

Bibliografía

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

1. Personalia

Agreda

- 1 CAMPOS J. SCHIOL. P., *Para la historia interna de la «Mística Ciudad de Dios»*. Fray Andrés de Fuenmayor, director espiritual de la M. Agreda: Hispan 18 (1958) 210-236.

Actuación del P. Fuenmayor, confesor de la M. Agreda los últimos quince años de su vida, en orden a la segunda redacción de la *Mística Ciudad de Dios*, con noticias múltiples sobre las incidencias de ésta. Son datos recogidos en cartas y declaraciones del mismo Padre, a las que se añaden otros de la propia M. Agreda. En el apéndice documental se editan algunos de estos documentos.

J. A. DE ALDAMA

- 2 ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN O. C. D., *La Corredención mariana a través de una controversia teológica del siglo 17*: EstMar 19 (1958) 219-241.

El libro de la V. Agreda dió lugar a numerosas censuras con las correspondientes réplicas de los defensores. Entre los puntos censurados estaba el

de la Corredención mariana. El autor examina la doctrina propuesta por ambas partes, con referencia a la censura de la Sorbona a fines del siglo 17 y más adelante en la segunda mitad del 18, con ocasión de la causa de beatificación. Estudio, aunque esquemático, de notable interés para la historia de la teología corredencionista.

J. A. DE ALDAMA

Alfonso M. de Ligorio (S)

- 3 LUIS A. C. SS. C., *La Corredención objetiva en San Alfonso M.^a de Ligorio*: EstMar 19 (1958) 337-348.

En la discutida cuestión sobre el sentir verdadero de San Alfonso M.^a de Ligorio en torno al tema de la Corredención, el autor cree que el Santo Doctor admite la Corredención mariana *in actu secundo* como una consecuencia de la corredención *in actu primo*.

J. A. DE ALDAMA

Antolínez

- 4 MENDIZABAL LUIS M. S. I., *Un comentario agustino a las estrofas de S. Juan de la Cruz*: Greg 38 (1957) 97-102.

El P. Angel Custodio Vega O. S. A. ha editado (Madrid, 1956) la obra *Amores de Dios y el alma* de Fr. Agustín Antolínez O. S. A. (1554-1626). En ella se contienen *Exposición del Cántico Espiritual*, de la *Noche oscura* y de la *Llama de amor viva* de S. Juan de la Cruz. La obra va precedida de un extenso prólogo del citado P. Vega, y la cierra un apéndice del P. Michel Ledrus S. I.

En breve y denso artículo de Gregorianum el P. Mendizábal nos presenta esta nueva aportación a los estudios sobre S. Juan de la Cruz. Expone primeramente las conclusiones del P. Vega en su trabajo preliminar, y las analiza críticamente: manuscritos juanicrucianos que manejó el agustino; discutida cronología del comentario; influjo cierto de Sto. Tomás de Villanueva en el libro de Antolínez e improbable en el mismo S. Juan de la Cruz, según opinión de Mendizábal frente a la sugerencia de Vega; fuerte dependencia de Antolínez respecto de Sta. Teresa de Jesús, débilmente subrayada por el P. Vega; anonimato del *libro de oro de Madrid*, al que alude Antolínez, y en el que Mendizábal cree reconocer el *Arte para servir a Dios* de Fr. Alonso de Madrid.

A continuación, el P. Mendizábal expone y enjuicia el estudio del P. LEDRUS, *L'incidence de l'Exposition d'Antolínez sur le problème textuel johannicrucien*. Trabajo de importancia definitiva en los problemas textuales sanjuanistas —afirma Mendizábal— pues aclara de manera irrefutable la dependencia de Antolínez respecto de la redacción B del Cántico de S. Juan de la Cruz: siendo esta redacción B intermedia entre la redacción A y Antolínez.

Finalmente, Mendizábal considera la misma obra del agustino, *Amores de Dios y el alma*. No llega —dice— a la altura del primer descalzo en el estilo puro, ni en la elevación de conceptos; pero se lee con más interés que la de S. Juan de la Cruz. Estilo amenísimo, familiar; más ceñida al texto de las canciones, sin las digresiones del carmelita. De los muchos sentidos que admite S. Juan de la Cruz para su *Cántico*, Antolínez ha captado el dulce y sabroso, más apropiado para lectores no entrados en la pura contemplación infusa. Mendizábal insiste en una 'mayor aproximación a Santa Teresa en la terminación de la vida mística hacia el *servicio* de Dios.

A través del artículo del P. Mendizábal, no sólo conocemos con precisión los valiosos estudios de Vega y Ledrus; sus aportaciones críticas no dejan de interesar al lector. Nos referimos sobre todo a las precisiones ya indicadas sobre incidencias de Santa Teresa y Alonso de Madrid en el insigne agustino, catedrático de Salamanca y Arzobispo de Santiago, y cuyo comentario ha tenido una oportuna edición.

S. D.

Calvino

5 DUPUY B.-D. O. P., *La Mariologie de Calvin*: Istina 5 (1958) 479-490.

La Mariología de Calvino junta a la supresión de toda fiesta y culto de María una cierta fidelidad al peso de la tradición, que no supieron respetar los Calvinistas posteriores. Es el mismo caso de Lutero y los Luteranos. Mantiene la creencia en la concepción virginal, tal vez en la virginidad perpetua, y las fórmulas antiguas sobre la santidad de María, entendidas naturalmente, en el sentido que esa palabra tiene en toda la obra de Calvino. Sobre la maternidad divina es más reservado: dice siempre la *Madre del Señor*, nunca la *Madre de Dios*. Todo el misterio de María se articula para Calvino en la Anunciación; no precisamente por estar allí la maternidad divina, sino porque en ese momento aparece María como la ocasión de que Dios nos haga conocer su mensaje a los hombres.

J. A. DE ALDAMA

Castro

6 MANUEL CASTRO O. F. M., *Fr. Alfonso de Castro O. F. M.* (1495-1558) *Consejero de Carlos 5 y Felipe 2*: Salm 5 (1958) 281-322.

La coincidencia de celebrarse en 1958 los centenarios de la muerte de Carlos 5 y de su predicador y consejero el franciscano Fr. Alfonso de Castro ofreció la ocasión para escribir esta erudita semblanza biográfica. El Emperador murió en Yuste el 21 de septiembre, y Fr. Alfonso de Castro en Bruselas el 3 de febrero de 1558. «Ambos fueron campeones de la fe: el uno defendiéndola con la espada; el otro con su contundente polémica, que

le mereció ser llamado *acérrimo impugnador de los herejes...* Uno y otro sintieron las mismas ideas ecuménicas en cuanto a la misión de España; por eso los dos, de común acuerdo, recorrieron toda Europa para defenderla y lo consiguieron: Carlos 5 en Mühlberg, ayudado por los tercios del Duque de Alba; y Castro en Trento, juntamente con los demás teólogos españoles» (pag. 281).

Lo primero que llama la atención en este estudio del P. Manuel Castro es su selecta y aquilatada erudición. Con infatigable diligencia ha investigado las fuentes, impresas e inéditas, que guardan los datos precisos, para seguir paso a paso los caminos largos y variados, que recorrió en su actividad científica y apostólica el insigne hijo de San Francisco. Gracias a esas eruditas investigaciones, podemos seguir a Fr. Alfonso de Castro desde Zamora, donde nació en 1495, hasta Bruselas, donde entregó a Dios su generoso espíritu en 1558. A los 15 años tomó el hábito franciscano en el convento de Salamanca, y lo llevó durante 48 años, como «verdadero enamorado de su fundador San Francisco y de su Orden». Hizo sus estudios en Zamora, en Salamanca y en Alcalá, y después fué Maestro en Salamanca, en íntimo contacto con los más insignes Maestros que honraron aquella *alma mater*, que no conocía superior en el mundo científico.

La sabiduría, la discreción y la elocuencia del P. Alfonso de Castro atrajeron la atención del Emperador, que le eligió por confesor, predicador y consejero en los asuntos más arduos y delicados, en que Carlos 5 tuvo que intervenir, y que eran, muchas veces, de interés para toda la cristiandad. Acompañó al Emperador en sus viajes por Italia, Países Bajos y Alemania, donde tuvo oportunidad de conocer directamente las doctrinas de Lutero y el ambiente creado por la herejía, conocimiento que utilizó ampliamente en su obra *Adversus omnes haereses*. Actúa siempre como maestro, predicador y consejero, enriquece sus experiencias, y adquiere la gran preparación de que había de dar muestras en el Concilio de Trento. En Trento estuvo, efectivamente, en la primera época (1545-1547), como teólogo del Cardenal Obispo de Jaén D. Pedro Pacheco, y a Trento volvió en la segunda convocatoria (1551-1552), para tomar parte en los trascendentales problemas que discutió y resolvió aquella Asamblea universal de la Iglesia.

Felipe 2, que debía conocer bien los valiosos servicios que el P. Alfonso de Castro había prestado al Emperador su padre, le tomó también por predicador y consejero, y a su lado estuvo desde 1552 hasta su muerte en 1558. Cuando Felipe 2 contrajo matrimonio con la reina María Tudor, le acompañó a Inglaterra Fr. Alfonso de Castro, que trabajó con gran celo e inteligencia por restablecer la fe católica en la Isla. De Inglaterra fué otra vez a los Países Bajos, siempre al lado de D. Felipe, que oía sus sermones, y solicitaba su consejo en los difíciles asuntos que en su gobierno se presentaban...

Hallábase todavía Fr. Alfonso en Bélgica, «cuando falleció el Cardenal Arzobispo de Santiago, D. Juan Alvarez de Toledo, por lo que Felipe 2, queriendo premiar sus muchos merecimientos y extraordinarios servicios, le nombró para sucederle en tan elevado cargo, Pero murió en Bruselas el

3 de febrero de 1558, antes de que llegasen las Bulas pontificias, siendo allí sepultado» (pag. 319).

Nos da el P. Manuel Castro en estas 40 densas páginas una semblanza escrita con notable objetividad y estima de su héroe. Todo el trabajo está casi exclusivamente consagrado a trazar el *curriculum vitae*. El autor aquí no es un panegirista, es un guía que, en cuanto ello es posible, nos hace acompañar al P. Alfonso de Castro en todos los pasos de su vida. En ese *curriculum vitae* vemos, o más bien de él deducimos, que fué un eximio religioso, entregado desde su primera juventud a la observancia de la regla de la orden franciscana, en la cual desempeñó cargos de confianza y de gobierno; un teólogo y profesor de la ciencia sagrada, que mereció alternar con los primeros maestros de aquel siglo y tomar parte en los trabajos del Concilio de Trento; un orador sagrado, cuya elocuencia le valió la singular distinción de ser elegido predicador en las Cortes de Carlos 5 y de Felipe 2; un hombre de Consejo, cuya sabiduría y prudencia se manifestó en los graves y complicados asuntos en que el Emperador y el Rey Prudente le pidieron su parecer, y él le dió con criterio siempre sereno y ponderado... Pero el autor de este estudio no parece haberse propuesto directa y expresamente hacer un retrato, ni del religioso, ni del teólogo, ni del orador sagrado, ni del consejero. De este último nos da, sin embargo, un ejemplo notable en el apéndice que reproduce el *Memorial de Fray Alfonso de Castro a Felipe 2 sobre las cosas que se habían de pedir al Papa (Pau-lo 4) al tratar de la Paz*.

