

BIBLIOGRAFIA

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

1. Fuentes

- 1 STEGMÜLLER F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra (Universidade) 1959, VIII-472.

Una vez más el Prof. Stegmüller nos ofrece un excelente instrumento de trabajo. El primer esbozo de este libro fue el largo artículo *Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert*: *Spanische Forschungen der Goeresgesellschaft*, 1. Reihe, Band 3 (1931) 385-438. Al pedirle el Prof. Miranda Barbosa, con motivo del Cuarto Centenario de la Universidad de Evora, reeditararlo en portugués, el Prof. Stegmüller decidió aumentarlo esencialmente y escribirlo por completo de nuevo. Esta es la forma en que ha sido publicado.

En su forma actual el libro contiene una primera parte Biográfica y otra Codicográfica. En la primera se va presentando, en sendos capítulos, a los diversos profesores de Teología en Coimbra (Cátedra de Prima, Vísperas [de Santo Tomás], Tercia [Nuevo Testamento], Nona [Antiguo Testamento], Escoto, Durando y Gabriel) y Evora (Cátedra de Prima y Vísperas, Cátedra tercera de Teología especulativa, Cátedra primera y segunda de Moral y Cátedra de Escritura). Sigue una relación de los doctorados teológicos conferidos en Evora de 1560 a 1607. Un tercer capítulo reconstruye la lista de profesores de Filosofía en Coimbra y Evora, y ofrece una serie de noticias interesantes sobre el *Curso Conimbricense*.

En la segunda parte se catalogan los manuscritos teológicos y filosóficos de este período (no sólo los pertenecientes a los profesores reseñados en la primera parte) contenidos en las Bibliotecas Nacional de Lisboa (fondo general y fondo de Alcobaca), Torre do Tombo, Ajuda, Universidad de Coimbra, Evora, Braga, Oporto y Casa de Cadaval. Una serie de Indices (Index initiorum, Materias y Autores) cierra la obra y la hace más utilizable.

Esta breve descripción da una idea de la riqueza de contenido de la obra que reseñamos. Encuadrados los profesores según las diversas cátedras (ya una confrontación de las cátedras existentes respectivamente en Coimbra y Evora es sumamente sugestiva para el historiador de la Teología, en cuanto que la diversa organización descubre el espíritu de cada Universidad), en torno a ellos se va entretejiendo una enorme cantidad de datos interesantes. Comparando con el artículo de las Spanische Forschungen, las biografías de los profesores de Teología han sido muy aumentadas, se las ha provisto de más abundantes indicaciones bibliográficas, y se ha detallado más el recuento de sus respectivas herencias literarias, sobre todo, manuscritas. Lo mismo pudiera decirse de la parte Codicográfica, más detallada que en el artículo de las SpanForsch. Es nuevo el párrafo sobre el Curso Conimbricense. Por el contrario hubiéramos visto ventajas en conservar y ampliar, con biografías y bibliografía, la lista de teólogos, no profesores de Coimbra o Evora, pero necesarios «para la reconstrucción de los movimientos espirituales de su tiempo», que se hallaba en el artículo de las SpanForsch, pag. 413a. Con ello la obra del Prof. Stegmüller hubiera representado una más completa aportación a la Historia de la Teología Portuguesa en el siglo 16, según el deseo expresado en el prólogo.

Reconociendo la extraordinaria utilidad del instrumento de trabajo, que es este libro, permítasenos señalar ciertos puntos, que, a nuestro juicio, la hubiesen aumentado. En las biografías se han omitido excesivamente los aspectos doctrinales. Al historiador de la Teología le interesa conocer por ejemplo, las posibles dependencias de Martín de Ledesma con respecto a la Escuela de Salamanca, y en concreto con respecto a Vitoria, dependencias a las que se aludía más claramente en SpanForsch, pag. 387; podría haberse citado a V. BELTRAN DE HEREDIA, *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma O. P.*: CiencTom 49 (1934) 5-29.

La bibliografía, que acompaña la exposición de la vida de cada autor, podría haber sido más completa y menos prevalentemente (en la mayor parte de los autores exclusivamente) biográfica. Cuanto más secundarios sean los autores, más útil hubiese sido dar a conocer lo que sobre sus doctrinas se ha escrito. Por poner unos pocos ejemplos, hubiese sido útil dar a conocer la existencia de un estudio sobre las ideas de Francisco de Cristo acerca de la predestinación y la reprobación (U. DOMINGUEZ, *La predestinación y reprobación en Francisco de Cristo y Alfonso de Mendoza*: CiudadDios 154[1942] 293-317) o sobre la mariología de Sebastián Barradas (A. BARREIRA, *Cuestiones mariológicas en los Comentarios de Barradas*: ArchTeolGran 17[1954]133-147) o sobre ideas metodológicas de Cristóbal Gil (D. M. GOMES DOS SANTOS, *Portugal na história da metodologia das ciências filosóficas e teológicas*. Pedro Hispano e Cristóvão Gil: XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências, tom. 7, Lisboa 1950, pag. 184ss). En todo caso, no debiera haberse omitido sobre Cristóbal Gil, el artículo de J. BEUMER, *P. Christophorus Gillius S. I. 1555-1608. Notae quaedam Biographicae et Bibliographicae*: Greg 21 (1940) 248-254, el cual hubiera permitido corregir ciertos datos de la biografía de Gil, según las noticias más seguras de los catálogos oficiales de la Compañía de Jesús; en este artículo se hace también referencia a una obra de Gil (*Scritto in difesa de'procedementi di Papa Paolo V contro i decreti della repubblica di Venezia*

sopra i beni acquistati dalli religiosi) no citada por Stegmüller; es, además, interesante el juicio de Beumer sobre la importancia, en la historia de la Teología, del proyecto de Gil (sólo iniciado en cuanto a su realización) de escribir un «novum corpus theologiae»; por cierto, hay una errata en Stegmüller al transcribir el título de la obra fundamental de Gil: *De sacra doctrina, et essentia atque unitate (non virtute) Dei*.

Al hablar de Fonseca no se dice nada de la ciencia media ni del problema de su posible paternidad sobre esta doctrina. Según la comunicación de J. M. DIEZ ALEGRIA en el Congreso conmemorativo del Cuarto Centenario de la Universidad de Evora, el Ms. 2804 de la Biblioteca Nacional de Lisboa F. G. contiene algunas lecturas de Fonseca, tenidas en una brevec docencia en la primavera de 1570. El hecho es interesante, pues se trataría de las únicas lecciones de Fonseca sobre un tema de teología especulativa, por cierto de gran interés (pecado original).

Los datos sobre los profesores de Filosofía de Evora recibirán, sin duda, algunas puntualizaciones y complementos, cuando se publique la obra de J. PEREIRA GOMES, *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora*, de la que se ofreció un extracto a los congresistas durante el Congreso de Evora. El autor, cuya biografía se contiene en el extracto como «specimen», Lorenzo Fernandes, falta en la lista de Stegmüller; en su lugar se encuentra Laurentius de Freitas, ausente en la lista de Pereira Gomes. Una comparación entre la lista de Stegmüller (pag. 91-94) y la publicada al final del extracto de Pereira Gomes (pag. 59ss) revela varias divergencias más.

En la parte Codicográfica hubiera sido de desear una mayor uniformidad en la descripción de los códices. De muchos de ellos se omite el *incipit*. Hubiera sido igualmente muy útil no dejar de advertir qué códices han sido, parcialmente al menos, publicados. Así, por jemplo del Comentario a la 2-2 de Luis de Molina conservado en Coimbra han sido publicadas las quaest. 17-22 (*De spe*, J. A. DE ALDAMA S. I.: ArchTeolGran 1[1938]111-148) y 40 (*De bello*, R. SANCHEZ DE LAMADRID S. I.: ArchTeolGran 2[1939] 155-231). Por cierto, en los códices de Coimbra creemos que (al menos a veces) la signatura, que da Stegmüller, no es la actual. Las erratas en las signaturas de los manuscritos —constatables por una mera comparación de las diversas veces en que es citado un mismo manuscrito— son demasiado frecuentes.

Por descuido, quizá imputable al traductor, el Beato Juan de Avila es citado, en la presente obra como S João de Avila.

C. Pozo

2. Personalia

Agreda (Ven)

- 2 CAMPOS J. SCHOL. P., *Para la historia externa de la "Mística Ciudad de Dios". Fray José de Falces, procurador de los libros de la M. Agreda:* Salm 6 (1959) 159-185.

Gestiones hechas en Roma a favor de la *Mística Ciudad de Dios* por los años 1690-1693, ilustradas con documentos inéditos del Archivo de las Concepcionistas de Agreda.

Intervención favorable del Reino de Navarra, también en el mismo sentido en 1697, después de la censura contraria de la Sorbona, según documentos del Archivo General de la Diputación de Navarra.

J. A. DE ALDAMA

- 3 CONRADO DE PAMPLONA O. F. M. CAP., *Impulso de la M. Agreda en la definición del dogma de la Inmaculada por medio de Felipe 4*: Est Franc 60 (1959) 41-65.

La V. Agreda a través de su frecuente correspondencia con Felipe 4 se preocupó primero de avivar la devoción a Nuestra Señora en el Monarca, y luego de que trabajara activamente por la definición de la Inmaculada en Roma. En este ambiente se obtiene la bula «Sollicitudo», con todo lo que ella significó para la causa inmaculista.

J. A. DE ALDAMA

Berulle

- 4 BELLEMARE R., *Le Sens de la Créature dans la Doctrine de Bérulle*, Desclée de Brouwer, 1959, 187 pag.

El autor ha elegido para su trabajo uno de los temas más céntricos y fundamentales de la doctrina espiritual del eminentísimo Cardenal Pierre Berulle. Henri Bremond en su *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, al principio de su extenso y magnífico estudio sobre la espiritualidad de Berulle, stampa estas frases: «hay que reconocerlo, Berulle no es del número de aquellos hombres que se imponen a primera vista: no cautiva la imaginación, no toca el corazón, no se adueña de nosotros al modo de un Francisco de Sales, de un Pascal, de un Fénelon... ¡Ah! ¡Cuán caras hemos de pagar las satisfacciones que nos proporciona! No demasiado caras, sin embargo. Cuando irrumpe su genio, lo sobrepuja todo... El panorama doctrinal se ensancha sin cesar de modo maravilloso; el doctor desaparece» (tom. 3 pag. 6).

