

Bibliografía

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

1. Fuentes

- 1 GOÑI J., *Catálogo de los manuscritos teológicos de la Catedral de Pamplona*: RevEspTeol (*) 17 (1957) 231-258; 383-418; 557-594.

Tenemos que agradecer al autor la presentación de este catálogo de manuscritos. El fondo de la Catedral de Pamplona es rico, como tantos otros de nuestras Catedrales, bibliotecas y archivos. La mayor parte de ellos, o están sin catalogar, o los catálogos no son de fácil acceso. Por eso siempre es de agradecer que nos ofrezcan esos catálogos, lo más detallado posible para poder identificar los manuscritos y relacionarlos con otros ya conocidos.

El presente catálogo está hecho con toda precisión y bastante bien presentado. De la parte publicada nos interesa señalar, por ser autores postri-

(*) Seguimos, generalmente, el sistema de siglas de MEHR B. A., O. F. M. CAP., *Auxilium Scriptorum*, Romae, Officium Libri Catholici, 1953, pag. 28. 44-50.

dentinos, a los num. 74 y 75 que contienen obras de NÚÑEZ DELGADILLO, AGUSTÍN O. C., *De fide, De Trinitate* y de RIPOLL DE ATIENZA, MIGUEL O. C., *De paenitentia*. En la Biblioteca Universitaria de Granada, Caja B 51, hay una *Brevís resolutio primae partis D. Thomae* de Núñez Delgadillo, cuya segunda parte es un tratado *De Trinitate*. Son lecciones de 1624 en el convento de la Virgen de la Cabeza en Granada, mientras que las que aparecen en este catálogo son de 1611 en Zaragoza. Véase ArchTeolGran 16 (1953) 393-397.

E. MOORE

2 MATÍAS DEL NIÑO JESÚS O. C. D., *Índice de manuscritos carmelitanos existentes en la Bblioteca Nacional de Madrid*: Eph Carm 8 (1957) 187-255.

Como en el mismo título se indica, no es un catálogo completo, sino un índice de los manuscritos carmelitanos. Los divide el autor en cuatro secciones: 1) Códices de Santa Teresa; 2) Códices de San Juan de la Cruz; 3) Manuscritos de autores carmelitas o temas carmelitanos; 4) Manuscritos anónimos. Hay, además, cinco Apéndices e Índices.

Por estar relacionados con la historia de la teología postridentina señalamos los Ms. 52, 126, 164, 173, 178, 193, 196, 265, 313, 314, 326, 339, 340, 355 y 405. Algunas obras, como las de los Ms. 178, 265 y 340, fueron publicadas; la mayoría, sin embargo, son inéditas. Su estudio daría nueva luz para el estudio de las ideas teológicas en los siglos 17 y 18.

E. MOORE

3 MOORE E. S. I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*: ArchTeolGran 20 (1957) 211-306.

El autor ha tomado sobre sus hombros la tarea de elaborar un catálogo de los manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. En este artículo nos ofrece una primera parte de su trabajo. Se trata generalmente de manuscritos de los siglos 17 y 18 y de autores, en general, poco conocidos. Hay, sin embargo, algunos de Diego Granada y uno de Francisco de Lugo; otro contiene la *Historia del Concilio de Trento* de D. Pedro González de Mendoza. En algunos de estos manuscritos hay datos curiosos para historias particulares; baste recordar la nota sobre los profesores del Colegio de S. Hermenegildo en 1617. La descripción de los manuscritos es cuidadosa. Dos índices, uno de autores y otro de materias, contenidas en los manuscritos, aumentan la utilidad de este catálogo, cuya segunda parte será publicada en ArchTeolGran en fecha próxima.

R. O.

2. Personalia

Alonso de Madrid

- 4 DONATO DE MONLERAS, *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella*: CollFranc 27 (1957) 233-281; 345-384.

Hace el autor un análisis, sobre textos de dos escritores franciscanos de Espiritualidad, de sus doctrinas o presupuestos fundamentales acerca de la valorización de Dios, del hombre y del mundo, respecto de la vida de perfección en general.