FELIPE ALONSO BÁRCENA

7 GANCHO CLAUDIO, *La Biblia en Alfonso de Castro O. F. M.*: Salm 5 (1958) 323-339.

Hay un estudio serio sobre la aportación bíblica de Castro, debido al P. ASENSIO, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Sagradas Escrituras*: EstEcl 20 (1946) 63-103. El P. Gancho estudia la figura bíblica de Castro en todo su conjunto. El pensamiento teológico de Castro se apoya en la Biblia de manera constante (pag. 323-326). En materia de inspiración mantiene que los hagiógrafos han escrito bajo el impulso de Dios, mejor: Dios mismo ha escrito por mano de los autores sagrados (pag. 326-328). La Escritura tiene cuatro sentidos: literal, alegórico, tropológico y anagógico (pag. 328-334). La exegesis de Castro se distingue por el dogmatismo, propio de su tiempo (pag. 335-344). La Biblia es el arma de la Iglesia, pero la Iglesia es a su vez el sostén de la Biblia (pag. 345-348). Lo que más sorprende en la obra bíblica de Castro es su inmensa erudición. Con todo, no se puede catalogar entre los Escrituristas propiamente dichos, pues sus escritos son esencialmente polémicos. El sentido literal es la base de toda su inquisición bíblica y de su argumentación teológica. Le falta sentido crítico, común a la *forma mentis* imperante.

J. LEAL

Catarino

- 8 MARTINEZ P. DE ALCANTARA O. F. M., *La Corredención en Catarino*: EstMar 19 (1958) 181-193.

Catarino parte del hecho de la asociación de María con su Hijo en la obra de la redención, ya desde el decreto eterno de la predestinación de ambos. En virtud de esa asociación, María coopera, no sólo suministrando a Cristo la carne ofrecida en sacrificio, sino también como segunda Eva, excitándole a la Pasión y gustándola Ella primero, ofreciéndose a sí misma en sacrificio al Eterno Padre en unión con su Hijo; secundariamente, mereciéndonos la salvación, el perdón de nuestras culpas, la gloria. Todo esto lo hizo en virtud de los méritos de Cristo, que la redimió preservativamente para que, inmaculada, fuese digna cooperadora suya en la redención de los hombres. No hay ninguna contradicción entre ser redimida y ser Corredentora.

J. A. DE ALDAMA

Esparza

- 9 ESTEBAN DE SAN MARTIN DE LA INMACULADA O. E. S. A., *Posición singular de Martín de Esparza en la controversia del débito de la V. María*: EstMar 19 (1958) 243-255.

Analiza el autor la doctrina de Esparza en el opusculito impreso en 1655, para hacer de nuevo viable en la Iglesia el título de «conceptio immaculata», aprobado por Alejandro 7. Por cierto que la aprobación pontificia indudablemente no va más allá. Esparza, como otros mariólogos españoles de la época, niega en María el débito próximo, admitiendo una verdadera necesidad, en orden a contraer el pecado original anterior a la negada inclusión moral en Adán y fundamento de su redención pasiva. Es original la fórmula para caracterizar esta redención preservativa: «Cum Christus Deus meritis suis restiterit virtuti illi demeritoriae peccati Adáe, atque effecerit ne virulenta eius vis serperet re ipsa atque afficeret in se intrinsece B. Virginem Ipse iisdem suis meritis redemit redemptione praeservativa eandem B. Virginem, iam debitrice[m] totius mali incurrendi, ne de facto illud incurreret neque re ipsa conciperetur cum peccato originali». Pero, ¿qué poder es ése del pecado de Adán para inficionar a quien no estaba incluida moralmente en su voluntad, ni por lo mismo pecó en él?

J. A. DE ALDAMA

Fénelon

- 10 LEYTENS J., *Espérance et désintéressement. A propos de la théologie de Fénelon*: CollMechl 43 (1958) 469-494.

El presente artículo puede ser considerado como un estudio de gran interés. En una primera parte (pag. 471-480), tras aludir a la oposición

entre Abelardo y Hugo de San Víctor en esta materia, y a la disputa entre el obispo de Belley J. P. Camus y A. Sirmond S. I., expone la historia de la controversia entre Fénelon y Bossuet. Una segunda parte (pag. 480-490) profundiza en el contenido doctrinal de la controversia. Por último (pag. 490-494), en una tercera parte, se pretende establecer la justa relación que debe existir entre caridad y esperanza.

Mérito del trabajo es, sin duda, poner de relieve, en los adversarios históricos del amor desinteresado, la existencia de una pobre concepción de la caridad no suficientemente distinta de la esperanza. Esta concepción aparece en las fórmulas de Hugo de San Víctor (*habere velle*; amar a Dios, *ut habeas ipsum*) y permanece en Bossuet (pag. 471 y 481s: el amor de la beatitud sería el motivo esencial de todos nuestros actos); tiene, sin embargo, su expresión más exagerada en el amor de obras de Sirmond: hay un amor afectivo o afectuoso e interior, que no puede ser objeto de un precepto divino, porque no está en nuestro poder amar a Dios de esa manera; es una gracia; pero hay un amor efectivo: «Nous aimerons Dieu effectivement, opere et veritate, faisant sa volonté comme si nous l'aimions affectivement... comme si le motif de la charité nous y portait» (pag. 472). En el bando opuesto de la controversia hay, por el contrario, un esfumarse de la esperanza, al menos en el estadio de los perfectos. Es característica la distinción insuficiente de Fénelon entre objeto formal interesado y motivo desinteresado, que se darían simultáneamente en la esperanza del cristiano perfecto: «Dieu veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur et ma récompense»; «Je le veux formellement sous cette précision, mais je ne le veux point par ce motif précis qu'il est mon bien» (pag. 483).

Ha sido también un acierto, para descubrir sucesivos matices del pensamiento de Fénelon, acudir a los cambios de puntos de vista con su amigo Godet Desmarais, más que a la polémica excesivamente áspera con Bossuet. Es sugestiva también la observación del autor (citando a L. Cognet) sobre las consecuencias de la condenación de Fénelon, especialmente en cuanto al descrédito de la oración pasiva, que se siguió (pag. 490).

La última parte, especulativa, contiene observaciones justas. Junto a ellas, se experimentará sorpresa al encontrar la idea expresada con esta afirmación: «Il ne pourrait y avoir d'espérance véritable en Dieu sans la charité qui l'informe et qui nous fait espérer Dieu non pas comme un bien pour nous, mais comme un Père ou, selon saint Thomas, comme un ami» (pag. 493). La cita de Santo Tomás, en que se apoya la afirmación, dice exactamente así: «Ad secundum dicendum, quod spes, et omnis motus appetitus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum: sed non omnis spes provenit a charitate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut amico» (2-2 quaest. 17 art. 8 ad 2).

C. Pozo

Véase num. 1.

José de Jesús María

- 11 ISMAEL DE SANTA TERESITA O. C. D., *La Corredención en el P. José de Jesús María (1562-1629)*: EstMar 19 (1958) 195-217.

Reúne y sistematiza el autor los datos sobre la Corredención mariana dispersos en la notable obra del P. JOSÉ DE JESÚS MARÍA (QUIROGA), *Historia de la vida y excelencias de la Santísima Virgen Nuestra Señora*, la cual, aunque se publicó póstuma en 1652, estaba ya concluida en 1613. El P. José de Jesús María profesa una clara doctrina corredencionista, en el sentido más estricto de la palabra. Su inspiración principal parece ser la de Catarina.

J. A. DE ALDAMA

Juan de la Cruz (S)

- 12 FR. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN O. C. D., *La cuestión crítica del Cántico Espiritual. Nota Bibliográfica*: MontCarm 65 (1957) 309-323.

Presenta un elenco de las publicaciones que ofrecen algún interés respecto al problema de la autenticidad sanjuanista de la segunda redacción del Cántico.

Con un criterio justo y acertado elimina los trabajos que no aportan algo propio a la cuestión, e incluye, en cambio, las recensiones críticas interesantes por la competencia de sus autores o por la importancia concedida en ellas a la cuestión. La ordenación de los trabajos, por los años en que aparecieron y dentro de ellos por orden alfabético de autores, facilita el encuentro rápido con las investigaciones más autorizadas y recientes.

Aparecen señalados con un asterisco 19 autores, que niegan la autenticidad sanjuanista de la segunda redacción del Cántico, casi todos en varios trabajos pertenecientes a diversos años. Por el contrario, 40 autores quedan sin asterisco.

El total de los 101 trabajos recogidos, excepto uno, pertenecen al espacio de tiempo transcurrido desde 1922, en que se inició la polémica sobre el tema, hasta julio de 1957.

Puede ser un instrumento de trabajo útil para los investigadores en torno a esa cuestión crítica de *El Cántico Espiritual*.

Véase num. 4.

M. R. J.

Juan Eudes (S)

- 13 ALONSO J. M.^o C. M. F., *El Corazón de María en San Juan Eudes*. Vol. 1 *Historia y Doctrina*. Vol. 2 *Espiritualidad e influjos*: Cor Mariae 1.2, Madrid, Cocusa, 1958, 278. 327 pag.

La nueva colección de textos y estudios sobre el Corazón de María, di-

rigida por el P. Joaquín M.^a Alonso; se inaugura con dos magníficos volúmenes, dedicados al tratado de SAN JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios*. A la versión anotada hubo de anteponer el autor una introducción; y ésta, al contacto de su gran erudición histórico-teológica y sin duda al calor de ideas que le son muy caras, fué creciendo hasta llenar dos volúmenes. El primero introduce a la historia y a la doctrina del libro eudista; el segundo, a su espiritualidad y a sus influjos y dependencias. Ambos vienen a ser una bella antología de textos sobre el Corazón de María, porque el P. Alonso ha tenido empeño en hacer hablar directamente al autor del tratado. Tenemos así una sólida investigación sobre la historia de la devoción cordimariana en el período eudiano, que naturalmente, sobrepasa con mucho las exigencias de una mera introducción al libro. El P. Alonso ha dejado también aquí su sello personal en la interpretación de algunos textos difíciles. Naturalmente, no todos quedarán convencidos; pero todos tendrán que tener en cuenta este meritísimo trabajo al escribir sobre la historia, la teología, la espiritualidad de la devoción al Corazón de María y sobre la contribución a ellas aportada por San Juan Eudes.

