta el sacerdocio: «donec in sacerdocio consummarentur». La tendencia opuesta opinaba, en cambio, que la culminación de la escala era el episcopado; algunos, incluso, plantearon de nuevo el llamado «derecho divino» de los obispos.

En los proyectos sucesivos se omitió esa ordenación eucarística y la culminación sacerdotal, y nada se añadió sobre el derecho divino de los obispos. Por el contrario, se aceptó la indicación de Castagna, que daba a los obispos un puesto principal «Praecipuum» en el orden Jerárquico.

Esta jerarquía se declaró instituida por ordenación divina; naturalmente, no con ese nombre de jerarquía, que no aparece hasta el siglo V con el pseudo-Dionisio. No se ha hecho aún la historia de ese término, que quizás fué Torquemada quien lo aplicó por primera vez a la constitución de la Iglesia, sociedad visible. Lo que sí está estudiado es el origen de esa gradación entre obispos, presbíteros y otros ministros, bien señalada desde el siglo III. Queda, pues, sin determinar el sentido que tuvo en Trento el término «jerarquía», si fué el de «poder», o, simplemente, el de «estructura sagrada».

E. OLIVARES

- 49 JEDIN, H., *Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht*: TrierTheolZschr 69 (1960) 237-246.

El autor había tratado ya el tema en un estudio publicado en 1942 en una obra de colaboración «Sacramentum Ordinis», que fué ampliado en la traducción italiana —1950— y reelaborado en una adaptación francesa de 1953. En la presente nota nos ofrece en primer lugar un resumen de este trabajo suyo anterior. Según Jedin el retrato del obispo ideal que describe el cap. 1 de reformatione de la sesión 25 del Concilio de Trento tuvo una historia literaria y vivida. Toda una tradición literaria sobre este asunto se puede reconstruir desde un siglo y medio antes, desde la predicación de Juan Gerson, Dionisio Cartujano, Antonino de Florencia, Lorenzo Giustiniani. Mayor eficacia tuvieron —según Jedin— las obras del siglo XVI: el «De officio episcoporum» de G. Contarini, el «Exemplum boni pastoris» de Zini, inspirado en las constituciones y ejemplos del obispo de Verona,



J. M. Giberti, y sobre todo el «Stimulus pastorum», 1563, del arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires.

Pero quedaba por investigar —sigue diciendo Jedin— la aportación española; y esa tarea la han emprendido algunos trabajos recientes. J. IGN. TELLECHEA —que también ha estudiado la figura ideal del obispo en las obras de Erasmo— nos ofrece dos estudios: «Juan Bernal Diaz de Lugo y su Instrucción de prelados», y «Francisco de Vitoria y la reforma católica». TARSICIO DE AZCONA, O. M. C., en su artículo «El tipo ideal de obispo en la iglesia española antes de la rebelión luterana» pretende encontrar en Fr. Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, el modelo para el ideal tridentino del obispo. En cambio, Jedin ve en él más bien el tipo de obispo misionero, dadas las circunstancias de su diócesis recién reconquistada: no se ve en la misma España una tradición de reforma, a partir de sus iniciativas pastorales.

Cree en fin Jedin que es aún poco conocida la labor del episcopado español en pro de la reforma tridentina; y concluye con la persuasión de que el actual florecer de la investigación en el campo de la historia eclesiástica española aportará, sin duda, no pocas novedades.

E. OLIVARES

50 OLAZARÁN, JESÚS S. I., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación*, Edición crítica y estudios introductorios, Madrid, Ediciones FAX, 1957, 381 pag.

El título de «Documentos inéditos» lo toma el autor en sentido amplio, pues los documentos han sido publicados ya, en su mayor parte por el mismo autor, en diversas revistas, españolas casi todas, a partir del año 1942 (Estudios Eclesiásticos, Revista Española de Teología, Archivo Teológico Granadino, Il Concilio di Trento). Uno de ellos, el voto de Salmerón (p. 155ss), aunque ausente del vol. V del Concilium Tridentinum, fué publicado por el mismo Ehses en 1913 (Römische Quartalschrift), pero partiendo de un manuscrito distinto del utilizado por el P. Olazarán. En la edición presente ha podido el autor además, a diferencia de su artículo en EstEcl 20 (1946)211-240, colacionar su edición con la de Ehses y darnos el resultado de esta confrontación.

La dispersión en que se encontraban hasta ahora estos artículos es razón más que suficiente para justificar esta edición de conjunto y para que estemos agradecidos al P. Olazarán por habernos facilitado de este modo su uso. En parte además ha sido revisado el trabajo anterior y la bibliografía ha sido puesta al día.

Los manuscritos utilizados por el autor para la presente edición son, fundamentalmente, el 614 y 678 del Archivo de la Universidad Gregoriana de Roma, descritos por el P. Lennerz en Greg 15(1934)577-588.

El trabajo se divide en cinco secciones. En la primera (Congregación de Teólogos sobre los seis artículos de la justificación) se reúnen tres documentos: Un voto de Ricardo Le Mans (Cenomano), otro del carmelita

Vicente de Leone y una intervención atribuida a Francisco Visdomini. En la segunda se reúnen dos documentos tridentinos del General Carmelita Nicolás Audet y voto del General Conventual B. Pío de Costacciaro.

En la sesión tercera se vuelve de nuevo a los teólogos con el voto de Salmerón sobre la doble justicia y el de G. Hervet sobre la certeza de la gracia y la doble justicia. La cuarta vuelve de nuevo a los Padres con un fragmento de un voto conciliar de Catarino y tres documentos de Costacciaro. Finalmente en la sesión quinta se publica una «Suma» anónima tridentina sobre la certeza de la gracia.

En cada sección se hace primero un estudio del autor y de su actuación tridentina, la autenticidad del voto, su valor y finalmente la edición crítica del mismo. En la designación de los autores el P. Olazarán coincide fundamentalmente con Lennerz (art. citado). Especial dificultad ofrece el segundo documento atribuido a Costacciaro (p. 259-278; 291-314). El P. Lennerz, aunque se inclinaba a atribuirlo a Costacciaro por su contenido, no veía cómo superar la dificultad de que el documento de Costacciaro del 26 de Noviembre aluda a la opinión del Obispo de Oporto, que no habló hasta el 29 del mismo mes. El P. Olazarán, aunque no propone la solución como definitiva, recogiendo una idea de Heynck (FranzStud 31(1949)291ss) se inclina a creer que esta alusión es una anotación marginal del mismo Costacciaro, que en las copias pasó después al cuerpo del documento. La solución no es improbable, dado sobre todo que la paternidad y el carácter conciliar del documento parecen estar fuera de duda.

El libro es, pues, utilísimo tanto para el historiador del Concilio, como, sobre todo, para el teólogo que se interesa por conocer el ambiente ideológico del que nacieron las decisiones del Concilio Tridentino y que tanta luz proyectan sobre estas mismas decisiones. No podemos, por tanto, menos de felicitar al autor por habernos reunido en este cuidado volumen estos interesantes documentos.

R. FRANCO

## II. OTRAS OBRAS

### 1. Escritura

- 51 O'CONNELL, M. I., S. I., *The Concept of Commandment in the Old Testament*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Collegii Maximi Woodstockiensis. Woodstock, Maryland, 1960. Reprinted from *Theological Studies* 21 (1960).

El presente estudio del concepto de «mandato» en el A. T., servirá, en la intención del autor, de prolegómeno para el estudio del mismo en el