Estas vigorosas expresiones de Bremond nos dan algunos rasgos salientes de la personalidad literaria de Berulle, que encontramos repetidamente confirmadas en el librito de R. Bellemare. Con cuidado y diligencia amorosa ha recogido el autor en los escritos del insigne fundador del Oratorio las profundas enseñanzas que nos da sobre lo que significa y es el ser creado en sus transcendentales relaciones con Dios Creador. Contiene la obrita de Bellemare, después de una breve Introducción cuatro capítulos y una conclusión. Los epígrafes con que encabeza cada uno de los capítulos expresan con precisión el pensamiento progresivo de Berulle sobre la realidad de todo ser creado; *La nada de la criatura; la criatura y la nada; el movimiento del espíritu y el conocimiento del ser creado; la relación y la consistencia de la criatura*. Corona su trabajo con un epílogo-conclusión en que nos declara lo que es *el conocimiento de sí en el berulismo*. Tales son los temas que desarrolla ampliamente el autor a lo largo de todo el escrito. Brilla en él una estima y un amor siempre creciente por la doctrina y por las obras de Berulle, que estudia con tesón, casi diríamos con invencible paciencia, para descubrir todos los rasgos con que describe la idea que su superior inteligencia se ha formado de la nada que es, por sí misma, toda criatura y de las relaciones que la unen con su Creador.

Resulta, a veces, penoso seguir el desarrollo del pensamiento del que fue uno de los grandes maestros de la espiritualidad francesa en el siglo 17; pero el esfuerzo que ello exige queda ampliamente compensado al final de la lectura que ha de ser un tanto lenta, si se quiere apreciar debidamente el movimiento progresivo de la doctrina propuesta. Un ejemplo notable de este movimiento puede verlo el lector en el capítulo 3.

Berulle se nos presenta como maestro de espíritu, que sabe juntar indisolublemente el dogma con la piedad, y halla en la elaboración teológica una inmediata aplicación a la vida espiritual. Este es uno de los privilegios de su genio, que Bellemare se complace en poner insistentemente de relieve, y que le da un lugar distinguido entre los maestros de espíritu. Quizás esa cualidad, por lo demás excelente, influye en que la lectura de Bellure se haga, en ocasiones, difícil y menos grata. Desde luego los escritos más fundamentales del preclaro Cardenal no son para espíritus vulgares, sino para inteligencias un tanto preparadas, que anhelan conocer muy a fondo los principios directivos de la vida espiritual.

FELIPE ALONSO BARCENA

Cano

- 5 AQUILINA A. S., *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate S. Theologiae Regiae Universitatis Studiorum Melitensis. Valletae, Ed. R. Univ. Stud. Melit., 1959, VI-72 pag.

El A. realiza en este trabajo un estudio sobre la teoría del progreso dogmático en Melchor Cano. Para ello intenta precisar cuáles son, para Cano, el *terminus ad quem*, el *terminus per quem* y el *terminus a quo* de dicho progreso. Este último punto —teniendo en cuenta su importancia y la diversidad de interpretaciones, que se han dado, del pensamiento de Cano sobre él— es estudiado más detenidamente, exponiendo y criticando diversos modos como ha sido explicado por otros autores. La interpretación final del A. coincide con la que creemos recta: el *terminus a quo* del progreso dogmático, según Cano, es lo formal-implícitamente revelado y no lo virtualmente revelado.

Sin embargo, aunque creemos recta esta conclusión final, no nos parecen igualmente aceptables las consideraciones y argumentos, en que el A. la fundamenta. La conocida «septima praeceptio» (*De locis* 16,6: *Opera*, Matriti 1764, 2, 181) trata de auténticas conclusiones teológicas y no de verdades implícitamente reveladas; Cano afirma en ella una pertenencia mediata a la fe de las conclusiones teológicas definidas (cfr. A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pag. 203s not. 1). No se puede, por tanto, citar, como hace el A., las «praeceptiones» primera (ibid. *Opera*, 2, 174s) y séptima, como si se hablase en ellas del mismo tipo de verdades (pag. 52; cfr. pag. 33s). Ni es buen método deducir, de los ejemplos que Cano aduce, que se trata de verdades implícitamente reveladas (pag. 34). El problema no es saber si los ejemplos en sí son o no verdades implícitamente reveladas, sino si Cano los concebía o no como conclusiones teológicas en sentido propio. La existencia de dos voluntades en Cristo es para Cano un caso claro de conclusión teológica (*De locis* 6, 8: *Opera* 1, 435; 12, 5: 2, 164). Es discutible que todo lo que «quoad se» es implícitamente revelado sea «quoad nos» una conclusión teológica (pag. 8 not. 2). Aunque Cano haya hablado a veces del sentido oscuro de la Escritura, sólo una vez ha sugerido

do la distinción entre deducción propia e impropia (*De locis* 5,5: *Opera* 1, 349: «Duplex conclusionum genus...»; cfr. LANG, *Die loci...* pag. 204 en nota); la distinción, por tanto, juega en Cano un papel mucho más modesto, que lo que el A. le atribuye. En teoría puede pensarse que es normal que el esfuerzo por encontrar el sentido oscuro de la Escritura sea un trabajo generalmente analítico, más que deductivo. En todo caso, cuando Cano habla de conclusiones teológicas, no hay indicio alguno para pensar que está tratando de verdades formal-implícitamente reveladas y no de auténticas conclusiones virtualmente reveladas.

Creemos que el A. no está en lo cierto, cuando considera en Cano equivalentes las conclusiones teológicas y lo que Cano llama «appendices fidei» (pag. 23 y 32; cfr. E. MARCOTTE, *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa 1949, pag. 162ss); tampoco puede decirse (como en pag. 58) que Cano haya establecido la distinción entre herejía y proposición «errónea» como paralela a la distinción entre fe y teología. En Cano la negación de una conclusión teológica (aun no definida) es llamada herejía (*De locis* 5,5: *Opera* 1, 349; 6,8: 1, 435s; 12,7: 2, 183s). Esta terminología no tiene en él nada de excepcional. En Cano la noción amplia de herejía tiene todavía bastante más arraigo de lo que el A. parece suponer. Por el contrario, el grado de censura inferior a la herejía, «errónea», no es aplicado por Cano a la negación de una conclusión teológica estricta (cfr. LANG, *Die loci...* pag. 207s).

El A. atribuye a Suárez tres interpretaciones distintas del pensamiento de Cano: dos equivocadas (pag. 22s; cfr. SUAREZ, *De fide*, disp. 3 sect. 11 num. 2 y 11 respectivamente) y otra correcta (pag. 59; cfr. SUAREZ, *De fide*, disp. 3 sect. 11, num. 7). En realidad Suárez atribuyó a Cano dos posiciones distintas, ya que, según Suárez, Cano habría corregido, en el libro 12 *De locis*, sus afirmaciones del libro 6; sin embargo, las afirmaciones de Suárez en los num. 7 y 11 no son, en su pensamiento, interpretaciones distintas de la mente de Cano, sino que se integran entre sí: 1) la conclusión teológica no sería de fe en sí misma, 2) pero sería objeto de fe divina después de la definición de la Iglesia. Ignoramos por qué afirma el A. que, para Molina, el magisterio de la Iglesia no tendría función alguna sobre lo formalmente revelado (pag. 48s); cuando Molina dice que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia «ne erret in declarandis iis, quae ad fidem mediate vel immediate pertinent» (In. I quaest. 1 art. 2 disp. 1, Venetiis 1594, pag. 8b), está suponiendo precisamente lo contrario. La posición de Juan de Santo Tomás y la que él llama opinión común de los tomistas necesitaría una más exacta exposición (pag. 60s; cfr. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, pag. 237-251).

Podría decirse que el A. muestra una mentalidad dialéctica, mucho más que histórica (véanse por ejemplo pag. 51s o 57). Sorprende que entre los autores, que han interpretado el pensamiento de Cano, dé cabida a autores de manuales como Tanqueray (pag. 29-34) y omita a autores de monografías históricas sobre Cano, como Lang y Marcotte.

En la Bibliografía hay lagunas notables: se cita la obra clásica de LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (que, por lo demás, no se utiliza en el estudio que reseñamos), pero no su artículo posterior sobre este problema en Cano: *DivThom* (Fr) 21 (1943) 81-94. Falta también en la bibliografía la obra de MARCOTTE, que hemos citado más arriba. Para las ideas de Cano sobre método debería haberse citado a J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der 'Loci theologici' des Melchior Cano*: *Schol* 29 (1954) 53-72. Cuando se habla del «sensus fidelium» (pag. 19s), no se hace referencia a la

obra de C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Romae 1954, en la que se encuentran algunas referencias al pensamiento de Cano. Por cierto, el pasaje *De locis* 12, 10: *Opera* 2, 230, que el A. cita en la pag. 20, no habla de un «sensus fidelium» válido. El estudio de LANG sobre Santo Tomás (DivThom [Fr] 20 [1942] 207-236; 335-346) hubiera evitado al A. afirmar que, para la mayor parte de los teólogos, siguiendo a Santo Tomás, la fe se entiende «directe pro articulis seu principiis revelatis» (pag. 45).

En la pag. 24, nota 6 se refiere cómo el término «fe eclesiástica» fué introducido por Péréfixe (en 1664 y no en 1644); a continuación se añade: «*Deinde vero distinctio nitida inter fidem divinam et fidem ecclesiasticam a Jacobo Granados facta esse dicitur*» (1589-1632). En la pag. 45 nota 96, el A. incluye, en una enumeración de los autores protestantes citados por Cano, a Erasmo y a Tomás Netter, Waldensis (!). Los comentarios a la Suma citados en la pag. 3 no son propiamente obras de Cano, sino «reportata» de discípulos; para la primera parte de la Suma el Códice Ottoboniano latino 286 es más importante que el manuscrito salmantino a que el A. alude.

C. Pozo

Cetina

6 ALDAMA J. A., *La fórmula de consagración a Nuestra Señora de la cofradía esclavista de Alcalá*: Salm 6 (1959) 477-481.