J. A. DE ALDAMA

Luis 13

- 14 VLOBERG M., *Le voeu de Louis XIII: Maria (Du Manoir)* 5 (1958) 519-533.

Texto y antecedentes históricos del voto o consagración a la Santísima Virgen, que hizo de su reino Luis 13, en 1638, por las insinuaciones del P. José du Tremblay, capuchino, y de la dirigida de éste Sor Ana M.^a de Jesús Crucificado, hija del Calvario. En todo ello intervino favorablemente el Cardenal Recheleu.

J. A. DE ALDAMA

Lutero

- 15 C. CYRIL EASTWOOD, *Luther's conception of the Church*: Scott JournTheol 11 (1958) 22-36.

Después de haber criticado la posición de Newbigin, pasa el articulista a demostrar cómo en la doctrina de Lutero se presupone que el Evangelio y los sacramentos se administran en una comunidad de fieles. Esto se desprende del artículo 7 de la Confesión de Ausburgo, de 1530. Evangelio y Sacramentos, son dentro de la comunidad de creyentes el medio con que el Espíritu Santo despierta la fe y reúne a los creyentes. La comunidad de fieles no puede darse sin la predicación, la predicación no puede darse sin el ministerio; pero este ministerio está dentro de la comunidad, no encima de ella, como afirma el punto de vista episcopal. El ministerio viene a ser la función del sacerdocio de los creyentes, no una casta jerár-

quica. Así, pues, la afirmación de que la doctrina de los Reformadores sobre la Iglesia lleva a la desaparición de ésta como unidad visible, necesita modificación. Lutero no fué feliz en cuanto al término *Iglesia invisible*, porque él creía en una comunidad visible de los cristianos. La Iglesia es visible en sus funciones, pero invisible en cuanto que la esencia de la Iglesia —la santidad— no se contempla en los creyentes, sino en Cristo. Es esencial para entender cuán firmemente creía Lutero en la comunidad visible de los cristianos, entender cómo relaciona él el ministerio de la Palabra con el sacerdocio de todos los creyentes. Todos estos poseen la misma autoridad, aunque no todos son llamados para ejercerla. Esta idea de la autoridad común ayudó a conseguir la unidad de los creyentes. El evangelio rectamente predicado y los sacramentos rectamente administrados producen una doble unidad: unen al creyente con su Señor, y al sacerdocio con el laicado. El principio, la señal y el sello de esta unión es el sacramento del Bautismo.

J. COLLANTES

- 16 JEDIN HUBERT, *Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht. Bericht über Ernst Bizer, Fides ex auditu* (1958): *Cathol* 12 (1958) 129-138.

Todos los autores, que se han ocupado de la evolución doctrinal de Lutero, han procurado explicar dos aspectos poco claros de la célebre *experiencia de la torre*: la fecha de tal experiencia y su contenido. El libro de ERNST BIZER, *Fides ex auditu*, viene ahora a confirmar en gran parte la opinión que había mantenido casi exclusivamente H. Grisar: como el mismo Lutero dice, en el prefacio a sus obras de 1545, la experiencia tuvo lugar inmediatamente antes de su segunda lección sobre los salmos, que comenzó en 1519. El contenido de la *iluminación* fué la inteligencia de la *iustitia Dei* (Rom 1, 17) como *iustitia qua nos Deus misericors iustificat per fidem* y, precisamente, en cuanto esta justicia se identifica con la fe en la Palabra de Cristo en el sacramento. Entendida así la *experiencia*, se ha de colocar, no al principio de su evolución doctrinal, sino al fin, tratándose de una concepción que le separa ya totalmente de la concepción ortodoxa, no sólo de la justificación, sino de los sacramentos y de la constitución misma de la Iglesia. Esta concepción teológica, que une tan estrechamente la nueva manera de entender la justificación con la nueva idea de Iglesia, la juzga Jedin como lo más importante del libro de Bizer.

Así se explica que ya en las lecciones de 1515-1516 sobre la epístola a los romanos hablase de la *iustitia Dei qua nos Deus misericors iustificat per fidem*, sin que todavía, en febrero de 1518, rechazase una posible sumisión al juicio de la Iglesia; se explica también la progresiva elaboración de su doctrina, que se manifiesta en el comentario de la epístola a los hebreos (1517-1518) y en las disputas sobre las indulgencias; así como su posterior seguridad ante el Cardenal Cayetano y en otras ocasiones posteriores.

H. Jedin acepta como probable esta nueva opinión, cambiando la suya

precedente, que colocaba la *Turmerlebnis* al principio de la evolución de Lutero, aunque considera como no resueltas aún algunas dificultades: demasiado carácter meramente escriturístico de la evolución luterana, sin tener en cuenta, sobre todo, sus anteriores ideas nominalísticas, demasiado rapidez en la evolución, y algunos otros reparos.

M. SOTOMAYOR

Maldonado

- 17 TELLECHEA IDIGORAS J. I., *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S. I. con la Sorbona*: Victoriensia 7, Vitoria, Seminario, 1958, XIII-448 pag.

La obra del Sr. Tellechea está dedicada a la famosa controversia, originada por una lección del P. Juan Maldonado sobre la Inmaculada en el curso 1573-1574. La desgraciada controversia, que se fué alargando hasta el breve de Gregorio 13, fecha 20 enero 1577, se estudia aquí por primera vez en toda la amplitud de sus fuentes, muchas de las cuales eran hasta ahora inéditas. El resultado es una visión nueva de todo el asunto, que acaba para siempre con la que solían dar autores, inspirados únicamente en fuentes sorbónicas.

Siguiendo paso a paso las nuevas fuentes, el autor traza definitivamente los diversos episodios de la interesante contienda. Sobre un evidente fondo de pasión y de intriga, destacan con rasgos seguros la altura teológica y la serenidad de espíritu de Maldonado, el sentido de responsabilidad, la fortaleza, la lealtad del obispo de París, la indecisa e incolora actuación del Nuncio, la difícilísima posición de la Curia Romana, para zanjar un incidente, cuya evolución había desenterrado viejos y delicados problemas. Todo esto ha sido perfectamente captado por el autor, y su narración, exacta y objetiva, se hace imprescindible para quien haya de referirse en adelante a la famosa controversia.

Un punto solamente nos ha dejado dudosos en esta primera parte: la valoración del breve pontificio. Éste no expresa sin duda, ni podía expresar, la declaración tajante del Tridentino, aun para Francia, que había deseado Maldonado. Pero hablar de violaciones de los decretos de Trento y de los Sumos Pontífices, de dudas y disputas sobre ellos, de nuevas interpretaciones de los mismos, era claramente condenar la actitud tomada por los Doctores de la Sorbona y dar la razón al obispo y a Maldonado. El mismo autor nos dice que toda la controversia se centraba en la interpretación del Concilio Tridentino (pag. 258).

Una palabra tenemos que añadir sobre el texto mismo del breve de Gregorio 13. El autor dice que no ha podido encontrar ni el original ni copia registrada del mismo. Ha hallado, en cambio, el parecer de la Comisión Romana (que es su base, y cuyo texto sentimos no haya publicado), una minuta y dos borradores; la minuta, un borrador y parte del otro se editan aquí. Pero independientemente por el mismo tiempo, halló el P. Korosak el breve en el Archivo Vaticano, Segr. dei Brevi, 40 f. 4. Lo ha

publicado en apéndice a su libro, *Doctrina de Immaculata B. V. Mariæ Conceptione apud auctores O. F. M. qui Concilio Tridentino interfuerunt*, Romae 1958, pag. 129-135. El mismo Padre da noticia de otras siete redacciones sucesivas del breve, encontradas por él y utilizadas en las notas de su edición. El texto reproducido por el Sr. Tellechea (154s, 156 not. 74) corresponde a la redacción quinta de Korosak. El proyecto del Cardenal Maddruzzo es ciertamente la base del breve; sobre él se hace ya la segunda redacción, que irá modificándose y corrigiéndose sucesivamente hasta la séptima. El P. Korosak nos descubre, además, el influjo del Cardenal Sirleto en toda la composición del breve.

La segunda parte de la obra es un estudio teológico sobre la doctrina de Maldonado en torno al problema de la Inmaculada. Describas las perspectivas mariológicas del teólogo español, examina punto por punto su posición ante los argumentos escriturarios, patrísticos, litúrgicos y del magisterio eclesiástico. Estas páginas constituyen una aportación valiosísima, no sólo al estudio del perfil teológico de Maldonado, sino también a la historia de la Mariología posttridentina. En el primer aspecto, Maldonado aparece como teólogo de gran erudición y de seria crítica, con una marcada preferencia por lo positivo, que es del mayor interés. En el segundo aspecto Maldonado es claramente *minimista*. El autor sugiere una posible reacción contra Kemnitz. ¿No habrá también un positivo influjo de Erasmo? Con fino instinto teológico se apoya Maldonado preferentemente en el sentido de la Iglesia, en cuya interpretación, sin embargo, influyen inconscientemente su crítica minimista y su propia convicción íntima desfavorable al privilegio mariano. El autor nos ha dejado para el final la notable comunicación sobre esta convicción íntima de Maldonado. ¿No será preciso tenerla más en cuenta para valorar la actitud concreta del teólogo de París ante las fuentes teológicas en el problema de la Inmaculada?

Finalmente la obra enriquece la historia literaria de la escolástica posttridentina con la edición de numerosos documentos de gran importancia. Ya hemos aludido a los referentes al breve pontificio de 1577 (apénd. J). Ahora notaremos los demás.

Ante todo publica el autor (apend. A) un pasaje de la lección de 1573, conservado solamente en un manuscrito de la Universidad Gregoriana de Roma. Se trata de la crítica de los argumentos, con que probaban muchos autores la opinión piadosa. Pertenece, sin duda, al texto preparado por Maldonado, aunque parece omitió este pasaje en el dictado de clase, como lo prueba su falta, no sólo en todas las ediciones, sino sobre todo, en las copias remitidas a Roma por la Sorbona y por el obispo.

El segundo lugar nos da el autor (apend. B) nueve cartas de Maldonado al P. General (1575-1577), tomadas del ASI de Roma. En la última debe corregirse la fecha al principio, 15 octubre 1577.

El apéndice C transcribe diversos pasajes de la correspondencia cruzada durante los mismos años entre la Universidad de París y la Curia Romana. De Mons. Pedro de Gondy, obispo de París, que tuvo tan destacada actuación en la controversia publica el autor siete cartas a Roma (apend. D) y la *Brevis historia contentionis* (apend. E). El apéndice F es un

resumen de los argumentos utilizados en la contienda y la respuesta a los mismos.