En la primera parte, sobre Dios, se hace ver que sus respectivos conceptos son diferentes, en cuanto Madrid considera a Dios como Señor, y Estella como Amor, aunque coinciden en la nota de caridad como posición primordial de la perfección cristiana del hombre respecto de Dios; difieren, pero accidentalmente, en cuanto el primero de ellos la considera a título de servicio y el segundo al de mutua benevolencia. Para ambos el término de este amor se ha de colocar en la máxima pureza y perfección posibles, si bien difieren en el contenido prevalente de esa pureza, que para Madrid es el amor desinteresado hacia Dios y para Estella el amor exclusivo, es decir, purificado de cualquier otro.

En la segunda parte, sobre el hombre, cuya valorización está desde luego íntimamente ligada con la anterior, puesto que la de Dios es lógicamente la clave de toda la concepción espiritual, se distingue entre el punto de vista negativo, donde ambos autores convienen en cierto sentido radical, y difieren en cuanto al alcance o amplitud y significación, y el positivo, donde hay discrepancia esencial entre ellos. En efecto, Madrid se mantiene en una posición más equilibrada, incluso de tendencia marcadamente optimista, respecto de las posibilidades del hombre para la perfección, al paso que en Estella prevalece una nota parcial, de tendencia señaladamente pesimista respecto de dichas posibilidades.

La exposición es ordenada y acompaña a sus razonamientos un completo aparato bibliográfico.

A. D.

S. Alfonso María de Ligorlo

- 5 BÉRUBÉ J. C. SS. R., *Saint Alphonse, moraliste actuel?*: RevUniv Ott 27 (1957) 65*-98*.

Después de una especie de larga introducción para explicar el valor y sentido de la obra de San Alfonso, estudia el autor diversos aspectos y aspiraciones de la ciencia moral de nuestros días para recalcar todo lo que la obra alfonsiana puede hoy aportarnos con sus directrices morales segu-

ras y bien fundadas, aunque no científicamente, en el sentido estricto de la palabra, y su prudente casuística.

E. MOORE

Aloaso Rodríguez (S)

- 6 DIETZ MATTHIAS, *Der heilige Alfons Rodríguez (1531-1617). Aufzeichnungen des Heiligen über seine mystischen Gebetsfahrten. Eingeleitet und übersetzt von: GeistLeb 30 (1957) 418-425.*

Se traducen al alemán unos cuantos fragmentos de los escritos de San Alonso sobre oración, tomados de la obra de F. SEGARRA S. I. *San Alonso Rodríguez, Coadjutor temporal de la Compañía de Jesús. Autobiografía, o sea, Memorial o Cuentas de la Conciencia.* Barcelona, 1956.

Los fragmentos versan sobre a) diversos modos de orar (pag. 419-21), b) conocimiento gratuito de los atributos divinos (infinidad, bondad, poder, sabiduría, infinitas riquezas de Dios; (pag. 421-23), c) conocimiento de un alma en desgracia de Dios (pag. 424), d) los ejercicios de amor de Dios en el dolor (pag. 424-25).

El traductor, que ha realizado una versión exacta y, suponemos, en buen alemán, acompaña los fragmentos con una brevísima introducción sobre la vida y la importancia espiritual de San Alonso y sobre la suerte de sus escritos.

R. CRIADO

Azpilcueta, Martín de

- 7 DUNOYER E., *L'«Enchiridion confessoriorum» del Navarro*, Pamplona, Edit. Gurrea, 1957, 158 pag.

Para quienes se interesan por la figura del Dr. Martín de Azpilcueta y su célebre *Enchiridion confessoriorum*, esta disertación doctoral presentada por el autor en el Angelicum de Roma les ofrece una excelente monografía.

Divide el autor este estudio en tres partes. En la primera, introductoria, presenta la vida y la figura de Martín de Azpilcueta en las tres épocas de su vida: años de juventud, de enseñanza y de lucha política. Son páginas interesantes, ricas en datos históricos.

En la segunda parte, estudia el *Enchiridion*: su génesis, su evolución, sus revisiones, traducciones y compendios, y la Bibliografía descriptiva de estas diversas ediciones, traducciones y compendios. Es un trabajo de gran erudición, y una magnífica síntesis de datos bibliográficos.