Cuando en 1613 reformó el P. Melchor de Cetina las *Ordenaciones* que había dado a la Cofradía de Esclavos y Esclavas de Nuestra Señora de Alcalá Fray Juan de los Angeles en 1608, entre otras cosas, introdujo una fórmula de consagración a la Virgen, que ha sido exactamente juzgada de gran interés histórico. Fuente inmediata de ese texto es la fórmula de consagración a Nuestra Señora utilizada por las Congregaciones Marianas, que suele llamarse de San Francisco de Sales; ésta a su vez está hecha sobre el texto prescrito por San Ignacio para los primeros votos de los escolares de la Compañía.

Hasta aquí el artículo, que prolongamos en las siguientes observaciones. Claramente emparentada con la fórmula larga de consagración (la de San Francisco de Sales) existe en las Congregaciones Marianas otra breve, que corre bajo el nombre de San Juan Berchmans. Aquélla la conocemos por el P. Spinelli (1613), ésta por el P. Coster (1588); pero ambos las dan como usadas de antiguo por los Congregantes. Si no puede dudarse del parentesco entre estas dos fórmulas, es más difícil determinar cuál de ellas tiene históricamente la precedencia. Si se supone que la fórmula breve es más antigua, la larga se habría compuesto principalmente para dar mayor solemnidad y realce a los datos escuetos de aquélla. Para realizarlo se vale de las frases empleadas por San Ignacio en la fórmula de los votos citada. Si en cambio se supone primitiva la fórmula larga, la redacción de la breve habría consistido en prescindir de todos los elementos decorativos, reduciendo la consagración a sus límites esenciales. Actualmente nos inclinamos a esta segunda hipótesis por las dos razones siguientes. El ambiente en que nace la primera Congregación romana en 1563 explica muy bien las características de la fórmula larga. Cuando las Congregaciones se trasladaron a los países del Norte, de medio ambiente muy distinto, se comprende se hiciera más sobria la fórmula de consagración, al mismo tiempo que se acentuaba su carácter de testimonio mariano en la vida del congregante. De todos modos es muy interesante comprobar que el movimiento de esclavitud mariana iniciado

en Alcalá, mucho antes de San Luis M. Grignon de Montfort (congregante también en el colegio de Rennes), hay que encuadrarlo históricamente en el ambiente de servicio y entrega a Nuestra Señora, fervorosamente fomentado en toda Europa por las Congregaciones marianas desde 1563.

J. A. DE ALDAMA

Ciruelo

- 7 SECRET F., *Pedro Ciruelo: Critique de la Kabbale et de son usage par les chrétiens*: Sefar 19 (1959)48-77.

El teólogo Pedro Ciruelo publica en Salamanca en 1538 una refutación pormenorizada de la cábala judía, que tanto florecimiento había tenido en España. El texto de Ciruelo, reproducido por F. SECRET, está compuesto al modo de los tratados escolásticos clásicos. En él rechaza la opinión de algunos católicos de su tiempo y anteriores a él, de que la cábala sea útil a los teólogos para la mejor inteligencia de la S. Escritura y de los misterios de la fe católica. Expone en el primer artículo lo que es la cábala, sus especies, reglas y conclusiones. Refuta en el artículo segundo la creencia de que la cábala proceda de revelaciones verbales hechas por Dios a Moisés, declarándola invención de judíos astutísimos, entregada a hombres vanísimos y carentes de toda buena doctrina (conclusión 1.^a), muestra la inanidad de las llamadas en la cábala 50 puertas, 32 sendas y 10 enumeraciones, con cuya manipulación se llega a los misterios de Dios (2.^a conclusión), finalmente rechaza como arbitrarios e incapaces de valor científico y aun de utilidad alguna las reglas para la permuta de letras y palabras y de sus números, que en último término son una gran burla y blasfemia contra la sagrada Escritura del Antiguo Testamento. El artículo 3.^o lo dedica a resolver negativamente tres dudas o problemas sobre la cabalística: el de su utilización para convencer a los judíos de su perfidia en la inteligencia de la S. Escritura, el de la sensatez y admisibilidad de las virtudes de los tres nombres tetragrámatos y el de la licitud de la magia derivada de la cábala.

La documentación de Ciruelo, nos dice F. SECRET, no aporta nada nuevo. Pero su posición sobre la cábala y sobre los escritos judíos merece atención.

R. CRTADO

Erasmus. Véase num. 28.

Francisco de Sales (S)

- 8 LIUIMA A., *L'influence de S. Augustin chez S. François de Sales*: BullLitt Eccl 60 (1959) 3-37.

Este artículo reproduce una comunicación presentada por el autor en la Semana Internacional de Estudios sobre la espiritualidad agustiniana, celebrada para conmemorar el Séptimo Centenario de la Unión de la Orden Eremitica. Desde luego —nota L.— las citas de Agustín en Francisco son numerosas; se elevan a 441, entre unos 1.688 casos de citas o menciones de Padres, mas con la particularidad de que Jerónimo, Crisóstomo y Ambrosio, juntos, sólo reúnen 438 citas. Sin embargo, este hecho no significa en la mayoría de los casos más que utilización de narraciones, comparaciones y ejemplos referi-

dos por Agustín. En la cuestión importante de la predestinación, Francisco tiene la conciencia de separarse de Agustín y Tomás. Según el Obispo Hiponense, la colaboración de la voluntad humana es una gracia asegurada a todos los predestinados; para los demás es más bien una ficción, pues, no siendo gracia eficaz, ni congruentemente concedida, no conduce al hombre a colaborar con ella. En cambio, según Francisco, tal gracia está abundantemente al alcance de todos, como si la poseyéramos en nuestras manos. La expresión «praedestinatio ad gloriam post praevisa merita» o equivalente, se halla en Francisco desde 1591. Y con todo, a pesar de estas divergencias doctrinales, la simpatía entre las almas de ambos Santos, existe, aunque ésto no se infiera por la confrontación de textos, sino por simples indicios, por la actitud espiritual, por la veneración que Francisco profesa a su maestro, ante cuyo tribunal se halla dispuesto a sacrificar su teoría.

A. SEGOVIA

Gil Gabrielis

9 CEYSSENS LUCIEN O. F. M., *Gilles Gabrielis à Rome (1679-1683). Épisode de la lutte entre Rigorisme et laxisme*: Ant 34 (1959) 73-110.

El P. Ceyssens, que ya tiene publicadas varias colecciones de documentos y estudios sobre la historia del jansenismo y antijansenismo, nos ofrece en este artículo una nueva fase de esta lucha a propósito de la estancia en Roma de Gil Gabrielis. Traza una breve biografía de este autor, y nos narra las vicisitudes de la impresión romana de su obra *Specimina theologiae moralis christianae et moralis diabolicae*. Aunque quedan puntos oscuros, los documentos que aduce dan no poca luz sobre las controversias de aquel tiempo y las exageraciones apasionadas de uno y otro bando. Se nota cierta simpatía hacia su héroe y hacia los otros defensores de la posición rigorista.

Es lástima que los estudios del P. Ceyssens estén tan desperdigados en diversas revistas y libros. Esperemos que, con el tiempo, nos ofrezca una síntesis de sus trabajos y una visión de conjunto sobre esa época y las controversias que con tanto cariño y probidad científica está estudiando.

E. MOORE

Gil de la Presentación

10 SARAIVA MARTINS J. C. M. F., *O "debitum peccati" em Maria, segundo Egidio da Apresentação*: EphMar 9 (1959) 377-437.

Expone el autor la doctrina de Gil de la Presentación sobre el débito del pecado original de Nuestra Señora. Se sabe que el célebre agustino conimbricense defendió una concepción del pecado original que envolvía la acción verdadera de todos los descendientes de Adán unida al acto personal de éste. De esa acción nace la necesidad de contraer la mancha del pecado en el momento de la concepción. María no puede excluirse del primer acto (pecó en Adán); consiguientemente cayó sobre ella la necesidad de contraer de hecho la mancha del pecado, y éste es el débito. El cual para Gil de la Presentación no es personal, y se llamará próximo al referirse al momento inmediatamente anterior a la infusión del alma.

J. A. DE ALDAMA

Lorenzo de Brindis (S)

- 11 LORENZO DE BRINDIS (S), *La Vergine nella Bibbia. La Madonna nell'Ave Maria e nella Salve Regina*. A cura di MARIANO DA ALATRI: *Classici Mariani* 1-2, Roma, Libreria Mariana Editrice, 1958-1959, XIX-381; XXII-167 pag.

La nueva colección de Clásicos Marianos comienza con la traducción en varios volúmenes del *Mariale* de San Lorenzo de Brindis. El primero recoge los sermones que se refieren inmediatamente a temas bíblicos: la visión del Apocalipsis (7 sermones,) la Anunciación (16), el Magnificat (10), Lc 11,27 (5), Ps 86,1 (6). El segundo reúne 10 sermones sobre la Salutación angélica y 6 sobre la Salve. Queda un tercer volumen con los sermones sobre las fiestas marianas. Una buena solución para proporcionar el extenso *Mariale* en tomos de proporciones fáciles y útil manejo.

J. A. DE ALDAMA

- 12 P.-L. DE VENISE, *Les bases théologiques de Saint Laurent de Brindis, Docteur Apostolique*: EtFranc 10 (1959) 129-141.

Como indica el título del artículo, el autor hace un somero estudio de las bases teológicas de la obra del nuevo doctor de la Iglesia, S. Lorenzo de Brindis, que no son otras que las dos fuentes de la palabra revelada: La Sagrada Escritura y la Tradición.

Las obras, tanto polémicas como homiléticas de S. Lorenzo, nos revelan al profundo conocedor de la Sagrada Escritura (casi 60.000 citas y referencias se encuentran en sus obras), particularmente del Antiguo Testamento. Explica con precisión sus diversos sentidos, según la terminología medieval, y sigue con rectitud los criterios exegéticos, tanto literarios como dogmáticos para su interpretación. No menor es el aprecio que hace San Lorenzo de la Tradición y autoridad de la Iglesia. Su conocimiento de los Santos Padres corre al par con el que tiene de las Sagradas Letras. En sola su *Lutheranismi Hypotyposis* aduce más de 3.000 citas, tomadas de unas 300 obras de 70 autores. En resumen, el nuevo Doctor es un eminente teólogo, más agustiniano y patrístico que sistemático, que construye una teología positiva, bebiéndola en las más puras fuentes de la Escritura y la Tradición, y oponiéndola con el ardor de un apologista de los primeros siglos a la herejía y al error.