Entre los documentos provenientes de la Sorbona se nos comunica el *Libellus supplex* de la Universidad con fecha 27 agosto 1575 (apend. G), una carta de la misma al Papa, de idénticos mes y año, que ya había sido publicada (apend. H), y, sobre todo, el importantísimo *Tractatus*, pieza fundamental en la acusación contra Maldonado y el obispo (apend. I). De este documento existen el texto original (Vat. lat. 6433 fol. 37-45) y dos copias: una ejecutada en Roma (Arch.Secr.Vaticano, Miscell.Arm. II fol.478-500) y otra hecha en París por el obispo (Vat.lat.6433 fol.62-86), quien añadió a continuación sus respuestas y las de Maldonado (ibid., fol.90-104). El texto editado aquí corresponde a la copia del obispo; pero el autor ha intercalado las respuestas de éste en sus sitios respectivos.

Por último el apéndice K recoge diversas cartas a Roma del Cardenal de Borbón, de Mons. de Gondy, de algunos sorbonistas, y unas proposiciones hechas por la Compañía para la solución del complicado asunto.

Como puede apreciarse, la obra del ilustre Profesor del Seminario de San Sebastián tiene una importancia singular, y no es extraño recibiera honores especiales al ser presentada como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana.

Es lástima que las erratas no sean escasas. Y más de lamentar se hayan mezclada no pocas veces en el texto de los documentos editados por vez primera, en los que hubiera sido de desear una escrupulosidad minuciosa y exacta. Las citas de esos documentos hechas por el mismo autor en su obra, nos ponen en guardia, suscitando repetidas veces una duda fundada. Así, por ejemplo, el título del *Tractatus: sacrosanctae* (pag. 369) o *sacrosanctae* (pag. 119); *Jesuitae*, o *Jesuítas*; *motae* u *ortae*. En el texto del *Tractatus*: 11A, *dehuit* (pag. 378) o *decuit* (pag. 38); 11B, *facerent* (pag. 378) o *ficient* (pag. 178); 14B, *lectiones ecclesiasticas* (pag. 381) o *lectiones illas ecclesiasticas* (pag. 229); 23B, *sublata* (pag. 386) o *sublatam* (pag. 231); 38B, *facilius... deprehendetur* (pag. 399) o *ut facilius... deprehendatur* (pag. 27A), *monere*, o *movere*; 47A, *probantur* (pag. 407) o *probabuntur* (pag. 249). Igualmente en el apéndice A n.1, *proferri solent qui* (pag. 290) o *proferri possent quae* (pag. 212); num.2, *tantum colliges* (pag. 291) o *tantum colligitur* (pag. 212); n.6 4.ª, *sed in duobus* (pag. 294) o *sed id duobus* (pag. 190), *ita illa secundum omnes horum* o *ita ille secundum omnium hominum*. El texto del num.4 «sed profertur...; quae quamvis non queat scriptum aeque producere in quo Deus...» (pag. 293) no tiene sentido. Como son palabras citadas de San Bernardo debe leerse así: «quasi et quivis non queat scriptum aeque producere in quo Virgo...» También la frase «ipsi mihi facile persuadeo...» es de San Bernardo, no de Maldonado (pag. 195), aunque él sin duda la aprobaba del todo. Dos ejemplos más: *definiri* (pag. 345) o *definire* (pag. 72), *de suggestis* (pag. 326) o *de suggestu* (pag. 71).

Estas indicaciones no pretenden otra cosa que contribuir a mejorar un tanto lo que ya por sí es excelente y digno de todo nuestro agradecimiento.

Mariana

18 ASENSIO F. S. I., *Juan de Mariana ante el binomio vulgata-decreto tridentino*: EstBibl 17 (1958) 275-288.

Mariana fué elaborando lentamente su doctrina sobre el valor de la Vulgata, tanto científico como dogmático, con especial atención al decreto de Trento. Su posición, perfectamente matizada, es, con admirable precisión, lo que hoy mantiene la crítica católica, y se ha visto reconocida en la superior declaración de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu*.

Para Mariana «con las palabras del decreto tridentino, no se aprueban los defectos de la edición Vulgata, muchos y debidos a la incuria de los copistas, según colegiamos de la variedad de los códices». «Sino que solamente se aprueba esa misma versión del intérprete, donde constare, o por la conformidad de los códices, o por la autoridad de la Iglesia, que algún pasaje así ha sido traducido por él». Y luego precisa más: «Añado, sin embargo, que tampoco, con aquellas palabras, en tal modo fué aprobada nuestra edición, que con ellas se niegue la posibilidad de una traducción más propia y más clara en algunos pasajes».

Sobre las versiones latinas «que con estimación vieron la luz en nuestra época y en la antigüedad», afirma: «Los Padres de Trento no las rechazan, sino que juzgan que entre ellas se ha de preferir la Vulgata. Así lo juzgó en su tiempo San Agustín, al hablar de las diversas traducciones latinas, que entonces corrían». Y sobre los textos hebreo y griego: «No es lícito repudiarlos, una vez que de ellos no se hace mención alguna, y ni siquiera se prefieren los ejemplares latinos. No estableciéndose en el decreto comparación alguna entre la edición latina y los ejemplares hebreos y griegos, como a autógrafos y sin controversia dictados por el espíritu divino, se les deja su autoridad en aquellos pasajes donde no están viciados». Su conciencia crítica le lleva a precisar: «Otra cuestión es si los ejemplares latinos están menos alterados que los griegos y hebreos... Ahora solamente afirmo que los ejemplares griegos y hebreos no fueron en modo alguno rechazados por los Padres de Trento y que, si aprobaron los latinos, no fué porque negasen la posibilidad de una traducción más clara, o también más propia en algunos pasajes».

La sagacidad con que Mariana supo penetrar la escueta verdad del decreto, eliminando, decidido, los sobrepuestos que escritores menos doctos o más pasionales se empeñaban en añadir a las discretas declaraciones conciliares, fué fruto de su poderoso talento, unido a una erudición vasta y de finísima ley científica y a su trato o su conocimiento íntimo de autores que estuvieron presentes en Trento, y tomaron parte activa en la elaboración del decreto: Laínez, Vega... Por eso dibuja con trazo firme las posiciones enfrentadas: «Tienen muchos por ilícito el atribuir al autor algo falso, sea donde sea. Otros, no menos en número ni en autoridad, sostienen lo contrario, y opinan que no se debe tener gran cuenta de las cosas pequeñas sin relación con las costumbres y los dogmas, piénsese en cualquiera de las dos maneras», plantea con nitidez el problema «si debemos

creer que el intérprete dió en todos los pasajes con el verdadero significado de cada una de las voces griegas o hebreas, o con el contrario y falso», rechaza con decisión a quienes pretenden exigir más que una incompatibilidad de la Vulgata con error alguno dogmático o moral. «Un cierto teólogo, grande ciertamente e ilustre cualificador, cree que se debe señalar como a temerarios a todos estos teólogos, él ciertamente más temerario y desconocedor del alcance de la palabra», y, después de comprobar con ejemplos abundantes y ciertos las deficiencias de la Vulgata, concluye: «De aquí puede colegirse que Jerónimo interpretó las divinas Escrituras con ingenio y diligencia humanos y que en ello no procedió como profeta; porque de otro modo ¿cómo podría corregir y cambiar lo que una vez había puesto? Pudo, por lo mismo, como hombre que era, caer en error y cayó de hecho, porque no haber tropezado en una tan grande selva y variedad de cosas, sería ciertamente mayor milagro y no conforme con la humana flaqueza». Examina, para rechazar de plano y con decisivos argumentos, la opinión de quienes creen en una inspiración profética de San Jerónimo traductor, y a base de más series de casos en los que es manifiesta la deficiencia jeronimiana, concluye «Que si los Padres del Concilio Tridentino quisieron bajo todos los puntos de vista aprobar nuestra edición e igualarla con las fuentes en autoridad y crédito, debieron en una larga memoria corregir cada uno de los errores del intérprete. Esto no lo hicieron, puesto que, sin introducir cambio alguno, aprobaron con sus decretos la edición Vulgata como solía leerse y la declararon auténtica. No fué, por lo mismo, su intento aprobarla aun en las cosas más pequeñas, que no pertenecen a la fe y costumbres». Y esta preciosa declaración final: «La divina Escritura está contenida en los códices latinos, no como en fuentes..., sino como en una interpretación, ciertamente no de menos autoridad cuando se conforma con ellas; cuando se aparta, se la ha de excusar con el descuido o con el error del intérprete, y en tales pasajes la Escritura divina, esto es, su interpretación, se puede llamar viciada».

El trabajo de ASENSIO no sólo tiene el mérito de haber puesto en clara luz la posición de Mariana ante el valor de la Vulgata y el sentido del decreto tridentino, sino que contribuye valiosamente a deshacer la calificación de «española» con que autores, aun de nota, señalan estigmatizándola a la corriente de escritores que se excedieron en una defensa cerrada de la Vulgata. Con razón el anglicano HODY nos da un punto de vista más imparcial, completo y aleccionador: «Después del decreto tridentino, una gran multitud entre los pontificios, principalmente en España, escribieron de la autoridad del texto hebreo y de la Vulgata... De ellos, muchos favorecieron, aun después del decreto, los textos originales. Muchos reconocieron errores aun del intérprete en la Vulgata». (H. HODY, *De Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et latina Vulgata libri IV*. Oxonii 1705, 509-550). De modo que bien concluye ASENSIO: Fueron también «principalmente» teólogos españoles los que, con más o menos equilibrio, señalaron la posición justa.

19 ASENSIO F., *Huellas bíblicas de Juan de Mariana en sus años de Toledo*: EstBibl 17 (1958) 393-410.

La estancia de Mariana en Toledo fué para él la oficina de sus grandes trabajos escriturísticos. Especialmente abundan las consultas y las censuras sobre libros de Escritura.

En medio de la natural susceptibilidad que en España provocaba el peligro protestante, Mariana, con auténtico y meritorio espíritu humanista, interviene salvando personas y obras bíblicas en litigio, como la del noble PEDRO FAJARDO, Marqués de los Vélez en sus anotaciones marginales al Nuevo Testamento griego impreso por ETIENNE. La posición favorable del jesuíta consultado, le hace estudiar a fondo la relación entre el texto griego y la Vulgata, afirmando como resultado: «*Ahora, de los muchos y hasta innumerables pasajes en los cuales aquellas lecciones van de acuerdo con nuestra edición Vulgata, darán prueba de ello algunos ejemplos. De ellos podrá deducir el benévolo lector la verdad del aserto de que en ningún pasaje se aparta la Latina de los Griegos, sin que alguna lectura favorezca a nuestros códices.*».