En la tercera parte, hace un estudio de la obra, de su valor científico, fuentes, características, su actualidad de entonces, y el influjo que ha ejercido en la Teología moral. Trata realmente los puntos de mayor interés, y sabe realzar con justo criterio los méritos del Dr. Navarro.

Precede a la obra una bibliografía sobre los estudios utilizados en la

composición de esta obra. La edición va enriquecida con interesantes reproducciones y grabados de lugarés, personajes, relacionados con el Navarro, y de algunas ediciones del *Enchiridion*. Ilustra también con esquemas la evolución de las diversas ediciones del *Enchiridion*.

Al fin de la primera parte, pone el autor una lista cronológica de las obras del Dr. Navarro. No es del todo completa: cita, por ejemplo, en el num. 29 la obra *De regularibus Commentarii quattuor*, Roma 1584, pero no cita otras ediciones anteriores de estos Comentarios; echamos de menos la edición de los tres Comentarios de Regularibus, publicada, según Hurter (3, 347) en Roma, en 1576, y la edición de Lyon del año anterior, 1575 —no citada por Hurter— de la cual se conservan dos ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid.

E. OLIVARES

Bañez. Véase, más adelante, num. 64.

Canisio

8 SCHNEIDER B., *Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus: ZschrKath Theol* 79 (1957) 304-330.

En este artículo expone el autor las vicisitudes por que pasaron las relaciones entre estos dos grandes hombres, el Pedro y Pablo de los jesuitas de Alemania del Sur.

A pesar de coincidir en los puntos fundamentales, no pudieron evitar ciertas divergencias: comúnmente los autores culpaban únicamente a Hoffeo. Es que la santidad oficialmente declarada de Canisio les impedía una visión completa de los hechos.

Tres fueron, según el autor, los puntos de divergencia: la influencia de Teodorico Canisio en su hermano Pedro, provincial; el diverso enfoque en la refutación de los Centuriadores de Magdeburgo; la diversidad de opinión sobre la cuestión entonces candente de la licitud del interés en los préstamos.

Los datos que aporta el autor y su sereno juicio nos dan nueva luz sobre las opiniones que los contemporáneos tenían sobre la gran obra teológica de Canisio contra los Centuriadores: Hoffeo y otros deseaban más bien una refutación histórica más inmediata y ágil. También nos revela los motivos últimos del traslado de Canisio a Suiza y la situación interna de los jesuitas del sur de Alemania en aquellos años, en que la cuestión del interés en los préstamos los agrupó en dos tendencias según sus inclinaciones personales: los de tendencia conservadora se unieron en contra de la licitud, los más progresistas defendieron la licitud, una doctrina entonces nueva, que se iba abriendo paso.

E. OLIVARES

Campanella. Véase, más adelante, num. 95s.

Carranza

- 9 DUVAL A. O. P., *La «Summa Conciliorum» de Barthélemy Carranza*: RevScPhilTheol 41 (1957) 401-427.

En este interesante artículo, A. Duval historia las circunstancias, en que la *Summa Conciliorum* de B. Carranza fué compuesta. El autor pone de relieve el ambiente de investigaciones y estudio existente en Trento en vísperas de la inauguración del Concilio, ambiente fomentado, sobre todo, por el embajador de Carlos V, Diego Hurtado de Mendoza y por el Cardenal Cervini. Son interesantes las colaboraciones de Cervini, Luciano de Mantua y, sobre todo, G. Hervet, con que Carranza contó en la elaboración de su obra. El autor señala el doble fin, que guió a Carranza en ella: ayudar al Concilio, que va a comenzar, tanto en sus deliberaciones doctrinales, como, quizá más todavía, en la reforma de la disciplina y costumbres eclesiásticas, y a los estudiantes, en el estudio de la Teología, estudio que debe juntar la lectura asidua de los concilios, con la lectura de Santo Tomás. En este sentido, la carta de Pedro de Sotomayor a los estudiantes de San Gregorio de Valladolid, escrita, sin duda, a petición del mismo Carranza e inserta al comienzo de la *Summa Conciliorum*, nos parece de gran importancia, en cuanto que muestra cómo Carranza (Sotomayor era discípulo suyo y en su carta pretende reflejar el ánimo con que el maestro había compuesto la obra) concebía el estudio teológico y el relieve, que en él atribuía a lo positivo, en su aspecto de enseñanzas del magisterio eclesiástico. Índice de los servicios prestados por la *Summa Conciliorum* al estudio de la Teología es la serie de sus ediciones, que el autor enumera. «Numerosas generaciones de estudiantes eclesiásticos han tenido a mano este *Manual*, como se tiene ahora el, *Denzinger*» (pag. 426).