M. PRADOS

- 13 SPEDALIERI FRANCESCO S. I., *Gli scritti di San Lorenzo da Brindisi*: CollFranc 29 (1959) 145-165.

La prodigiosa actividad apostólica del santo capuchino no le impidió darse al estudio apasionado de la verdad divina, que supo exponer en sus abundantes escritos, editados en 15 gruesos volúmenes: *Opera omnia* (Patavii 1928-1956). Hacer un ligero estudio de esos escritos es lo que se propone el P. Spedalieri en el artículo que reseñamos.

1. *Explanatio in Genesim*. Compuesta en los años de su profesorado (1587-1590), comenta desde el capítulo primero al versículo 16 del capítulo nono y los primeros versos del undécimo, no porque la obra sea incompleta, como lamentan los editores, sino porque su autor sólo se propuso comentar la cosmogonía mosaica. No cabe la menor duda a S. Lorenzo del carácter histórico de estos capítulos; y el fin primordial que se propone

en su comentario es fijar bien el sentido literal, basándose en la Vulgata y en el original hebreo, acudiendo también a la paráfrasis caldea, al Targum, a la versión de los Setenta, a los principales comentadores hebreos, y a la interpretación de los Santos Padres. Admite también otros sentidos en la Escritura, con tal de que «veritas historiae semper firmiter et inconcusse teneatur». Confirma el P. Spedalieri sus afirmaciones con abundantes ejemplos y citas, y concluye vindicando para el nuevo Doctor de la Iglesia un lugar preeminente en la exegesis postridentina, tanto por la bondad de su método, como por la claridad de la exposición, solidez de doctrina y copia de erudición.

2. *Lutheranismi Hypotyposis*. Es la única de sus obras en cuya publicación pensó S. Lorenzo, y que ocupa tres grandes tomos de la edición *Opera omnia*. Fue concebida y llevada a cabo por su autor con ocasión de unos sermones tenidos en Praga e impresos por el teólogo luterano Policarpo Leiser. Es quizás la primera obra en que se contiene una exposición fiel y una refutación sistemática de toda la herejía luterana, comenzando por la vida y carácter de su fundador, ya que la herejía descansa como en motivo psicológico en la necesidad de hacer callar la conciencia del heresiarca con la doctrina de la fe que salva sin las obras. Incapaz de transigir con el adversario, refuta S. Lorenzo los diversos errores luteranos, basándose, no en la sola Escritura, como había pretendido Leiser, sino vindicando el valor de la Tradición, y apoyándose en los Santos Padres, de los que aduce más de 3.000 citas. Defiende la Teología Escolástica, tan menospreciada por Lutero, al que presenta como adversario de la *Teología*, ya que entre la positiva y la escolástica sólo hay diferencia de método. A los errores de los luteranos opone los verdaderos dogmas de la Iglesia, de un modo tan completo y con tal claridad de exposición, que aun hoy la obra de S. Lorenzo de Brindis es de un valor excepcional.

3. *Homilias*. San Lorenzo fue ante todo un predicador. Sus homilias y lecciones sacras, escritas en su mayoría en latín, en número de cerca de 740, ocupan más de 6.000 páginas de volumen en cuarto, en ocho grandes volúmenes de las *Opera omnia*. La característica principal de su predicación es su amor apasionado por la verdad; se dirige más a la inteligencia que al corazón; más pretende convencer que conmover. No obstante su predicación es variada y movida, se adapta a los auditorios, a sus gustos y exigencias, y sabe hacer uso de la elocuencia y de sus reglas para convencer y conmover al mismo tiempo a sus oyentes. Otra característica de su oratoria es el recurso continuo al Evangelio y a toda la Sagrada Escritura, de la que toma continuamente argumentos, comparaciones y ejemplos. En su abundante predicación se tratan todos los puntos de la doctrina católica; la vida, ejemplos y milagros de Jesucristo, los dogmas, las obligaciones particulares, aunque esto último es lo menos tratado en los sermones que se conservan. Su ascética tiene las características que después distinguirán a S. Francisco de Sales, y sabe presentar la perfección cristiana como suave y amable.

4. *Mariale*. Profundamente devoto de María Santísima desde la infancia, le dedica 89 de sus homilias, que han sido coleccionadas por el editor en el primer volumen de las *Opera Omnia*. La doctrina católica sobre María Santísima y sus singulares privilegios está tratada con argumentos estrictamente teológicos, a los que su piedad filial sabe añadir una unción y eficacia singular. Todos los privilegios y grandezas de María son objeto de las predicaciones de San Lorenzo: la Concepción Inmaculada, su cooperación a la obra redentora, su mediación, el valor del culto mariano tan impugnado por los protestantes, la asunción y gloria de María en los cielos.

Esta rápida reseña de los escritos del santo pone de relieve sus méritos al título de Doctor de la Iglesia, con que recientemente ha sido honrado por la Santidad de Juan 23.

M. PRADOS

Lutero

- 14 COURCELLE P., *Luther interprète des Confessions de Saint Augustin*: RevHistPhilRel 39 (1959) 235-250.

Lutero encontró en las *Confesiones* una base doctrinal, un florilegio de ejemplos morales y un arsenal de argumentos para la polémica. En cuanto a lo primero, entre los pasajes aducidos por C., notamos que la antítesis agustiniana: *miseria del hombre-miseria del hombre-miseria divina*, es utilizada por el reformador junto con otras expresiones y consideraciones del Santo, para elaborar su doctrina de la justificación; cf. vg. Conf. 8, 7, 16, 4: «tu...Domine... constituabas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem» Luth., *In Ps. L*, tom. 3 pag. 290, ed. de Weimar: «...qui sibi turpissimus videtur, hic est speciosissimus coram Deo». Este libro 8 de las confesiones cautivó particularmente a Lutero. De él se vale por ejemplo en su interpretación personal del Salmo 76, que en modo alguno está sugerida por la *Enarratio* de Agustín sobre dicho Salmo. También toma al Santo, como punto de partida para elaborar sus enseñanzas acerca de la predestinación. De la visión de Ostia, da Lutero una interpretación muy personal, donde el aspecto propiamente filosófico queda en la sombra. Bajo el punto de vista ético, el Reformador recurre con frecuencia a las Confesiones (vg. 1, 11, 17-18; 3, 11, 20-21; 5, 7, 13, 16; 6, 8, 13; 9, 12, 21) para descubrir en esos pasajes un modelo de conducta en tal o cual circunstancia. Por último, Lutero aprovecha otros textos agustinianos para sus conveniencias polémicas. C. cita ejemplos, donde se ve la parcialidad de aquél: Agustín en su conversión sólo quiere estar sujeto a la Escritura, no se dejó cautivar por los libros de los Padres y de los Santos; si el Papa hubiese seguido este método, jamás hubiera llegado a ser el Anticristo. Cuando Agustín se acusa de haberse adherido a las enseñanzas maniqueas contra la procreación, denuncia de antemano los puntos de vista de los Papistas y monjes que desprecian el matrimonio y prefieren caer en los lazos de la libidine. Si Ambrosio compuso himnos para evitar el tedio de los milaneses, se infiere que hay que ir introduciendo los cantos en lengua alemana, etc.

Por lo dicho, concluye C. resulta claro que Lutero conoce de cerca las *Confesiones*, y tiene a través de ellas un concepto muy alto del valor religioso y moral de Agustín, cuyo fiel discípulo quiere seguir siendo, aun después de abandonar la Orden de los Eremitas. En cuanto al subjetivismo exegético del reformador, observa bien C. que su fuerte personalidad le hace adherirse a la experiencia de Agustín sobre todo en la medida en que coincide con la suya, y así por ejemplo en la escena del jardín de Milán, olvida el importante aspecto de la conversión al ascetismo, del voto de continencia.

Tal es el interesante artículo de C., notable por el serio estudio de las *Confesiones* (como es sabido C., es un especialista en Agustín) relacionadas con los pasajes de Lutero. Algunas de las afirmaciones del ilustre escritor, habría que matizarlas, v. gr. al hablar del influjo agustiniano sobre la doctrina de la predestinación en Lutero, habría que haber indicado cómo el tinte determinista de ésta no puede derivar del Doctor Hiponense. En cuanto a las arbitrariedades del reformador alemán en su exégesis de las *Confesiones*, cualquier lector formado caerá en la cuenta de la diferencia entre las enseñanzas de ambos. En puntos particulares nota con razón C. que propiamente Lutero quiere fundarse en la Carta a los Romanos de S. Pablo, aunque a veces lo haga por medio de Agustín.

- 15 PEUCHMAURD R., *La messe est-elle pour Luther une action de grâce?*: RevScPhilTheol 43 (1959) 632-642.

Para Lutero el sacrificio de alabanza y de acción de gracias constituyen el único verdadero culto. Por otra parte según él, la misa no puede ser un sacrificio, una obra buena. ¿Qué resta pues de la misa, en cuanto *eucaristía*, conforme a la mente del reformador? Al suprimir el Canon, Lutero pierde de vista la dimensión propiamente eucarística de la misa. Si la eucaristía constituye el don de Dios, suscitará, como todo don, una acción de gracias; pero ésta no halla su expresión en la estructura misma de la liturgia; es la disposición de alma con la cual se ha de usar del Sacramento. Así Lutero. Pero hoy día, una penetración más profunda del sentido de la frase «Haced esto en memoria mía» y un conocimiento más amplio del modo como las primeras generaciones cristianas han realizado este mandato del Señor, conduce a teólogos protestantes a considerar de nuevo ciertas posiciones del reformador. Las iglesias luteranas procuran devolver a su culto la estructura de la gran oración eucarística que es el Canon. Y sin embargo rehusan admitir toda doctrina sacrificial. ¿No vale la pena de reexaminar esta actitud a la luz de los grandes textos antiguos cristianos?

A. SEGOVIA

- 16 PFÜRTNER ST. O. P., *Die Heilsgewissheit nach Luther und die Heilsgewissheit nach Thomas von Aquin*: Cath 13 (1959) 182-199.