Igualmente favorable al gran erudito belga J. HARLEM S. I., editor en Amberes de un Nuevo Testamento griego con notas e Índice, y colaborador, a nombre de la Universidad de Lovaina, en la Políglota Regia. Del texto mismo juzga así Mariana: «*en el texto del dicho Nuevo Testamento no hallo cosa..., no parece que... haya alguna cosa por donde se deba vedar.*» Y aunque reconoce que «*en algunas partes tiene diversa lección de como en algunos otros textos de la Biblia anda*», pero esto, a su parecer, no puede acusar más a Harlem que se acusaría a la Complutense y a la Biblia de Lovaina, «*la cual se ha tenido hasta ahora por muy acertada, como lo muestran las diversas impresiones que de la dicha Biblia después acá se han hecho y de la cual no difiere ninguna cosa el texto del sobre dicho Nuevo Testamento.*» Del Índice final añade: «*Comenzando del cual digo que el dicho índice es muy católico, sin haber en él cosa que pueda ofender ni hacer daño, antes es muy provechoso contra los herejes.*» Y de las anotaciones, lo más difícil de la obra, sentencia: «*no manifiesta ningún mal espíritu ni empeño en obscurecer la autoridad de la edición Vulgata, antes deseo de defenderla con sujeción cristiana y con modestia..., y, si en alguna parte muestra inclinarse a lección diferente de la Vulgata, es en cosas de poco momento y que no tocan a dogmas de la fe ni de costumbres.*» Y luego: «*En las anotaciones del dicho nuevo Testamento puede haber alguna dificultad..., porque el autor de las dichas anotaciones algunas veces se inclina y muestra aprobar más la lección diferente de la que anda en las Biblias oramarias*» y «*podríase pensar que el dicho autor pretende reprobar la autoridad de la Edición Vulgata, que es contra lo que está determinado en el Concilio de Trento.*» «*Pero yo, salvo el mejor juicio que querría seguir antes que el mío, me parece no ser bastante causa la diversidad con la Vulgata, para que las dichas anotaciones se veden.*» Y reforzando su parecer con las razones y autoridad y modo de proceder de grandes escritores, vg. Melchor Cano, dice: «*aun en Cano..., tratando aquel lugar de la*

prime'a a los Corint. cap. 15 omnes quidem resurgetur, sed non omnes immutabimur, donde los códices griegos y algunos santos leen omnes quidem non dormiemus, sed omnes immutabimur, dice que, dado caso que en la edición Vulgata que está aprobada por el Concilio se lea de la primera manera, no estamos obligados a recibir la tal por cierta y averiguada». «Y esto mismo sucedería con cualquier otra partícula de la edición latina, si absolutamente hubiese sucedido lo mismo». Terminando en favor de Harlem: «Que es a punto lo que las dichas anotaciones hacen donde se apartan de la dicha edición Vulgata». «Porque en cosas de menor momento, que importa poco que se lea de una o de otra manera, no parece a los dichos doctores que por la dicha aprobación se quita la libertad de seguir cada uno la lección que le pareciere, habiendo razones bastantes para ello: que es lo que en las dichas anotaciones se hace y esto no muchas veces y con modestia». A más de una razón muy sensata y digna de atención: «Si la dicha libertad se pretende estar quitada por el dicho Concilio, sería necesario vedar casi todos los libros que de forasteros sobre la Escritura se imprimen y aun en materia de teología, porque casi todos usan de la dicha libertad en cosas y lugares de menor momento, sin que por ello pretendan derogar a la autoridad y decreto del dicho Concilio, que es cosa digna de mucha consideración; porque no se ha de pretender ni pensar que tan gran número de católicos y personas discretas van erradas en cosa que tanto importa».

Abierto a todo legítimo progreso, escribe sobre tema conexo: «En modo alguno van contra el decreto del Concilio tridentino los que preparan o emplean nuevas versiones y usan de ellas con el fin de explicar los pasajes oscuros, las palabras ambiguas, los idiotismos del lenguaje de la antigua y Vulgata edición, y de decidir qué lección, entre las diversas que en ella se presentan, deba preferirse». Mientras que excluye por sistema a los que traducen «con ansias de novedades y como para probar conformes con los divinos libros las opiniones de la secta», y aun se irrita diciendo: «Es temerario, más aún, abiertamente herético, despreciar y rechazar nuestra Vulgata en razón de ligeros fallos, que sin detrimento alguno de la fe y las costumbres, se encuentran en ella, y, en su lugar, introducir las traducciones nuevas y profanas de los herejes, especialmente después del decreto del Ecuménico Concilio de Trento», ni se recata de hacer grupo aparte de repudiandos a los que «vergonzosamente se tomaron este trabajo de ultrajar acumulando defectos, a nuestra edición» (entre los que incluye a Erasmo, Valla y Lefèvre d'Étaples), y de los que dice «más parecen querer acusar de negligencia a la Iglesia, que excusar o corregir con suavidad, como era propio de un ingenio moderado y de un alma piañosa, los defectos arraigados con el correr del tiempo». Pero ni aun tratando de estos autores nada de su devoción, les falta a la justicia o al debido y complacido reconocimiento de sus méritos. Así hablando del comentario de Erasmo a un texto de San Pablo: «En él, Erasmo, más libre de costumbre, ha procedido con mayor cautela».

La gloria con que a los cuarenta y un años murió por entonces HARLEM, aquel eruditísimo hebraísta y distinguido católico doctor belga, per-

maneció unida a la célebre Universidad de Lovaina, que le cometi6 colaborar en su nombre al gran monumento bíblico de Arias Montano, y en todo ello tuvo su parte el espíritu abierto y ponderado de Mariana.

R. CRIADO

Melanchthon

- 20 STUPPERICH R., *Melanchthons «Theologia germanica»*. Ein Beitrag zur Geschichte seiner lange verschollenen eigenhändigen deutschen Bearbeitung der *Loci theologici* von 1553: KerDogin 4 (1958) 47-58.

R. STUPPERICH, el conocido editor de las *Melanchthons Werke in Auswahl*, ofrece en este artículo una serie de noticias interesantes sobre la total refundición, que el mismo Melanchthon hizo en alemán de los *Loci theologici*. Las noticias se centran en torno a un manuscrito autógrafa de la Studienbibliothek de Olmutz. El autor traza la accidentada historia de este manuscrito descubierto dos veces (en 1875 por A. MÜLLER, y en 1928 por P. DEDIC, que desconocía el descubrimiento hecho 50 años antes, por haber sido anunciado solamente en noticias de periódicos no científicos). Su importancia es extraordinaria: escrito íntegramente de mano de Melanchthon, demuestra que la versión alemana de los *Loci theologici* (la editada en 1553) es una obra personal de Melanchthon y no una mera corrección de la traducción de J. Jona, como el título de la edición insinúa. El manuscrito será utilizado en una nueva edición de la *Theologia germanica* que el autor prepara (pag. 51).

De especial importancia son las noticias que el autor espiga de la epístola con que Melanchthon dedica la obra «der erborn und tugentsamen Fraw Anna, des hochgelarten Herrn Joachimi Camerarii Hausfraw» (pag. 54). Melanchthon concibió esta traducción como una «Laiendogmatik». En cuanto a la doctrina de las fuentes de la revelación, valora, como equivalentes, la escritura y los principales Símbolos de la fe; extraordinariamente alta es así la estima que manifiesta de los Concilios, en que tales Símbolos fueron redactados; para él es claro que Dios se ha revelado en ellos. Falta en Melanchthon la distinción de la *Formula Concordiae* (1580), según la cual, toda regla de fe posterior a la Sagrada Escritura es solamente válida en cuanto concuerda con ella (cfr. *Formula Concordiae. Epitome: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Aufl., Göttingen 1956, pag. 769). Precisamente porque Melanchthon piensa que nada hay en los Símbolos, que la Escritura no afirme, no establece la subordinación de los Símbolos a la Escritura, como hizo después la *Formula Concordiae*, sino una total equivalencia (pag. 55). Con respecto a su método teológico resulta interesante la importancia dada al método gramático, expresión de sus tendencias humanistas, con lo que éstas tuvieron de ingenuas y de insuficientes en lo teológico (pag. 56). La implícita afirmación de su autonomía frente a Lutero es significativa (pag. 56), como también, para conocer

al hombre Melanchthon, aquella su necesidad de juicios ajenos, que se adherieran a sus opiniones (pag. 57).

Volviendo a la característica de «Laiendogmatik», que esta obra posee, la *Theologia germanica* es, ante todo, un compendio y un catecismo. Con esta última palabra puede expresarse también que la *Theologia germanica* quiere ser, en primer lugar, una dogmática eclesiástica. Por ello, está dispuesto Melanchthon a someter esta obra, como todos sus escritos, al juicio de las Iglesias y Universidades, adictas a la Confesión de Augsburgo (pag. 57). Para él el ideal hubiera sido una obra de colaboración. Los príncipes protestantes debieran considerar «wie solches werck Gott zu lobe fürzunehmen und zu fördern sey» (pag. 58). En estas preocupaciones se dibuja la tragedia protestante de una necesidad de unidad doctrinal, que la supresión de un magisterio eclesiástico vivo (auténtico y tradicional) había hecho ya imposible.

C. Pozo

Nausea

21 JEDIN HUBERT, *Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas*: Hist.Jahrb 77 (1958) 229-253.

Friedrich Nausea, obispo de Viena desde 1541, es uno de los pocos teólogos controversistas antiluteranos que, por su cargo jerárquico, podía ocuparse también en el remedio de los abusos eclesiásticos, que hicieron posible el éxito de la revolución protestante. Nausea está convencido de que las diferencias doctrinales entre protestantes y católicos son de segunda importancia, las verdaderas causas de las herejías y cismas de su tiempo son los abusos eclesiásticos y en concreto los de los obispos, los del Papa y la curia y la debilidad del emperador.

A mediados de junio de 1543 consigue ser recibido por el Papa en Parma, y le presenta una *Miscellanea pro tridentina eademque oecumenica synodo* (Conc. Trid. 12, 364-428). A propósito de los defectos que hay que corregir en el Papa, en los cardenales y obispos, en los Capítulos y en el clero regular y secular, se expresa de manera muy parecida y con no menor libertad que el célebre *Consilium de emendanda ecclesia*. Su experiencia como obispo de Viena le hizo apreciar después las dificultades que existían para la realización de las reformas propuestas, mientras existiesen tantas jurisdicciones y privilegios, que coartaban la libertad del obispo en su diócesis. De hecho, sus propuestas no parece que ejerciesen un influjo real importante. Nausea participó solamente en el segundo período del Concilio (1551-1552), bajo Julio 3. Sus primeros entusiasmos se convirtieron pronto en desilusión; ni él ni los demás congregados en Trento mencionan sus escritos reformadores. Sin embargo, la reforma tridentina, aunque con un sello menos local germánico que la propuesta por Nausea, siguió bastantes de sus líneas directrices, especialmente por lo que se refiere a la reforma del clero y sobre todo, de los obispos.