De gran interés para conocer la mentalidad de Carranza son las notas, con que explica un texto o subraya su importancia. Estas notas, desgraciadamente poco numerosas, muestran su preocupación por la reforma de la Iglesia y su decidido empeño en hacer resaltar la autoridad —jurisdiccional y magisterial— del Romano Pontífice. Carranza en su proceso recordará esta posición suya, como elemento en su favor.

El autor recorre minuciosamente los textos más originales de la *Summa*, que no se encontraban en los *Concilia* de Crabbe. En ellos, como en el resto de la obra, son fácilmente constatables graves defectos de edición (mezclar fragmentos literalmente transcritos y simples resúmenes, falta de crítica), en los que el autor cree descubrir un rasgo del temperamento intelectual de Carranza: falta de rigor y de precisión, que habría de serle fatal —a pesar de su fundamental ortodoxia— por las fórmulas poco felices, a que le llevaría en el futuro, desencadenando lo que fue la tragedia de su vida.

C. Pozo

Cayetano. Véase, más adelante, num. 64.

Chaize (de la). Véase, más adelante, num. 51.

Descartes

- 10 GILEN L., S. I., *Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik*: Schol 32 (1957) 41-66.

El tema de la mutua relación entre Descartes y la Escolástica es de sumo interés para entender el desarrollo que ésta ha tenido en los últimos siglos. El influjo de Descartes en la Escolástica está, que sepamos, por estudiar. El influjo de sentido inverso lo estudia el autor a base de argumentos extrínsecos, testimonios de las lecturas y contactos personales de Descartes, más que por un análisis de su doctrina, aunque tampoco falta éste en algunos puntos concretos (concepto de causa, concepción de Dios como «ens a se positive intellectum», conservación). Descartes fué estudiante aprovechado de Filosofía Escolástica en La Flèche. Entre sus lecturas de esta época figuran Toledo, los Conimbricenses, Fonseca y sobre todo Suárez. De éste le atrajo su independencia de Aristóteles y Santo Tomás. Estudia el autor a continuación el conocimiento y estima que tuvo del Compendio de los hermanos Eustache. Descartes tuvo el plan de comparar su filosofía con la Escolástica. ¿Por qué no lo realizó? Conciencia de los puntos flacos de su doctrina, temor por la condenación de Galileo, éstas serían las causas, más que el que no encontrara un libro a propósito, que le sirviera de término de comparación. Por último estudia su conocimiento de la Escolástica a través de la correspondencia con Arnauld.

E. BARON.

Deza

- 11 NAVAJAS F., *La Doctrina de la Gracia en Diego de Deza O. P.* (1443-1523): ArchTheolGran 20 (1957) 5-153.

El autor nos ofrece un interesante y detallado estudio sobre la doctrina de la gracia de Diego de Deza. Por tratarse de un teólogo, a quien no ha llegado la sacudida de Lutero, encontramos en él una serie de verdades (que después afirmará Trento) en quieta posesión y no como respuesta o reacción a una problemática, que se presentó a teólogos posteriores. Su posición tiene un cierto influjo agustiniano (depresión de las posibilidades de la naturaleza para el bien y exaltación de la necesidad, universalidad y eficacia de la gracia actual sanante), procedente de Gregorio de Rimini a través de Capréolo; con esto se separa Deza de la corriente, que inaugura Cayetano y que prevalecerá con Vitoria en los teólogos de la Escuela de Salamanca.

R. O.

Diego de Estella. Véase, más arriba, num. 4.

Elyot

- 12 LEHMBERG ST. E., *Sir Thomas Elyot and the English Reformation*: ArchRefGesch 48 (1957) 91-110.