En el presente artículo el A. ofrece un avance de una detallada monografía sobre el mismo tema. El origen de este estudio sería la constatación, hecha por el A., de que Santo Tomás habría afirmado, frente a la opinión de otros teólogos de su tiempo, la absoluta certeza de la esperanza. Este hecho lleva al A. a preguntarse: ¿es la concepción protestante de la certeza de la salvación una doctrina que separa verdaderamente catolicismo y protestantismo? El A. postula (y promete en su monografía futura) una revisión de los modos, como el protestantismo ha entendido la doctrina católica y el catolicismo la de Lutero. La visión católica de la posición luterana es la que Trento formula. Sin embargo, el A. insiste en que Trento nunca pretendió definir su interpretación de Lutero; no sería éste —al revés de lo sucedido en la condenación de las tesis de Jansenio— un caso de definición de un hecho dogmático y, por ello, la interpretación tridentina de Lutero puede ser revisada (pag. 192 nota 34).

El presente artículo se limita a la exposición de la interpretación protestante de la doctrina católica y de la interpretación católica de la posición luterana. La revisión se reserva para la monografía futura. Sus resultados, sin embargo, parecen insinuarse al final del artículo: la certeza de la salvación según Lutero, ¿no será una espera apoyada en la promesa de Dios y no una certeza del propio estado de gracia? ¿No habría entre catolicismo y luteranismo, a pesar de las divergencias de primer plano, una profunda unidad de fondo? (pag. 198s).

Sería prematuro enjuiciar la revisión, que se nos promete, cuando sus resultados sólo han sido insinuados, y antes de que sus pruebas hayan sido presentadas. Sin embargo, quisiéramos advertir al A. —sobre todo en esta doctrina de Lutero, que según J. LORTZ es «ein Gipfel seines paradoxalen Denkens» (citado por E. STAKEMEIER, *Heilsgewissheit*: LexTheolKirch 2 ed. 5,159)— del peligro de tomar los textos de una de

las líneas de la paradoja, y construir sobre ellos una interpretación del pensamiento de Lutero. Quedaría entonces toda otra línea de textos. En ella podrían encontrarse declaraciones como las que Lutero hizo en 1518 a Cayetano: «Nadie puede ser justificado sino por la fe, y de tal manera que es necesario que crea con fe firme que él es justificado, y no dude en modo alguno que recibe la gracia. Pues, si duda y está incierto, entonces no es ya justificado, sino que escupe la gracia» (Weimar 2, 13). Afirmaciones como éstas difícilmente serán conciliables con aquellas otras de Santo Tomás: «Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium... Principium autem gratiae et obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus...; et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare, utrum ipse habeat gratiam iuxta illud 1 ad Cor. 4: sed neque me ipsum iudico: qui autem iudicat me, Dominus est». (1-2 quaest. 112 art. 5 c.).

C. Pozo

Molinos

- 17 ELLACURIA J., *Posición de los teólogos españoles frente a Miguel de Molinos*: RevEspir 18 (1959) 51-68.

El presente artículo es el tercero de una serie publicada por el autor en la Revista de Espiritualidad, sobre el famoso místico aragonés. El primero, publicado en el tomo 15 (1956) 439-461, es una síntesis de la vida e ideología de Miguel de Molinos. El segundo, tomo 16 (1957) 166-178, contiene un estudio de los procesos de los distintos tribunales de la Inquisición Española contra Molinos. El tercero, que ahora nos ocupa, estudia la posición de los teólogos españoles frente a dicho autor.

Empieza el autor poniendo de manifiesto la falta de impugnaciones contra el libro *Guía Espiritual*, obra principal de Molinos, falta que en parte explica, porque el mismo Decreto de Su Santidad da a entender que estas proposiciones y doctrinas no se controviertan, y en parte también, porque las afirmaciones de Molinos en dicho libro pueden dejar sitio aunque a veces muy estrecho, a una interpretación ortodoxa. A continuación pasa a estudiar la posición de siete teólogos españoles con respecto a Molinos, dando a conocer sobre cada uno de ellos unos breves datos biográficos, su impugnación, y exponiendo el juicio que dicha impugnación le merece. Son éstos: José Martínez de las Casas, Párroco de San Ginés, en Madrid, que impugna al autor de la *Guía Espiritual* en un manuscrito de estilo claro y sencillo, aunque de escasa profundidad teológica. Francisco Barambio Descalzo, Doctor por Alcalá, celoso sacerdote, director de almas selectas, combate las 68 proposiciones bajo el punto de vista filosófico, teológico, moral y místico. Aunque a veces los argumentos son débiles, muestra el autor un profundo conocimiento de la Ascética y Mística tradicionales. Francisco Posadas O. P. ataca las proposiciones 41-53, sobre materia sexual en estilo claro y vigoroso. Antonio Arbiol, franciscano, no escribe expresamente contra Molinos; pero en sus diversos libros de Mística, impugna varias de las ideas y proposiciones molinosistas. Sus libros, ricos en doctrina tomada de la Sagrada Escritura, Santos Padres y Teólogos, en estilo claro y sencillo, son más de carácter práctico que especulativo. Pedro Sánchez O. P., en su libro *Quodlibeta Divi Thomae Aquinatis*, refuta todas las proposiciones de Molinos en estilo escolástico, usando un latín correcto, y tratando las cuestiones con lógica y profundidad teológicas. Pedro Antonio de Calatayud S. I., en el tercer tomo de *Doctrinas prácticas que suele*

explicar en sus misiones... ataca la doctrina de las violencias físicas del demonio, contenida en las proposiciones 41-53, y otras afines, condenadas por la Inquisición Romana en 1745, y otras 13 por la de Madrid, con la misma fecha de 6 de Febrero de 1745. Cita con frecuencia a los anteriores impugnadores de Molinos, y repite sus argumentos en forma breve y concisa. Finalmente Vicente de Calatayud, hermano de otro Pedro de Calatayud, no el jesuita, refuta a Molinos en un latín correcto y elegante, y con una precisión teológica, que pone de manifiesto su extraordinaria formación escolástica.

Como conclusión a los tres artículos, pregunta Ellacuría si Molinos, el representante más destacado del quietismo, defendió en realidad las 13 proposiciones que admitían la violencia diabólica, y se inclina por la negativa, si nos atenemos únicamente a los libros y cartas conservados; mas no podemos pronunciarnos en contra de la Inquisición Romana, que tuvo en sus manos toda clase de datos. La Inquisición Española se adelanta dos años a la Romana en la condenación de Molinos; pero sólo lo hace cuando éste ha sido ya encarcelado por la romana. Los tribunales españoles examinan únicamente los dos principales libros de Molinos: *Guía espiritual* y *Breve tratado de la Comunión cotidiana*; y en los mismos tribunales españoles se manifiesta una doble tendencia: la de quienes a todo trance buscan la condenación de las doctrinas quietistas, exagerando a veces el sentido de las proposiciones molinosistas, y la de quienes, simpatizantes quizás con el quietismo, tratan de suavizar las expresiones atrevidas, y ajustarlas al sentido de los verdaderos místicos. La *Guía* de Molinos, aunque no niega el valor de la Ascética tradicional, propugna un camino nuevo para almas ya muy mortificadas y aprovechadas en la vida espiritual, consistente en la aniquilación de las potencias del alma, a la que el único acto positivo que concede es una mirada amorosa, puesta el alma en la presencia de Dios, sin producción de otros actos; error fundamental, en la obra de Molinos, por el que justamente fue el libro condenado. Cuando en Roma fueron condenadas las 68 proposiciones, los teólogos, dejando la impugnación del libro, que, por sus características confusas, podría admitir una interpretación benigna, escriben contra las proposiciones en las que aparecen las funestas consecuencias de la doctrina de la aniquilación con toda su crudeza.

A lo largo de los tres artículos, el autor remite más de una vez, para un mejor conocimiento, a su libro *Reacción española contra las ideas de Molinos. Procesos de la Inquisición y refutación de los Teólogos*, Bilbao, 1956, 475 pag.

M. PRADOS

Véase también el num. 21.

Morin

19 AUVRAY P., *Jean Morin* (1591-1659): *RevBibl* 66 (1959) 397-414.

Este artículo se escribe con ocasión del Tercer Centenario de la muerte de Morin. Nacido de familia protestante en Blois, estudió griego y latín en La Rochelle, filosofía, jurisprudencia, matemáticas, después hebreo y teología positiva en Leyde. Instalado en París hacia 1613, traba amistad con el Cardenal du Perron y se convierte al catolicismo. El 16 de Marzo de 1618, entra en el Oratorio. Ordenado de sacerdote, pasa a Inglaterra en 1625 con P. de Bérulle. Al año siguiente publica en París su primera obra: *Exercitationum ecclesiasticarum libri duo*. En 1630 sale su único libro en francés: *Histoire de la délivrance de l'Eglise chrestienne par l'empereur Constantine, et de la grandeur et souve-*

raineté temporelle donné a l'Eglise romaine par les Roys de France. El escrito escandalizó en Roma por el tono que tomaba el autor respecto de la Santa Sede: Morin tuvo que disculparse. En 1628 editó la *Biblia de los Setenta*; el griego reproduce la edición de Sixto V; la traducción latina es la de Fl. Nobilius (Roma, 1588), añadiendo sumarios e índices. En 1632 ve la luz pública el tomo sexto de la *Poliglota* de Le Jay con la *editio princeps* del *Pentateuco Samaritano*, preparada por Morin, que es la parte más nueva de aquella Biblia. Walton la reprodujo poco después sin cambios notables. En torno al *Pentateuco*, publicó Morin varios trabajos complementarios. En 1639, invitado por Urbano 8, a través del Cardenal Francisco Barberini, pasó a Roma, donde el Papa quería se trabajase por el retorno al Catolicismo de las Iglesias Orientales. Allí pudo el Oratoriano dedicarse al estudio profundo de diferentes ritos sacramentales del Oriente. En 1651 apareció su Comentario histórico de *disciplina et administratione sacramenti poenitentiae*. Siguió en 1655 otro de *sacris Ecclesiae ordinationibus*, donde, según observa el mismo autor en carta a Alacio y después en otra a Barberini, edita por vez primera numerosos rituales latinos; además, añade unas *Exercitationes* con conclusiones teológicas, susceptibles de irritar a muchos teólogos de su tiempo. Al morir, dejó numerosos manuscritos; en un Catálogo posterior de ellos, se cuentan 18 números de obras, de las cuales algunas fueron publicadas después. Como epítonema de esta nota bibliográfica sobre Morin, Au-vray transcribe el juicio de Richard Simon y del mismo biografiado: «fue un buen teólogo, perdido en el dominio de la crítica bíblica».