M. SOTOMAYOR

Nieremberg

- 22 IPARRAGUIRRE IGNACIO, *Un escritor ascético olvidado: El Padre Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)*: EstEcl 32 (1958) 427-448.

Lamenta el autor del artículo el silencio en que transcurre el centenario de la muerte del P. Nieremberg, escritor popularísimo en su tiempo, y hoy casi por completo olvidado. Atribuye su alejamiento del lector moderno a su nimia credulidad, y al abuso de adornos un tanto barrocos en su prosa. Mas su credulidad en el terreno histórico y científico no disminuye su solidez en el ascético y teológico, ni su abuso del ornato en el lenguaje es tal que no ocupe un lugar preeminente entre los clásicos castellanos. Nieremberg, gran literato, es un verdadero teólogo espiritual, que hermana la seguridad de su doctrina con la belleza de la exposición.

Para facilitar la vuelta de nuestra generación al P. Nieremberg, el P. Iparraguirre, después de hacer un breve resumen de la vida y producción espiritual de nuestro autor (la histórica y científica está desprovista de valor crítico), pasa a estudiar sus principales características. La primera es su marcado teocentrismo, buscando en todas las cosas las relaciones que tienen con Dios. Su única preocupación es ir a Dios, procurando llegar a él a través de una línea teológica impecable. Consecuencia de este teocentrismo es la sobrenaturalidad; al ver a Dios en todo, todo lo juzga con criterios divinos, todo lo mira con ojos de eternidad, siempre se mueve en una órbita sobrenatural; es particularmente inflamado su lenguaje cuando habla de la gracia. De aquí brota su tercera característica: su optimismo espiritual, fruto de la estima que hace del valor de la gracia. Este optimismo espiritual es el sello más inconfundible en la espiritualidad de Nieremberg, que se esfuerza por excitar en el lector una confianza sin límites en el poder de la gracia. Forma contraste con este optimismo de lo sobrenatural la desconfianza extrema de los valores naturales, en cuyo desprecio llega a tonos demasiado tétricos, recalcando demasiado los males de esta vida. Sin embargo, esta nota de color tan oscuro se refiere al apego a los bienes terrenos, no al mero uso de ellos; las cosas no son malas en sí; lo malo es el apego a ellas. En todo estado, insiste, se puede el hombre no sólo salvar, sino santificar.

En suma, la obra de Nieremberg, concluye el articulista, dirigida a solo Dios, es particularmente apta para este tiempo, en que vuelve a florecer una espiritualidad teológica, basada en principios eternos e incommovibles.

M. PRADOS

Pablo de la Cruz (S)

- 23 BASILIO DE SABLO C. P., *La Mariología en el Marianismo de San Pablo de la Cruz*: EphMar 8 (1958) 125-138.

La ardiente devoción mariana de San Pablo de la Cruz denuncia una Mariología. En ella ofrecen especial interés la Maternidad divina, la Inmaculada Concepción, la Natividad, la Presentación y la Asunción, misterios sobre los que anota el autor algunas particularidades. Investiga a continuación su pensamiento sobre la Maternidad espiritual y el valor corredentivo de los Dolores de Nuestra Señora. Ella es también tesorera de todas las gracias, con un influjo, que al autor le parece de instrumentalidad física. Finalmente encontramos en el santo Fundador la experiencia y el magisterio de la mística mariana.

J. A. DE ALDAMA

Salazar

- 24 CASADO O. C. M. F., *Mariología clásica española. I. La Inmaculada Concepción en su problemática teológica*: CollMar 2, Madrid 1958, XLVI-421 pag.

Este volumen es el primero de una obra de grandes alicios sobre el período de esplendor de nuestra Mariología. Toda la obra está centrada en la figura de Fernando Quirino de Salazar S. I., en quien ve el autor «el punto de convergencia de medio siglo bien largo y lleno de Mariología española, que coincide con ser su verdadero Siglo de oro» (1600-1655). Ello equivale a considerar nuestra mejor Mariología como estructurada en torno al tema concepcionista que forma «su núcleo fundamental vivificador». El estudio del autor confirma el papel preponderante que las investigaciones modernas vienen atribuyendo a la obra immaculista de Salazar en la Mariología de gran parte del siglo 17 y de todo el 18. Polarizada así en Salazar la Mariología española del seiscientos, el autor nos ofrece en este primer volumen *la problemática teológica de la Inmaculada*; y nos promete otros dos sobre *la Inmaculada Concepción en la unidad armónica del ser de María* y en *la de la revelación mariológica*, a parte la introducción histórica correspondiente al ambiente immaculista español de los años 1613-1665. Es el primer intento de estudio de conjunto de nuestra Mariología del siglo 17, estudio difícil por lo abundante de la producción literaria y por lo complejo de los temas; pero estudio inmensamente necesario, no sólo para la exacta valoración de un período de la historia de la teología, injustamente depreciado, sino también para su valiosísima aportación a los problemas cruciales de la Mariología de hoy. Habrá que agradecer siempre al autor el que con arrestos y entusiasmos juveniles no se haya arredrado ante las dificultades de la empresa y nos haya dado una obra de líneas reciamente lógicas, de concepción diáfana, de exposición atrayente y aun a ratos verdaderamente apasionante.

El volumen que tenemos a la vista divide el tema general en dos problemas principales: 1.º Qué elementos teológicos contiene la exención de la culpa original en María (naturaleza teológica de la inmaculada concepción); 2.º Qué exigencias aporta el hecho de la redención de María.

En la primera sección el punto de partida es necesariamente la teología del pecado original. Aceptada casi universalmente la teoría de la capitalidad no puramente física de Adán, se aquilatan sobre todo los modos de inclusión o exclusión en el decreto divino y en su aplicación. El problema acuciante, puesto por el hecho de la Inmaculada, es la explicación de la universalidad que afirman las fuentes de la revelación. Históricamente nace ahí el problema del débito, con sus múltiples inflexiones y su complicada problemática, hecha más confusa por la falta de una terminología uniforme. Cayetano representa bien una idea originaria de la *Inmaculada con débito*, todavía no desprendida del viejo lastre de la «caro infecta». Paralelamente, la concepción immaculista de Catarino, para quien María no está incluida en el pacto con Adán, por lo que no contrajo el débito: «*Inmaculada absoluta, integral*». De ambas corrientes participa la mejor representación immaculista de fines del siglo 16 y principios del 17: Suárez, Vázquez. La línea de su dirección no se quebrará ni siquiera cuando investigaciones posteriores pretendan superar su posición, que llegará hasta nuestros días: *Inmaculada con débito*. Pero a su lado brotará, a principios del seiscientos, una nueva concepción teológica, que prolongando a Catarino acabará pronto por defender una *Inmaculada sin débito*.

Atí se inserta la problemática de la segunda sección en nuestra obra. Toda ella se mueve dentro de una perspectiva soteriológica. Porque realmente, si la nueva orientación aparta los ojos del problema lapsario, para constituir a María en una jerarquía especial, la maternal, con sus exigencias imperiosas de absoluta pureza, el escollo obvio se encuentra en el hecho de su necesaria redención. Cuando el problema se empieza a discutir en las disputas de Toledo y Alcalá, la preocupación de salvar la redención de María llevará a proponer un débito remoto, que algunos después juzgarán puro efugio nominal, y consiguientemente lo negarán. Pero la consecuencia será la negación más o menos clara de la redención pasiva de María. Entonces urge el problema de la predestinación de ésta, especialmente implicado en las nuevas corrientes. El autor termina con unas páginas que quie: en proyectar sobre la Mariología de hoy la que él llama «temática exencionista clásica». Sobre esas páginas, que desbordan el cuadro de nuestra Revista, no haremos aquí observación ninguna.

Naturalmente no podemos entrar ahora en el detalle de temas, problemas, autores, juicios valorativos, que en número impresionante llenan las páginas de la obra. Mucho menos es del caso detenernos en observaciones sobre deficiencias mínimas, inevitables en un libro como éste. Así, por dar algún ejemplo, las *Adnotationes de Conceptione* de Maldonado, que el autor cita como inéditas, pueden verse en las obras publicadas del gran exegeta; Magaliano no es otro que Cosme Magalhaens.

Vamos más bien a hacer unas consideraciones sobre puntos que nos parecen esenciales. Empecemos por la mente de Catarino. Hay un pasaje,

en que el autor reconoce que ésta no es del todo explícita ni precisa. Sin embargo, contra una interpretación «posterior» (incluso de Salazar) que ve en Catarino la afirmación de un doble débito, el autor interpreta: «Absolutamente sólo se es deudor al pecado original, cuando se ha pecado en Adán. Esto se debe a la actual inclusión en su capitalidad sobrenatural, obra del decreto divino. Una posible inclusión en Adán, a base de la natural condición posibilitadora *potencialmente* y de una posible mirada de Dios en este sentido, solamente causaría debito *posible*» (pag. 88). Sin duda. Pero, ¿es ésa toda la mente de Catarino? ¿No hay más que un *posible* débito «considerata naturae conditione»? Esta condición natural parece exigir más: «ut posset et deberet concludi (in lege)» (cita de Catarino en la pag. 87); por razón de esa condición «*dehisset*» no sólo «cum caeteris perire», sino «*particeps esse pacti*» (cita de la pag. 232). Por eso, para que María no se incluya en el pacto hace falta que Dios la «disperse» (cita de la pag. 177). De ahí que esa exención del pacto sea verdadera redención (cita de la pag. 231).

La mente de Suárez, que es muy importante para comprender a los Complutenses de 1616, no la vemos suficientemente matizada, ni menos encuadrada en su evolución histórica. Lo que sentimos de ella lo hemos escrito en ArchTeolGran 17 (1954) 159-164.

Y vamos a las disputas de Alcalá. No vemos por qué empieza el autor por la sesión de los Franciscanos, que él mismo concede fue posterior a la actuación de Albornoz. ¿No serían comentarios de ésta última lo que motivaron la consulta de los Franciscanos complutenses a los doctores de la Universidad, en vistas a la tesis que iban a defender públicamente? Ello explicaría mejor la puntualización del débito próximo-remoto y de la redención de la Virgen, a pesar de la exención que defienden. De todos modos es verdad que en Alcalá, como lo dicen expresamente Albornoz y Villagas, se está y se quiere permanecer en la línea catariniana. Por eso su débito remoto (el mismo que Suárez había llamado «debitum peccandi in Adamo») no parece pueda decirse puramente equivalente a una «potencial aptitud al pecado de Adán». Aquellos teólogos creían exigir más la proyección soteriológica en el problema. Algo más que una «posibilidad u obnoxiedad natural». Ello sin embargo no siempre se tuvo en cuenta; y se llegó por ahí, a fuerza de equilibrios, hasta la negación de la redención pasiva de María. Son de gran interés histórico los datos que el autor ha reunido en esta línea de ideas. Esa evolución natural la había intuído ya Suárez, y la había condenado.