El autor prepara una biografía de Elyot, del que aún no hay ninguna satisfactoria. Más conocido como humanista que como político sus opiniones en torno a la reforma en Inglaterra han sido olvidadas. Su libro *The Boke named the Governour*, publicado antes de la ruptura de Enrique 8 con el Papa y dedicado al Rey, contiene alabanzas incondicionales a la monarquía absoluta, sin mencionar el peligro de la tiranía con que las equilibran otros humanistas. Es probable que esto le valiera el nombramiento de embajador ante Carlos V para el negocio del divorcio, cargo en el que duró poco. No es sin embargo verosímil que Enrique le destituyera a petición de Catalina. En realidad fue sacrificado a la política poco realista del Rey.

Desde Nürenberg describe una misa protestante, cuyos detalles son interesantes para conocer la liturgia alemana protestante de 1531: Lectura de la epístola y evangelio en alemán desde el púlpito en voz baja; lectio continua de las epístolas y evangelios, omisión de la secreta y del prefacio; fórmula de la consagración cantada; comunión de todos los asistentes sin previa confesión, pero precedida de una admonición del diácono en alemán. Y aquí termina la descripción, porque Elyot se salió de la iglesia para no tener que comulgar de manos de herejes. Para este tiempo, por lo tanto, se había impuesto en Nürenberg la tendencia conservadora, frente a la misa alemana de Volprecht de 1524. Véase B. KLAUS, *Die Nürenberger Deutsche Messe 1524*: JahrbLitHymn 1 (1955) 146. La política de Elyot fué inestable, pues pretendía servir a la vez a Carlos 5 y a Enrique 8, cosa evidentemente imposible. Acusado de papista, aunque no se probó la acusación, le agradaban las reformas anticlericales, pero le desagradaba el divorcio del rey y la teología luterana y reformada, sobre todo la doctrina de la predestinación absoluta.

R. FRANCO

Francisco de Pedouve

- 13 JEUNEAU E., *François de Pedouve, Auteur Spirituel*: RevAscMyst 32-33 (1957) 272-301.

Pretende el autor de este artículo presentarnos al insigne fundador de la Congregación de las Hijas de la Providencia en su triple aspecto de hombre, pecador primero, y rendido después generosamente al llamamiento de la gracia divina; de creador genial de un instituto de perfección, sacrificado íntegramente en aras de la caridad y, finalmente, de escritor y maestro de espíritu. El trabajo está seriamente documentado en todas sus partes, y pone muy de relieve las brillantes cualidades de Pedouve, su habili-

dad para dirigir las almas a la perfección y la manera, que no carece de originalidad, de ejercer el apostolado con las almas por él dirigidas.

Para darle a conocer como autor espiritual, después de enumerar sus trabajos de carácter profano, debidos a la inspiración mundana durante su vida pecadora, nos da la lista de sus escritos religiosos que, con ser los mejores y más maduros, han permanecido ocultos y desconocidos por mucho tiempo. A su Congregación de las Hijas de la Providencia les dió unas *Constituciones* en que recomienda eficazmente el amor, el trabajo, el espíritu de servicio, que llega hasta la esclavitud por las almas encomendadas a su cuidado, pero, al mismo tiempo, quiere que estén debidamente instaladas. Porque, a su juicio, «una comunidad debe poseer una vivienda, no sólo regular y cómoda, sino también, en cuanto sea ello posible, decorosa y agradable, a fin de aliviar a los pobres sentidos cautivos, como se mete un poco de hierba en la jaula del pájaro para alegrarle y hacer que encuentre más dulce su cautiverio (pag. 283).

Son pruebas notables del magisterio espiritual de François de Pedouve los fragmentos que Jauneau reproduce del *Directorio Espiritual para la Congregación de las Hijas de la Providencia* y el estudio, reproducido también textualmente, sobre *Lo que debe ser, en general, la devoción de la mujer cristiana*.

FELIPE ALONSO BÁRCENA

Gutiérrez, Martín

14 ABAD C. S. I., *El V. P. Martín Gutiérrez. Su vida y sus pláticas sobre los dos modos de oración*: MiscCom 28 (1957) 9-257.