A. SEGOVIA

Muratori

- 19 STRICHER J. C.SS.R., *Le voeu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan théologique d'une controverse*. Dos volúmenes: Bibl. Immaculatae Conceptionis 9, Romae, Acad. Mariana Internat., 1959, XXII-275; XII-280 pag.

La interesante monografía del P. Stricher está consagrada al desarrollo histórico y al estudio teológico de la controversia sobre la licitud y oportunidad del voto de sangre a favor de la Inmaculada.

El primer tomo narra con todo detalle las incidencias de la disputa. Suscitadas por Muratori en su *De ingeniorum moderatione* (1714) bajo el pseudónimo de *Lamindo Pri-tanio* y más expresamente en el *De superstitione vitanda* (1740) con el de *Antonio Lam-pridio*, bien pronto atrajo las censuras de numerosos teólogos, a los que en 1743 respondió Muratori, esta vez con el nombre de *Fernando de Valdés*. La controversia entre amigos y adversarios de Muratori siguió aun después de la muerte de éste (1750) a lo largo de todo el siglo.

El segundo tomo examina primero los argumentos utilizados en la controversia: Escritura, Tradición, fiesta litúrgica, razones de conveniencia, revelaciones privadas. Luego otros puntos de la misma: definibilidad de la Inmaculada, débito, las «cartelline», posible martirio de quien muriese por defender el privilegio de María. Finalmente aborda el problema del jansenismo de Muratori.

La monografía del P. Stricher es una seria contribución a la historia del voto de sangre. Pero sus horizontes son más amplios y nos iluminan beneficiosamente el pensamiento mariológico de Muratori y en buena parte el estado del problema immaculista en

el siglo 18, al menos fuera de España. Para la historia literaria del voto de sangre, historia oscura y complicada por la rareza de los libros y por el gusto de ocultarse bajo pseudónimos que tenían sus autores, la obra es definitiva. Su valor en este sentido queda acrecentado por la edición en apéndices de numerosos fragmentos de cartas dirigidas a Muratori por sus más fieles amigos. Ellos arrojan nueva luz sobre figuras tan importantes como Tamburini, Concina y el mismo Benedicto 14. También para la teología de la Inmaculada, sobre todo en el siglo 18, contiene la obra datos de mucho interés.

J. A. DE ALDAMA

Pascal

20 COPPENS JOSEF, *Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals*: TrierTheolZschr 68 (1959) 321-331.

Al tema de las profecías mesiánicas del A. T. ha dedicado Coppens competentes estudios. En el presente lo aborda a través del pensamiento de Pascal. Tiene en cuenta los modernos trabajos de Russier y Lacombe. ¿Cómo soluciona Pascal las dificultades que presentan muchas profecías? Introduciendo la distinción entre tiempo y modo del cumplimiento: el tiempo se cumple claramente, en el modo están las oscuridades. Coppens no admite tal claridad en el aspecto temporal. En otras profecías ve Pascal un cumplimiento espiritual de lo que estaba predicho en sentido material; el «melius esse» del N. T. no deja de ser cumplimiento. Pero entonces, objeta Coppens, el argumento deja de ser profético por falta de exactitud en su cumplimiento. Buscando soluciones dentro de la línea del argumento profético, la primera sería la de las profecías condicionadas; pero ésta es insuficiente, salvo excepciones, y de hecho no se encuentra en Pascal. La segunda es la del cumplimiento escatológico en sus dos fases; solución buena, aunque parcial, que se encuentra en Pascal. Una tercera también parcial es tener en cuenta la adaptación del profeta a la mentalidad de la época, psicológicamente necesaria para que los oyentes entendieran. Existiría una inadecuación entre las expresiones proféticas y el futuro, que unas veces sería consciente al profeta y otras inconsciente. En este último caso habría que acudir a la concepción material de la historia de la salud en su primer estadio y al mismo tiempo a la superación de esta misma concepción material, en cuanto que el profeta trata de la misma gloria de Dios, no sólo de su descripción material. De esta tercera solución hay en Pascal sólo indicios. La cuarta ve en el A. T. un todo en evolución. Cada nuevo profeta hacía una «relectura» (edición corregida) de los precedentes. La substancia permanente del A. T. hay que buscarla sólo en las «constantes» (doctrinas siempre repetidas), sobre todo tal y como están en las últimas «relecturas». Estas son los cantos del Siervo de Yahveh y Daniel. Según esto la espectación de salud del A. T. culmina en la venida del Reino de Dios y en la mediación de un Enviado de Dios, que es descrito principalmente como profeta. Pascal no alcanzó esta nueva visión de las profecías. Por lo demás dos ideas modernas se encuentran esbozadas en Pascal: que las profecías sólo se entienden suficientemente una vez realizadas, y que sólo con «los ojos de la fe» se penetra más plenamente en ellas. Ha visto que el objeto principal de las profecías era la transformación espiritual de la humanidad. Esto no implica que se puedan interpretar en sentido espiritual sus detalles difíciles, como hace Pascal. Más acertado estuvo al distinguir las dos fases de la Economía de Salud, en lo cual se contienen atisbos del moderno «sentido pleno».

El A. ha visto a Pascal desde los modernos estudios sobre las profecías y nos expone con dominio de la materia un resumen de sus resultados. El espíritu de «souplesse» del filósofo francés tenía en el argumento profético un campo apropiado donde ejercitarse.

Oportunamente ha notado Coppens la distinción entre las profecías en su concreta y compleja realidad y el argumento profético, que de ellas se pueda extraer. Pero ¿se mantiene realmente en la línea de este argumento, como pretende?

E. BARON

Pedro de Santa María de Ulloa

- 21 GRANERO J. M.² S. I., *El Rosario y los errores de Molinos. (Una controversia menor en torno al Quietismo)*: Manr 31 (1959) 211-224.

Incidente originado en Sevilla en 1688 por los entusiastas sermones del dominico Pedro de Santa María a favor del Rosario. En ellos insistía sobre la eficacia de esta práctica de piedad mariana para la salvación y sobre sus ventajas en orden a preservar de las falsas tendencias quietistas del momento. El autor publica dos cartas hasta hoy inéditas: una del prior de los Carmelitas, en que da cuenta de las proposiciones que extrañan en los sermones del dominico, y otra de éste en que intenta justificarlas.

J. A. DE ALDAMA

Pedro de Valencia

- 22 FERNANDEZ JUAN, *Pedro de Valencia y la Sagrada Escritura. Comentarios a un versículo de S. Lucas 1,66*: CultBibl 16 (1959) 104-112.

En el mss. 5585 de la Biblioteca Nacional, folios 171 y 173, autógrafo, hay un comentario de Pedro de Valencia, hermoso panegírico en honor de S. Juan Bautista, Lc 1,66. Pedro de Valencia nace en Zafra el 1555 y muere el 1620. En el comentario a Lc 1,66 sigue el texto latino de la Vulgata, recurriendo al original con frecuencia.

Más que un comentario es un panegírico, a base de todos los textos bíblicos, que sabe relacionar muy bien.

J. LEAL

Salazar

- 23 CASADO O., *Doctrina Ferdinandi Q. Salazar de B. V. Maria corredeptrice*: EphMar 9 (1959) 101-112.

Bella antología de textos de Salazar sobre la Corredención mariana. Se toman principalmente de la *Expositio in Proverbia*; también de la *Pro Immaculata Conceptione defensio*. El autor no hace sino incluir los oportunos títulos que orienten al lector moderno, introduciéndolo en la riqueza inmensa teológica de los párrafos de Salazar.

J. A. DE ALDAMA

Salmanticenses

- 24 ANTONIO DI MARIA SS. DELLA NEVE O. C. D., *Il problema della Marternità divina di Maria secondo i Salmanticesi (confronto con le soluzioni di alcuni Mariologi moderni)*: MiscFranc 59 (1959) 70-94.

Según los Salmanticenses para salvar la verdad de la maternidad divina (no puramente per accidens) es preciso que el influjo de María haya llegado de algún modo hasta la persona del Verbo. Para ello defienden la asunción del alma por el Verbo con prioridad de naturaleza; posteriormente por el concurso de la Virgen se efectúa la unión del cuerpo engendrado por Ella con el alma; con lo que María es verdaderamente Madre de un supuesto divino. Los Salmanticenses rechazan todo influjo efectivo de María en la unión hipostática.

J. A. DE ALDAMA

- 25 ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZON O. C. D., *Una cuestión preliminar a la edición del Curso Teológico Salmanticense: la autenticidad de la disputa 15 del tratado 13*: Salm 6 (1959) 273-321.

La autenticidad de la famosa disputa 15 sobre la Inmaculada fue puesta en duda por algunos que la atribuyeron al dominico Pedro de Herrera. El autor hace una minuciosa comparación entre el texto de la disputa y la obra inédita de HERRERA, *De mira V. Conceptione*. Su conclusión es clara: toda la orientación ideológica de ambos escritos es diferente; el autor salmanticense conoce y utiliza la obra de Herrera, pero la disputa no puede ser obra de éste. Sobre la citada obra inédita de Pedro de Herrera se consiguan en el artículo numerosas referencias de gran interés.

J. A. DE ALDAMA

Salmerón

- 26 PARAMO S. DEL S. I., *María Madre de la Iglesia y su influjo en el Cuerpo Místico de Cristo, según el P. Alfonso Salmerón S. I.*: EstMar 20 (1959) 383-399.

La Virgen puede llamarse de alguna manera cabeza secundaria de la Iglesia, en cuanto que unida con Cristo al modo que el cuello se une con la cabeza, es como el acueducto por el que se comunica la vida a los miembros. Es Corredentora además, no sólo porque sufrió en su corazón los dolores que Jesucristo padeció en la cruz, sino principalmente porque ofreció el sacrificio de su Hijo al Eterno Padre por la redención de todos los hombres y en representación de la Iglesia.

J. A. DE ALDAMA

Suárez

- 27 OERY N., *Suárez in Rom. Seine römische Lehrtätigkeit auf Grund handschriftlicher Überlieferung*: ZschrKathTheol 81 (1959) 133-162.