Digamos finalmente que la última etapa de la investigación acusa señales de cansancio. Hubiéramos esperado algo más sobre el difícil problema de la predestinación mariana, complicado con la exención del débito y con las exigencias soteriológicas.

No nos queda otra cosa que expresar nuestros mejores deseos de que los volúmenes prometidos vengán pronto a reivindicar los méritos olvidados de nuestra «Mariología clásica española», con evidente provecho para la **Mariología actual**.

Unas páginas de la obra han sido reproducidas sustancialmente en Est Mar 19 (1958) 125-144.

J. A. DE ALDAMA

Suárez

- 25 SAGÜES, J., *Francisco Suárez y los efectos del Sacramento Eucarístico*: EstEcl 32 (1958) 287-315.

A base de la concepción suareciana de los efectos de la comunión está la *unión con Cristo*, no sólo unión individual, sino también social esto es, del Cuerpo Místico. En segundo lugar, este sacramento por ser manjar espiritual, que presupone la vida de la gracia, produce *aumento de gracia* y caridad, especialmente de caridad actual. Luego pasa Suárez a considerar otro efecto del sacramento, muy relacionado con el anterior: confiere auxilios para *evitar los pecados* y vencer las tentaciones. En cuanto al perdón de la *pena temporal*, niega que sea efecto directo de la Eucaristía, pues esa pena no va contra la perfección de la caridad, como el pecado venial.

Acercas del influjo de la comunión en el *cuerpo*, el Eximio considera tres aspectos: *mitigación de la concupiscencia*, (mediante auxilios especiales y singular providencia divina); *resurrección corporal* (confiriendo un título nuevo y propio en orden a dicha resurrección) y finalmente, *unión de nuestro cuerpo con el de Cristo*. Tal unión no es, como enseñan muchos católicos por reacción contra el protestantismo, real, natural, substancial. Sólo se trata de una unión *mística o moral*, que se puede comparar a la conyugal, como notan los Padres. Por otra parte Suárez declara tal unión a la manera de cierto *amplexus corporalis*, en virtud del cual Cristo viene a tomar posesión del que dignamente le recibe, y lo mira ya *como algo suyo*, hasta el punto de conferirle un título especial de resurrección corporal.

A. SEGOVIA

Teresa de Jesús (Santa)

- 26 OLIVIER LEROY, *Examen des témoignages sur la lévitation extatique chez sainte Thérèse de Jésus*: RevAscMyst 33 (1957) 302-313.

El autor nos advierte, en una breve introducción, que pretende en este artículo revisar, completar y, si fuere preciso, rectificar el estudio hecho anteriormente por él en su obra *La Levitation*, para la cual contaba con medios de información menos completos y menos directos que los que actualmente poseemos.

Los testimonios que aquí presenta y estudia están tomados de los tomos 18, 19 y 20 de la *Biblioteca Mística Carmelitana* y de los tomos 1, 2 y 3 de los *Procesos*, a los cuales añade un nuevo testimonio procedente de Granada, que no figura en las fuentes antes enumeradas. Y, para completar la in-

formación, transcribe traducidos dos pasajes de las obras de la Santa Reformadora del Carmelo: el primero del capítulo 20 de su autobiografía y el segundo del capítulo 5 de las Moradas sextas. Son, en total, veinte testimonios los que Oliver Leroy estudia, con brevedad es cierto, pero también con escrupulosidad y rigor crítico. Quisiera él testimonios más numerosos, más explícitos y más acomodados a las exigencias de la crítica moderna, que disipasen todas las nieblas que esa crítica quiere ver en los hechos que están por encima de los fenómenos naturales; pero los documentos históricos se han de recibir como son, y se han de juzgar, no con los prejuicios y las preocupaciones de los incrédulos de hoy, sino con la sencilla objetividad que en ellos quisieron expresar sus autores.

Como complemento de sus estudios, se hace cargo Olivier Leroy de las objeciones que esa crítica o hipercrítica moderna presenta contra el hecho de la *Levitación*. Para esa crítica semejantes fenómenos carecen de realidad, y quieren atribuirlos a ilusiones de la fantasía, semejantes a las que a veces se padecen en los sueños o momentos de exaltación nerviosa. Nuestro autor reconoce la posibilidad de la ilusión, pero los documentos históricos que ha analizado le hacen fuerza, como se la harán a toda persona razonable y exige, aunque con una moderación que pudiéramos calificar de excesiva, que los que niegan la realidad de los hechos prueben la falsedad o la insuficiencia de los textos aducidos. «Si es verdad, dice, que acompañan a los éxtasis ciertas manifestaciones corporales como la lentitud del pulso, el enfriamiento, la rigidez o insensibilidad de los miembros, todo esto puede considerarse como un *tributo pagado a la fragilidad humana*», pero no da derecho a colocar, sin más, la *Levitación* en la misma categoría de esos fenómenos naturales.

FELIPE ALONSO BARCENA

Wadding

27 CASTRO MANUEL DE O. F. M., *El analista P. Lucas Wadding, O. F. M. (5188-1657) y sus relaciones con la península ibérica: Salm 5 (1958) 107-162.*

28 MOONEY C., *The Writings of Father Luke Wadding: FrancStud 18 (1958) 225-239.*

Aunque ambos autores coinciden en algunos aspectos de sus estudios, M. de Castro se detiene más en la narración de la vida del franciscano irlandés, y en el examen de su actividad en favor de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción como teólogo del obispo franciscano P. Antonio de Trejo, embajador extraordinario de Felipe 3 para impulsar dicha causa. En estos dos aspectos, el artículo es una contribución interesante a la historia eclesiástica española, en particular a la de la orden de San Francisco; la narración de la vida, sin embargo, es algo prolija y el estilo del artículo ligeramente panegirista.

El trabajo de C. Mooney es más interesante desde el punto de vista historiográfico, ya que se ocupa en especial de la fecunda obra literaria de Wadding, y resalta justamente la importancia de este autor como historiador de su Orden. En ambos artículos se puede apreciar el intento polémico que movió las más de las veces al escritor irlandés, en el comienzo al menos de sus trabajos; así, por ejemplo, su publicación de las obras de S. Francisco, con el fin de demostrar que ni el Santo ni sus seguidores fueron personas incultas. Así también, en parte, su *Scriptores Ordinis Minorum*, con el mismo fin; o sus memoriales en favor de la Inmaculada Concepción, o sus opúsculos contra el pretendido monacato agustiniano de S. Francisco.

La obra principal de Wadding es la de los *Annales Minorum*, en 16 volúmenes (Quaracchi 1931-1935, con un vol. 17 de índices), que comprende desde el nacimiento de S. Francisco hasta el Protestantismo. Se considera como insustituible aun hoy día, y quizá para siempre en algunos aspectos. Lo mismo puede decirse de sus *Scriptores Ordinis Minorum*. Aunque imperfecta como edición crítica, fue también notable su edición de las obras completas de Juan Duns Scoto.

M. SOTOMAYOR

Zamoro

- 29 ADALBERTUS A POSTIOMA O. F. M. CAP., *De praedestinatione B. Mariae V. apud Joannem M. Zamoro O. F. M. Cap.*: MiscFranc 58 (1958) 225-229.

Nota esquemática sobre la doctrina de Zamoro en relación con la predestinación de María en el mismo decreto de Cristo; primero a la maternidad divina y consiguientemente a la gracia y a la gloria.

J. A. DE ALDAMA

- 30 ADALBERTUS A POSTIOMA O. F. M. CAP., *De Immaculata Deiparae conceptione secundum S. Thomam apud Joannem M. Zamoro Utinensem O. F. M. Cap.*: Ang 35 (1958) 454-460.

Doctrina de Zamoro sobre la mente de Santo Tomás en el problema de la Inmaculada. Aunque la negación del privilegio mariano está clara en la letra, sin embargo el Doctor Angélico ciertamente hubiera enseñado otra cosa, si hubiera visto la posición favorable del magisterio eclesiástico. Más aún, en Santo Tomás hay textos explícitamente a favor de la Inmaculada; y a esa conclusión encaminan sus principios mariológicos.

J. A. DE ALDAMA

2. Historia de las ideas

Sagrada Escritura

- 31 F. SECRET, *Documents pour servir à l'histoire de la publication de la Bible d'Anvers*: Sefar 18 (1958) 121-128.

Juan Boulaese, sacerdote francés del Colegio de Monteagudo de París y hebraísta conocido por su gramática, habló con Felipe 2 en Madrid en 5 de Mayo de 1567 para moverle a la empresa de una Biblia Poliglota, obteniendo del rey la promesa de 30.000 ducados y la colaboración de eruditos como el flamenco Raphelengius Anletanus (= Ravlenghien, nacido en Lannoy) y los hermanos franceses Guy y Nicolás Le Fèvre de la Boderie

Boulaese, y los hermanos de la Boderie eran discípulos del célebre Guillermo Postel y muy familiarmente unidos a él. La parte de Postel en la Biblia de Amberes es conocida. De ahí la sospecha de F. SECRET, de que la gestión de Boulaese con Felipe 2 pudiera estar inspirada por el visionario normando.

También es cosa averiguada que Postel intervino en la Poliglota por medio de esos discípulos suyos (en concreto Guy fue el que dirigió la edición en ella del Targum y del NT siríaco), si bien Postel no aprobaba que del Targum hubiesen editado, no la edición bombergiana, sino otra «todavía no vista por los cristianos». Dada la gran alienación de Postel, no se explica qué pudo influir en sus ideas en orden a colaborar por personas interpuestas, en una obra, como la Poliglota, patrocinada por el rey de España, a quien Postel oponía tenacísimamente el rey de Francia, como monarca universal cristiano que daría fin a todas las herejías y errores, abriendo así paso al Pastor Angelicus (Postel mismo). Pero la lectura obsesionante que Postel hacía de las obras de su émulo, el franciscano Pedro Gaetano, el cual veía en el César al futuro autor de la concordia universal, explican la acomodación. La declaración de Boulaese se encuentra en su obra *Hebraicum alphabetum*. La Sra. A. CHAUBARD ha publicado en Lyon 1955 una obra de Boulaese en la que aparecen datos sobre su colaboración en la Biblia de Amberes.

R. CRIADO

Véanse núm. 7, 18, 19.

Mariología

- 32 KUROSAK B. O. F. M., *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores O. F. M. qui Concilio Tridentino interfuerunt*: Bibliotheca Immaculatae Conceptionis 6, Romae 1958, XVI-141. pag.