El volumen 28 de Miscelánea Comillas está todo él dedicado al P. Martín Gutiérrez. La finalidad principal del P. Abad ha sido presentar al público por primera vez unas pláticas, hasta ahora inéditas, del P. Martín Gutiérrez sobre los dos modos de oración. Para poner en antecedentes de este eminente jesuita de los primeros tiempos, hace al principio un resumen biográfico de su vida en 11 capítulos, hasta la página 74. Después sigue una larga introducción a las pláticas, en las que se estudia su doctrina, estilo, fuentes, influencia, época en que se hicieron, y, sobre todo, se trata de probar su autenticidad. Las pláticas están tomadas del Ms. Opp. NN. 28 del Archivo Romano S. I., en el que faltan el folio 1 y 40, es decir, el primero, en que sin duda se contenía el nombre del autor. El P. Abad se detiene en probar con varios argumentos internos y externos, que las pláticas del citado manuscrito que él publica, son las que por el P. Baltasar Alvarez, sabemos que escribió el P. Martín Gutiérrez. «Si cada uno de ellos, concluye el P. Abad, no puede considerarse como apodíctico, el conjunto históricamente constituye, a nuestro entender, una demostración moralmente segura». Sigue el texto de las 24 pláticas, a las que se puede agrupar en el conocido esquema de vía purgativa (Plat. 1-9), iluminativa (Plat. 10-15) y unitiva (Plat. 16-24). El Sumario que el P. Abad pone al principio de cada plática, la acertada división en números correspondientes a los del suma-

rio, y la abundancia y selección de notas contribuyen a una más fácil lectura y un mejor conocimiento de la sólida doctrina contenida en las pláticas. Después de ellas, se publican varias cartas, 13 en total, del P. Martín Gutiérrez, y, bajo el título de «Addenda» algunos datos interesantes sobre la actuación del P. Gutiérrez en sus rectorados de Salamanca y Valladolid, y algunas otras noticias sobre su vida. Un detallado «Índice de cosas y personas» dan mayor valor a esta publicación del P. Abad, que no dudamos ha de contribuir a un mejor conocimiento de la ejemplar vida y sólida y robusta ascética del P. Martín Gutiérrez.

M. PRADOS

Hoffeo. Véase, más arriba, num. 8.

Ignacio de Loyola

15 AYERRA J. S. I., *Función electiva de la consolación en el segundo tiempo de elección*, San Sebastián, 1956, VI-42 pag.

El P. Ayerra nos da en estas páginas un extracto de su tesis doctoral. El tema abordado por el disertante pretendió ser en un principio el segundo tiempo de elección en los Ejercicios de San Ignacio. Pero el autor nos dice que ante la abundancia de materia tuvo que recortar sus aspiraciones y circunscribir su estudio al sentido funcional de la consolación en el segundo tiempo.

La consolación se había abordado desde el punto de vista de discreción de espíritus, desde el ángulo psicológico y algunos otros matices; pero faltaba un estudio completo que examinara la consolación como instrumento de la llamada de Dios al alma para decidirla en un sentido determinado.

Sigue una línea gemela a la que usó últimamente el P. González en el estudio del primer tiempo: acercamiento a la psicología y la teología para iluminar los puntos tratados. Y hay una primera parte en que hace una disección de los elementos que integran la consolación ignaciana.

En este extracto tenemos sólo dos capítulos de la tesis, y en ellos trata de las relaciones del segundo tiempo con el entendimiento, voluntad, libertad, gracia actual, dones del Espíritu Santo, y aplicación de sentidos, para ver a través de ellas la función electiva de la consolación.

El capítulo de las relaciones del segundo tiempo y los dones del Espíritu Santo está bien conseguido. Pero mucho más, quizás, el último en que estudia el segundo tiempo y la aplicación de sentidos. Es un estudio preciso y exacto de la marcha ascensional del ejercitante en oración y del papel básico en todos estos senderos de la consolación.

A. MUÑOZ PRIEGO

16 BECHER H., *Ignatius von Loyola im Licht der gegenwärtigen Forschung. Ergebnisse und Aufgaben*: Sch 32 (1957) 206-220.