Los manuscritos que recogen las lecciones de Suárez en Roma merecen —al menos algunos de ellos— un detenido estudio. Las materias tratadas, por orden cronológico, son: *De angelis*, *De ultimo fine et de actibus humanis*, *De gratia*, *De virtutibus theologicis*, *De iustitia et iure*, *De Ecclesia*, *De Summo Pontifice*, *De Conciliis*, *De Incarnatione*. Existen además unas prelecciones, *De introductione in Theologiam*, *De Deo* y *De Trinitate*, fechada en el curso 1579-1580. Como Suárez empezó a enseñar en Roma el curso siguiente, no tiene el autor por seguro que pertenezcan a él. Aunque podría tratarse de las leídas por Suárez en Valladolid.

De la comparación entre los mss. y la obra editada de Suárez resulta en algunos casos una coincidencia casi perfecta (*De spe et caritate*). En otros (*De gratia* y *De fide*) las enseñanzas romanas fueron ulteriormente desarrolladas. Especial interés merecen las lecciones *De fide*. Este tratado no lo preparó Suárez para la imprenta. Su editor Alvarez utilizó con bastante libertad las lecciones de Coimbra y las de Roma. Para una nueva edición habría que tener en cuenta el ms. de éstas últimas.

Trata con especial detenimiento de la relación existente entre las cuestiones *De Ecclesia* y el *De Fide*. ¿Están aquéllas en función de éste o forman un tratado aparte? Según Oery, aunque en la realización están separadas, en el pensamiento de Suárez están unidas al *De fide*.

Estos mss. pueden dar pie, como indica el autor, a otros estudios, cuyo fruto será conocer mejor el desarrollo del pensamiento de Suárez y en algunos puntos completar su conocimiento.

E. BARON

Witzel

28 DOLAN J. P. C.S.C., *Witzel et Érasme à propos des sacrements*: *RevHist Eccl* 54 (1959) 129-142.

El A. presenta en este artículo una serie de elementos interesantes para el conocimiento de la figura de Witzel. Sus escritos litúrgicos le hacen digno de la atención de los actuales trabajadores del movimiento litúrgico (pag. 129). Sus deseos de reforma y renovación litúrgica son méritos suyos innegables. En un momento histórico, en el que incluso las Ordenes religiosas, que en él nacen, creen deber disminuir la solemnidad de las funciones litúrgicas, para encontrar más tiempo que dedicar a la acción pastoral (cfr. J. A. JUNGSMANN S. I., *Missarum sollemnia*, I, Wien 1948, 2. Teil, 3, pag. 262 not. 72), es tanto más notable haber descubierto las posibilidades pastorales de la liturgia. Witzel postula una parcial introducción de la lengua vulgar; subraya la necesidad de instrucción litúrgica, que aclare a los fieles lo que en latín se canta y reza y el sentido de las ceremonias. «Verstand der Diensten Gottes muss für den unheuchlichen andacht hergehen, wo verstand ist, da ist die rechte anmutigkeit, da gehts einem zu Herten und bringt sein Frucht» (pag. 131 not. 2). Su principio general sería: «denn alles was in der Kirchen geschicht soll zur Erbauung derselben geschen» (pag. 136).

Fuera de estos méritos, nos parece excesivo el entusiasmo del A. por Witzel. Más realista, sin duda, y más preocupado que Erasmo por el pueblo (cfr. las palabras de P. S. ALLEN sobre Erasmo que el A. cita en la pag. 142), una valoración de conjunto no podría olvidar que, a pesar de frases generales de adhesión a la fe de la Iglesia Romana («die hat mir das Evangelium erst geprediget, die hat mich durch wasser widdergeberet,

die hat mich den recht Christenglauben geleret und mit Sacramenten bestailigt, die hat mich umb die sunde gezuechtiget und durch die busse widder geheilet» pag. 141), Witzel subvaloró lo dogmático (sobre todo lo que, a su juicio, eran dogmas escolásticos) e incurrió en el sueño imposible de la vuelta a la Iglesia primitiva (como si pudiera hacerse tabla rasa de 16 siglos de cristianismo, sobre todo, en lo doctrinal). Tampoco podría omitirse su evolución a partir de 1564 (composición de su obra *Via Regia*) y su desilusión ante lo que de hecho fue Trento. Se agudizan entonces sus críticas de ciertas prácticas e ideas católicas, mientras no disimula su adhesión a ciertos artículos de la Confesión de Augsburgo.

Sus esfuerzos unionistas fueron estériles, porque tenían que serlo; porque no valoró suficientemente el abismo existente en la doctrina y en la fe. Quizás no sólo fueron estériles; como ha escrito H. JEDIN, «nichts hat die Kirchenspaltung so sehr gefördert wie die Illusion, dass sie nicht vorhanden... sei» (citado por E. ISELOH, *Erasmus: LThK* 2 ed. 3, 957).

C. Pozo

Zamoro de Udine

- 29 ADALBERTUS A POSTIOMA O. F. M. CAP., *De summa Deiparae V. perfectione apud Ioannem M. Zamoro Utinensem O. F. M. Cap.*: EphMar 9 (1959) 497-502.

Nota esquemática de la doctrina de Zamoro sobre la excelencia de Nuestra Señora, contenida en el primer libro de su obra. Partiendo de la dignidad de Madre de Dios, que es la mayor que puede concederse a una pura creatura y casi infinita, se deduce una perfección, cuya medida es esa misma maternidad divina, por lo tanto la mayor concedida a las creaturas. Esa misma perfección excelentísima la llevan consigo los títulos de Esposa e Hija de Dios, «Complementum Trinitatis», regla y medida de las creaturas, Mediana, Señora y Reina. Por eso está fuera de toda ley común. De ahí también las normas metodológicas que deben regular toda investigación mariana.

J. A. DE ALDAMA

- 30 ADALBERTUS A POSTIOMA O. F. M. CAP., *De scientia B. Mariae V. in primo suae conceptionis instanti apud Joannem M. Zamoro Utinensem O. F. M. Cap.*: Mar 21 (1959) 174-185.

María tuvo un conocimiento perfectísimo de Dios ya en el primer momento de su concepción; no sólo por fe, sino por sabiduría teológica, con evidencia intuitiva de algunos misterios (no de todos). Gozó ya entonces de la visión clara de la divina esencia; pero esta visión no se continuó durante toda su vida, sino sólo en algunos momentos (Encarnación, nacimiento, resurrección, ascensión). Su ciencia en el primer instante se extendió al conocimiento de todas las creaturas; ciencia infusa perfecta de las creaturas y de Dios. Finalmente su contemplación fue ininterrumpida, por no estar sujeta a las leyes ordinarias del conocimiento humano. Aquí y en los trabajos anteriores el autor se contenta con exponer el pensamiento de Zamoro, sin entrar para nada ni en sus fuentes ni en su crítica.

J. A. DE ALDAMA

Ziegelbauer

- 31 STRICHER J. C. SS. R., *Les rétractations du mariologue bénédictin Dom Magnoald Ziegelbauer*: EphTheolLov 35 (1959) 59-73.

Ziegelbauer había escrito dos obras sobre Nuestra Señora: el *Mancipatus illibatae Virginis Deiparae* (1726) y las *Novissima de Negotio saeculorum* (1737). La primera fomentaba la esclavitud mariana honrando especialmente la Inmaculada Concepción; la segunda estaba dedicada al culto ferviente de este último misterio. Pocos años después el mismo Ziegelbauer en el tomo cuarto de su *Historia rei litterariae O. S. B.* (1754) sometió esas dos obras a una crítica acerba e implacable. ¿Qué había pasado? Sencillamente que el sabio benedictino se había dejado fascinar por las invectivas de Muratori contra el voto de sangre a favor de la Inmaculada y en general por su minimismo mariano. El autor trata la materia más ampliamente en el libro consagrado a esta última controversia, del que hablamos más arriba.

J. A. DE ALDAMA

3. Escuelas Teológicas

Salamanca

- 32 POZO C. S. I., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela Salmantina*: Bibliotheca Theologica Hispana 1,1, Madrid, C. S. I. C., 1959, XVIII-269 pag.

Desde que Marín Sola suscitó el tema de la definibilidad de las conclusiones teológicas como elemento esencial de progreso dogmático, el problema no ha dejado de ocupar a los teólogos en sentidos diversos. Los nombres de Schultes primero y Lang después marcan una dirección fija en la historia del problema. Hoy viene a unirse a ellos esta monografía sobre la Escuela Salmantina, que abre mayores horizontes y aporta conclusiones definitivas sobre un período especialmente interesante.

«Escuela Salmantina» es aquí para el autor no sólo la serie de teólogos dominicos de Salamanca que se abre con Vitoria y están claramente enlazados entre sí por múltiples vínculos de docencia teológica, sino también otros más: Navarrete, González de Albelda, Juan de Santo Tomás. Sigue siendo discutible la justificación histórica de semejante ampliación. ¿Basta el influjo salmantino, aunque sea en dominicos españoles? La ampliación tiene además la dificultad de que en esos teólogos posteriores (sobre todo en Juan de Santo Tomás) a la herencia salmantina se han añadido otros influjos de autores y escuelas diversas, cuya consideración cae necesariamente fuera del cuadro de este libro con una obvia desventaja para su justa valoración final. De todos modos el estudio de los citados teólogos interesa en la investigación del problema.

Preámbulo necesario era el estado de éste en la teología anterior a Vitoria. Como pasa siempre, las posiciones y más aún la terminología medieval seguirá pesando históricamente sobre los teólogos posteriores. El autor subraya esos elementos, sobre todo la concepción preferentemente moral de fe y herejía, que tanto había de oscurecer el sentido en que la conclusión teológica se tendría por «de fe» en muchos

autores. Señala también el progreso que supone la actuación de Cayetano. Los capítulos siguientes están consagrados a Vitoria, Domingo de Soto, Carranza y Cano, Chaves, Salazar y Juan de la Peña, Sotomayor y Mancio, Medina y Báñez, Gallo, Juan Vicente y Ledesma, Navarrete y González de Albelda, Juan de Santo Tomás.