De unos cincuenta Franciscanos, Padres y Teólogos, que intervinieron

en el Concilio de Trento, sólo dejaron algo escrito sobre la Inmaculada: Luis Carvajal, Alfonso de Castro, Clemente Dolera, Melchor Flavin (Flavius), Nicolás Le Grand (Grandis), Antonio Pagani y Andrés de Vega. A ellos se refiere esta monografía, llevada a cabo con la exactitud y erudición ya conocidas en su autor. Se divide en tres capítulos: antes del Concilio, actuaciones en el Concilio, escritos posteriores. Los que escribieron antes del Concilio, coincidiendo en la afirmación del hecho, difieren entre sí en la explicación según las varias teorías franciscanas anteriores y aun bajo el influjo de Cayetano. Es interesante en estos autores la valoración del «sensus Ecclesiae» para la cuestión de la Inmaculada. Para los trabajos preparatorios de la sesión quinta de Trento no es mucha la documentación cierta de autores franciscanos. Se les ve, sin embargo, actuar al lado generalmente del Cardenal Pacheco, insistiendo sobre todo en el ya citado «sensus Ecclesiae» y en el argumento de la fiesta universalmente celebrada. En la época postconciliar era lógico apoyarse en la famosa cláusula de la sesión quinta. Las diferencias de interpretación entre Castro y Pagani parece han de buscarse en el sentido preferentemente jurídico o teológico con que se enfoque el texto tridentino.

Además de la historia de las ideas el presente volumen enriquece también la historia literaria de la época. El autor confirma como probable la atribución a Andrés Vega del tratado *De peccatis* del manuscrito Vat. lat. 4630, propuesta por el P. Heynck; edita en el apéndice 2.º la página correspondiente a la cuestión de la Inmaculada. Argumentos de crítica interna le inducen a atribuir a Melchor Flavin el tratado *De peccati originalis propria ratione*, editado en Conc. Trid. 12, 569-573 (Mayo-Junio 1546). Además juzga que se debe a teólogos franciscanos la redacción de la minuta para el decreto sobre el pecado original publicada en Conc. Trid. 12, 566-569. Finalmente ha encontrado el texto y las varias redacciones del breve de Gregorio 13, en la causa de la Sorbona con Maldonado. De éste último documento hablamos al tratar de la obra del Sr. Tellechea sobre Maldonado.

J. A. DE ALDAMA

33 PRADA B., C. M. F., *La Corredención en los teólogos jesuitas del siglo 17*: EstMar 19 (1958) 257-336.

Entre los teólogos jesuitas de los siglos 17 y 18 distingue el autor en materia de Corredención mariana las siguientes tendencias:

1.ª corriente «tradicional»: corredención por mérito de congruo. Afirman claramente el hecho de la Corredención (María es «Corredemptrix», «Adiutrix, Coadiutrix redemptionis», «cooperatrix salutis»; «cooperata est»; «Christus redemptionis opus cum Matre partitus est»); que conciben como causalidad meritoria de María y fundamentan en el paralelismo Eva-María, en el consentimiento maternal y en la compasión y oblación de la víctima sagrada como de algo propio suyo.

2.ª corriente «social, maternal, capital»: Insiste en el carácter social,

maternal y capital de la gracia de María como base de la Corredención. En estos autores se plantea el problema de la posibilidad de un mérito corredentivo de condigno, que afirman generalmente; aunque esa afirmación de la posibilidad no en todos llega hasta reconocer su realidad en María.

3.^a corriente «concepcionista». La inmunidad de pecado original y para no pocos teólogos también del débito, es condición exigida por el oficio de Corredentora; pero al mismo tiempo algunos de ellos llegan lógicamente hasta la negación de una verdadera redención pasiva de María, cuya gracia es redentiva con relación no al pecado propio (o a su débito), sino a los pecados ajenos.

4.^a corriente «de maternidad formalmente santificante». En bastantes autores se encierran el mérito de condigno y la corredención en el cuadro ripaldiano de la maternidad divina, dignidad infinita y formalmente santificante. Este aspecto es el más interesante del artículo del P. Prada, por estar basado en la investigación directa de los manuscritos mariológicos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. La idea de Ripalda se enseña en ellos corrientemente. Sus consecuencias se deducen, no sólo en orden a la posibilidad del mérito de condigno, sino también a la de la satisfacción igualmente condigna, negada por Ripalda. Pero, si de la pura posibilidad se pasa ya al hecho de ese mérito y de esa satisfacción, los discípulos están de acuerdo con el maestro en negarlo. Más aún. Es curioso que algunos de ellos, impulsados por los mismos principios, acaban por negar la corredención mariana. Esta en efecto tendría por necesario fundamento la maternidad formalmente santificante, que es la que dignifica moralmente los actos de María; pero esa maternidad, como fruto de los méritos redentivos de Cristo, supone ya efectuada la Redención, antes de que pueda en ella intervenir María. Así los PP. J. de Ucar y Maldonado.

En la última parte del artículo reúne el autor los teólogos jesuitas de los siglos 17 y 18 contrarios a la Corredención, a saber: Raynaud, Belarmino, Martín del Río, Medrano, Morales, y tal vez Spinelli, Piñto Ramírez, Alapide. Canisio es anterior.

J. A. DE ALDAMA

Véanse núm. 1, 2, 3, 5, 8, 9, 11, 13, 14, 17, 23, 24, 29, 30.

Protestantismo

- 34 NYMAN H., *Der amtierende Pfarrer als Abendmahlsgast im lutherischen Gottesdienst*. Gastvorlesung, gehalten am 7. Mai 1957 im Rahmen des Nordisch-Lutherischen Seminars der Theologischen Fakultät der Universität Kiel: TheolLitZtg 83 (1958) 89-96.

¿Por qué en la Iglesia filandesa luterana el Pastor, celebrante del servicio religioso eucarístico, no toma parte en la comunión? Para responder a esta pregunta de los anglicanos, extrañados de tal omisión, Nyman publica

este artículo, reproducción de una conferencia suya celebrada pocos meses antes en Kiel. A base de diversos documentos, se prueba que ya de antiguo el luteranismo seguía esta práctica. Incluso en muchos sitios se llegó a prohibir que comulgase el celebrante. De Alemania tomaron esta costumbre Dinamarca y Noruega. En Suecia y Finlandia se observó el rito (de no comulgar el Pastor), aunque sin prohibir la práctica contraria. El primer Sínodo general prusiano de 1879 decidió suprimir aquella prohibición. El uso de que comulgara el celebrante pasó a Dinamarca en virtud de una Ley en 1909, a Noruega ya en 1901, y a Suecia por Ley de 1929. De hecho la Iglesia de Finlandia es la última que se esfuerza en retener la antigua costumbre.

Este proceder no data de Lutero mismo, ni de Melanchthon, ni de Lorenzo Petri en Suecia. Ellos suponen como natural que el celebrante participe en la comunión. Pero ya el citado Petri en 1561 expresa su disgusto por la abstención del celebrante, lo cual supone otro punto de vista en algunos Pastores. En 1542 Juan Eck reprocha a los luteranos que los «llamados sacerdotes no participan en la comunión que imparten a los seglares, práctica contraria a las prescripciones del Concilio de Toledo en 681. De hecho el uso luterano se concibe como una contraréplica al romano-católico. De todos modos, según Lutero, no es función del Pastor comulgar él mismo, sino administrar a los demás el Sacramento, como Cristo que se hizo siervo de los demás. Sin embargo también el Pastor, considerado como persona particular, como simple cristiano, puede desear y recibir la comunión, pero no por obligación o Ley. Con el tiempo la ortodoxia luterana juzgó imposible retener este doble punto de vista (persona oficial y particular del Pastor). En Finlandia se ha llegado a proponer hoy día que el Pastor, para comulgar él mismo, se sirva de seglares. Claro que esto es una exageración; pero el que un Pastor se sirva de otro Pastor, copartícipe en el servicio religioso, para recibir de él la comunión, es, para una Iglesia como la luterana, completamente natural.

Tal es la sugestiva conferencia de Nyman, que subraya la antítesis entre Lutero y la doctrina romano-católica de que la comunión del celebrante pertenece a la integridad de la misa.

A. SEGOVIA

Véanse num. 1, 15, 16, 20.

3. Historia Eclesiástica

35 KRAUS ANDREAS, *Die Aufgaben eines Sekretärs zur Zeit Urbans VIII* (1623): RomQschr 53 (1958) 89-92.

IDEM, *Amt und Stellung des Kardinalnepoten zur Zeit Urbans VIII* (1623): RomQschr 53 (1958) 238-243.

El autor publica dos documentos interesantes para el conocimiento de la historia de las funciones propias del secretario de estado, en su progre-

sivo desarrollo, una de cuyas etapas es la del Cardenal Nepote, constituido en verdadero oficio en el siglo 16 y principios del 17, y sustituido, a partir de la segunda mitad del siglo 17, definitivamente, por el influyente Cardenal secretario de Estado.

El primer documento es la parte cuarta del pequeño tratado *Del Segretario di Stato Dell'Oscuro* (Codex Barber. lat. 5087, fo. 123-137), que trata del uso de claves, de los registros de cartas, del modo de plegar las cartas, etc.

El segundo documento es una parte del opúsculo intitulado *Cardinale Nipote di Papa* (Codex Barber. lat. 5672) y dedicado a Francesco Barberini. En diversos capítulos trata de las cualidades requeridas en el Cardenal Nepote por sus múltiples ocupaciones como encargado de tratar con los Príncipes y Embajadores y de gobernar los estados pontificios; cómo debe despachar diariamente con el Papa y seguir sus normas, etc.

M. SOTOMAYOR

36 LLORCA BERNARDINO, *Verdadera reforma católica en el siglo 16*: Salm 5 (1958) 479-498.

Como adelanto de su obra sobre la segunda parte de la edad nueva (tomo 3 de la Historia de la Iglesia de la B. A. C.), presenta el P. Llorca esta exposición de los diversos movimientos de reforma que aparecen en la Iglesia independientemente de la revolución protestante. Después de una breve introducción sobre el uso de la palabra *reforma*, indebidamente aplicada a la apostasía luterana, y de la impropia denominación de *contrarreforma* por lo que se refiere al movimiento católico, trata —a veces en términos demasiado genéricos— de la renovación parcial de la vida cristiana, de las reformas de institutos religiosos, de los oratorios del Amor divino, de los grandes apóstoles reformadores, obispos, concilios y Papas, que intentaron renovar el espíritu en la Iglesia. El Concilio de Trento coronó, universalizó y fijó ese gran esfuerzo renovador.

M. SOTOMAYOR

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

37 GAECHTER P., *Petrus und seine Zeit*. Neutestamentliche Studien. Innsbruck-Viena-Munich, Edit. Tyrolia, (1958), 458 pag.

El conocido profesor de N. T. en la Facultad de Teología de Innsbruck nos ofrece este interesante volumen, que comprende siete estudios ya pu-