La publicación de las fuentes ignacianas y de los comienzos de la Compañía de Jesús ha dado a la investigación un impulso en el que se aúnan todas las ciencias. Desde el jurista al médico, desde el paleógrafo al crítico de ediciones, al filósofo, al sociólogo, al sicólogo, al arqueólogo, al historiador del arte. Todos los aspectos de su personalidad han sido investigados, todos los influjos que sobre él actuaron y todo lo que él y su obra ejercitaron en la sociedad y en los individuos.

También lo teológico ha sido escudriñado en sus obras claves (*Ejercicios, Constituciones, Fórmula de la Compañía*) y en sus apuntes íntimos. Se ha comparado el modo ignaciano con la tradición eclesiástica, para ver cómo la recoge y cómo en la piedad transmitida hay algo que aparezca en San Ignacio en una forma determinada o en una nueva claridad. Se puede inquirir si él, marchando delante de la reflexión teológica, ofrece algo que sea más original que ella, más sabio y experimentado que la teología de las escuelas, en lo cual la fe de la Iglesia, la palabra de Dios y la acción del Espíritu Santo, que no cesa de obrar en la Iglesia, se presenta hecho palabra más original que en los tratados de los teólogos. Es decir, si el despliegue de las riquezas de la fe, que en cuanto contenido revelacional quedó completo a la muerte del último Apóstol, ha llevado en San Ignacio a nuevos conocimientos y precisamente no tanto como conclusión teórica, cuanto como fe vivida. Se trataría, no de una revelación privada, que sólo obliga al que la recibe, y los demás, en cambio, pueden no recibirla, sino de un impulso más importante para la cristiandad universal y, en cierto sentido, de fuerza normativa para el progreso en el camino de la Iglesia, en el crecimiento del cuerpo de Cristo hasta la edad madura de su cabeza.

En esta desconcertante abundancia de literatura ignaciana, el año jubilar con sus múltiples aportaciones invita a un balance de objetivos logrados.

Se puede decir que la edición de fuentes ignacianas inmediatas, ha quedado sustancialmente terminada. Lo que se pueda todavía encontrar, será siempre interesante, pero como exorno e ilustración, no como descubrimiento de algo esencialmente nuevo.

La vida del Santo ha quedado iluminada hasta en sus mínimos pormenores y día por día. También el ambiente espiritual en que se formó y en el que actuó. Aunque en este aspecto nuevas fuentes publicadas pueden aportar luz sobre puntos particulares, pero en lo esencial ha quedado delineada por los investigadores la imagen del Santo y de su tiempo, tanto en su contorno general, como en sus rasgos particulares.

El contenido religioso de su mundo espiritual, del tesoro doctrinal que se le comunicó en su oración y lo que su ulterior reflexión conoció, ha sido sintetizado, después de superada una investigación de carácter más psicológico. Su mística, estudiada fundamentalmente, nos le da como punto de convergencia que se abre a todo el orden de la revelación, lo lleva y lo incorpora en sí *fundamentalmente*: es decir, con la limitación de ser un

hombre de su tiempo, vg. en lo social, y, sobre todo, sin pretender realizar en sí toda posibilidad religiosa y cristiana, sino reconociendo cuanto de bueno existe, sintiéndose vinculado a ello, esforzándose por confirmar la capacidad y la necesidad de complementarse, para por este medio contribuir a la construcción total del cuerpo de Cristo.

El influjo que San Ignacio ejerció y ejerce es cada día más iluminado por la investigación. Un campo y no el principal, pero que parece será cultivado cada vez más por el estudio histórico, es el de los Institutos Religiosos, tanto masculinos como femeninos, que han bebido en sus *Constituciones* el propio régimen religioso. Igualmente el papel que ejerció, sacando fuera de la Orden dominicana el influjo de Santo Tomás, al hacerlo doctor propio de su Orden. La orientación, que a la teología dió el fin tan marcadamente apostólico de su Instituto, influyó notablemente en que dicha ciencia evitase resueltamente las sutilezas especulativas y un modo demasiado abstracto de reflexión y de investigación. Su enfoque acerca de la manera con que había que tratar a los protestantes y a los orientales, tuvo gran repercusión en las Controversias y en otros movimientos de acercamiento entre los separados y Roma. Aun las verdades teológicas, que la orientación apostólica práctica y concreta de la Compañía hizo cultivar especialmente, están siendo estudiadas con particular éxito: conciencia eclesiástica aumentada del papel del magisterio infalible de la Iglesia, especialmente del Romano Pontífice, aumento de la comunión frecuente, papel de la libertad en la vida sobrenatural con un progreso innegable de la antropología teológica.