Es imposible consignar aquí todas las conclusiones y mucho menos su justificación histórica, de un estudio sobre tantos autores, llevado a cabo a base de pacientes análisis de todas sus obras, no sólo de las editadas, sino también de las inéditas. Precisamente son ya éstos, méritos indiscutibles de la obra del P. Pozo. Quiere ser exhaustiva dentro del campo acotado. Y lo consigue, con método riguroso, horizontalmente con el estudio de todos los autores y de las fuentes inéditas, y verticalmente con la investigación atenta de los varios problemas que se enlazan más o menos de cerca con el problema central del progreso dogmático. Este método rigurosamente científico ha dado sus frutos. No basta citar textos de diversos autores; hay que situarlos en su contexto literario y en su ambiente histórico. No evolucionan solamente los problemas, sino también la terminología; pero el ritmo de ambas evoluciones no es siempre el mismo. De ahí que soluciones que parecen idénticas y lo son en la superficie de unos términos iguales, difieran a veces radicalmente en el sentido verdadero que en lo hondo tienen. Y el equívoco es demasiado fácil. Lo había notado ya Lang; el P. Pozo lo prueba abundantemente. Por cierto que no sabemos si en fórmulas como «circa quamlibet harum propositionum est fides» (Vitoria) y otras semejantes, habría que dar más cabida a la consideración del hábito de fe (con la teoría filosófica de la multiplicidad de actos en los hábitos), que tal vez al principio todavía pesaba más que la del acto.

Para el problema de la definibilidad de fe de la conclusión teológica el autor demuestra que todas las posiciones que han pasado a la historia, ligadas al nombre de algún teólogo jesuita, tienen precedentes en los profesores dominicos estudiados. A Vázquez lo anuncia Soto; a Molina, Cano (lo habían dicho ya Lang y Marcotte, pero lo confirma definitivamente el P. Pozo); a Suárez, Medina, Navarrete y hasta cierto punto González de Albelda; a Lugo, el mismo González de Albelda y lejanamente Sotomayor y Báñez. Esta observación demuestra la riquísima aportación de la Escuela Salmantina a la teología, al mismo tiempo que denuncia una vez más la inconsistencia de ciertas síntesis demasiado fáciles.

Al lado de la conclusión teológica quedan iluminados también otros problemas: formal revelado, herejía, infalibilidad pontificia, canonización de los Santos, aprobación de Ordenes religiosos, historia del argumento patrístico. Para todos estos extremos hay en los teólogos dominicos de Salamanca problemática y soluciones que no se pueden desconocer.

Cuanto llevamos dicho prueba bien que el libro del P. Pozo representa una valiosa aportación a la historia de nuestra teología postridentina.

J. A. DE ALDAMA

4. Historia de las ideas

Mariología

- 33 EMILIO M. DA CAVASO O. F. M. CAP., *La schiavitù mariana in una pagina missionaria del 1645-1646*: Marian 21 (1959) 358-370.

Narra el caso de un rey del Congo que en 1646, al rescatar a su primogénito prisionero, lo consagra y ofrece como esclavo de Nuestra Señora. El príncipe libremente acepta su nueva esclavitud y tiene a gala firmarse «Esclavo de Maria». El autor atribuye la inspiración de semejante consagración y esclavitud a la doctrina predicada por los misioneros capuchinos. Sería preciso dar un paso más y enlazar esa predicación con las cofradías de esclavos de Nuestra Señora, que tuvieron su origen en Alcalá en los primeros años del siglo 17.

J. A. DE ALDAMA

Véanse num. 2, 3, 6, 10, 11, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31.

Derecho

- 34 FOLGADO AVELINO O. S. A., *Los tratados De Legibus y De Iustitia et Iure en los autores españoles del siglo 16 y primera mitad del 17*: CindDios 172 (1959) 457-484 (rectif.).

Breve estudio de estos tratados de los que ofrece una enumeración bastante completa (notamos la falta de Diego Granado, por ejemplo). Describe brevemente su naturaleza y se fija en particular sobre el concepto de «ius». Hace resaltar que son tratados teológico-jurídicos; lo que no obsta para que sean también tratados de derecho natural y aun de derecho positivo. Especialmente trata del problema de si es posible un orden natural vinculante, prescindiendo de la existencia de Dios, tanto bajo el aspecto de la existencia posible de ese orden, como de nuestro conocimiento. El tema es interesante, y hubiéramos deseado un estudio más extenso, sobre todo por las conexiones que presenta con el problema debatido hace años de la posibilidad del pecado filosófico. No es esto lo que pretende el A.; él más bien pretende demostrar que ya en nuestros autores existe un derecho natural universal y que, por consiguiente, no ha sido una creación de la escuela protestante de derecho natural. Y esto creemos que queda bien probado.

E. MOORE

- 35 FRASER ERNEST L., *L'idea di "guerra penale" da Vitoria a Suárez*. Dissertatio ad lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificium Athenaeum "Angelicum" de Urbe, Romae 1959, 82 pag.

Ha escogido el autor este título de «guerra penal» como el más expresivo de la idea central de la doctrina escolástica considerando la guerra como un acto de la justicia vindicativa. Se limita a la época de la formación y primer desarrollo de esta doctrina,

en el siglo 16. Ni siquiera pretende estudiar todos los autores que sobre el tema escribieron, sino sólo los que tuvieron una mayor importancia en la elaboración del sistema, ya sea como los iniciadores de él —Cayetano, Vitoria—, ya sea como elaboradores y sistematizadores o que aplicaban la doctrina a casos antes no considerados. Los que en concreto examina, son: Cayetano, Vitoria, Domingo Soto, Báñez, Molina, Suárez, Vázquez y Lugo.

No se limita el trabajo a un mero estudio de estos autores. Examina también los precedentes de su doctrina (desde San Agustín), basándose en los autores que citan; la situación internacional, que condiciona el planteamiento del problema y constituye el fondo histórico de las ideas; y, por último, el alcance de estas ideas y doctrina y su aplicación a nuestros días. Para ello, después de una introducción, estudia las ideas diseminadas en los autores, desde San Agustín a Cayetano, que son el germen de la doctrina que se va a elaborar; el ambiente histórico en tiempos de Vitoria; los conceptos de «guerra defensiva, ofensiva y penal»; el problema de la jurisdicción; si la doctrina de Molina y Suárez constituye una continuidad o una desviación; si se trata de justicia vindicativa, distributiva o conmutativa; la justicia vindicativa durante la guerra y después de la victoria; y unas conclusiones, que son más bien una aplicación de la doctrina estudiada a los problemas de nuestros días. Termina con una bibliografía, en la que se han recogido libros y artículos que se han publicado sobre el aspecto histórico y doctrinal del tema estudiado.

El presente trabajo, que podrá ser discutido en puntos particulares, ofrece una buena síntesis de la doctrina escolástica, mostrando su nacimiento, su desarrollo y su actual vitalidad y aplicabilidad, incluso a los problemas de nuestros tiempos. Este es su gran mérito y la gran utilidad de estos estudios que nos recuerdan una doctrina ya elaborada, desconocida por muchos que parecen no querer tener en cuenta el pasado, y quieren comenzar la ciencia de nuevo.

E. MOORE

5. Historia Eclesiástica

- 36 HALKIN LEON-E., *Adrien VI et la réforme de l'Église*: EphTheolLov 35 (1959) 534-542.

Breves notas sobre la voluntad decidida de reforma moral y pastoral de Adriano 6 en su breve pontificado (1522-1523). Se insiste justamente en el sincero deseo del papa y en las grandes dificultades que encuentra en su obra, aunque parece que se suaviza demasiado benignamente su falta de habilidad política y de comprensión humana con una mentalidad y una manera de ser, que merecía más estima y simpatía de la que Adriano 6 era capaz de dispensarle.

M. SOTOMAYOR

- 37 MOELLER BERND, *Die deutschen Humanisten und die Anfänger der Reformation*: ZschrKirchGesch 70 (1959) 46-61.

Quien leyese solamente la conclusión contenida en la pag. 59: «sin humanismo, imposible la Reforma», podría imaginarse que el autor de este artículo se inclina dema-

siado decididamente —en un problema tan debatido— hacia el lado de los que afirmaban la conexión estrecha entre el Humanismo y el Luteranismo, siendo así que modernamente más bien se considera esta opinión como superada. Sin embargo, el presente estudio, aunque breve, es interesante, precisamente por sus matizadas consideraciones que, sin dejar de justificar la mencionada conclusión, hacen ver hasta qué punto Humanismo y Reforma se compenetraron por una parte y se oponen por otra. En los primeros años de la revolución luterana es difícil encontrar un solo humanista que no la acoga con entusiasmo; consideran a Lutero como uno de los suyos: «ob egregiam eruditionem» (Fray Irenicus), por su lucha contra la escolástica, por su vuelta a las fuentes (Sagradas Escrituras). El entusiasmo se basa en incompreensión, pero hace posible la extensión y el afianzamiento del protestantismo. A partir de 1520, cuando se van aclarando las ideas, los humanistas se dividen en dos grupos: unos dan marcha atrás y se separan de Lutero (por amor a la tranquilidad y aprecio de valores humanos) y otros lo siguen fervorosamente, convirtiéndose en sus mejores predicadores y colaboradores. Estos segundos pertenecen principalmente a la nueva generación, más capaz de vibrar con una revolución como era la «Reforma».

M. SOTOMAYOR

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

- 38 BRUNOT A., *El Genio literario de S. Pablo*, Madrid, Edic. Taurus, 1959, 292 pag.

Este libro está traducido del francés, y pertenece a la colección «Lectio Divina», con el num. 15. No es un libro de exégesis, sino de introducción, que puede servir para iluminar determinados aspectos personales de Pablo. Se podría decir que es un libro de psicología paulina, pues lo que el A. estudia en cuatro capítulos, que constituyen toda la obra, es la inteligencia de Pablo (pag. 19-125), su voluntad (pag. 127-195), su sensibilidad (pag. 197-253) y su imaginación (pag. 255-278).

Si el genio es una superioridad intelectual en la esfera de la actividad, Pablo es un «Genio prodigioso» en el terreno religioso y en el literario (pag. 279). Las notas abundantes y la bibliografía revelan en el autor un buen conocedor del tema paulino. Ni el Autor ni el traductor han tenido interés por la bibliografía española, omisión imperdonable a la Editorial Taurus. No comprendemos que se lance al público español una obra francesa del año 1955 sin introducir en la bibliografía y aun en las notas las modificaciones que la actualicen. Es lamentable que no figure ni la Teología de S. Pablo escrita por el P. José M. Bover y publicada por la BAC en Madrid el año 1956. Así mismo debía figurar el Comentario a las Cartas de la Cautividad del Sr. José M. González Ruiz y los otros trabajos que tiene publicados sobre S. Pablo. La Editorial Herder ha sabido adaptar a la lengua española las obras que ha traducido del alemán, revisando particularmente la Bibliografía.

J. LEAL