Finalmente, lo más importante de la investigación ignaciana, apunta, como es natural, a la figura misma del Santo. No tenemos aún, es verdad, la vida de San Ignacio. Tenemos solamente los trabajos previos para ella. Pero sí que la moderna investigación ha puesto en claro que San Ignacio era un hombre sencillo con todo lo que se puede acentuar esta expresión en sus dos componentes; que era un hombre de una vez y, por eso, no entendía el servicio de Dios sino como entrega completa, ni la creación tuvo antes de él apenas alguien que la contemplara con una fuerza sintética tan grande, tan reductora de sus elementos a unidad en el orden natural y en el sobrenatural; y, finalmente, que San Ignacio era un hombre valiente, no en un sentido militar humano, que es el aspecto *sobreacentuado* por algunos españoles, aunque no precisamente los más *orientados* religiosamente, sino en cuanto que en su esencia está el atacar las dificultades, el espíritu de conquista de los enemigos, el *induite vos armaturam Dei*.

R. CRIADO

- 17 DALMASES C., *El ideal apostólico de S. Ignacio*: EstEcl 30 (1956) 305-323.

El ideal apostólico de San Ignacio tiene su representación plástica en la bóveda de su iglesia en Roma, hecha por Andrea Pozzo. Jesucristo, en

el centro de la creación, lanza de su pecho un rayo hacia el corazón de Ignacio, y de éste se deriva a las cuatro partes del mundo. La aspiración suprema de Ignacio: para gloria de Dios y bajo la bandera de Jesucristo, contribuir lo más posible a la salvación del mundo.

J. LEAL

18 DALMAU J. M., *S. Ignacio y los estudios eclesiásticos*: EstEcl 30 (1956) 295-304.

San Ignacio tiene importancia muy especial en el campo de los estudios eclesiásticos; hasta hoy perdura plenamente en la Iglesia su mentalidad y su legislación. Su mensaje en este campo es el de heroica entrega al estudio y de prudentísima dirección en él. Con su actuación y prescripciones muestra el camino, según el sentir de la Iglesia. El colegio modelo quiso que fuese el Romano, a la vista e inmediata dependencia del Papa.

J. LEAL

19 GONZALEZ HERNANDEZ L. S. I., *El primer tiempo de elección según S. Ignacio*, Madrid, Ediciones Studium, 1956, 237 pag.

En el presente libro el autor pretende estudiar el primer tiempo de elección de los Ejercicios de San Ignacio. Un notable esfuerzo de fino análisis es aplicado a desentrañar todo el sentido del breve párrafo, que San Ignacio dedica a esta materia en su libro. Los ejemplos de San Mateo y San Pablo citados por San Ignacio en el pasaje aludido y dos experiencias del mismo San Ignacio, que pueden ser interpretadas como experiencias del primer tiempo, amplían algo el campo sometido a análisis.

El autor, en una primera parte, analiza los efectos psicológicos del primer tiempo en la voluntad (cap. 1), en la inteligencia (cap. 2) y en la libertad (cap. 3) y los posibles efectos e influjo de la imaginación (cap. 4) y la afectividad (cap. 5). La segunda parte de la obra relaciona, en sus cinco capítulos, el primer tiempo con una serie de nociones teológicas (las diversas clases de gracia) o derivadas de la experiencia espiritual o mística, para, determinando semejanzas y desemejanzas, concluir con una definición descriptiva que nos dé una idea, compleja y exacta, de lo que sucede en el primer tiempo.

En la serie de estudios sobre Ejercicios deben reconocerse al libro de L. González, como señala con su autoridad en el prólogo I. Iparraguirre, varios méritos fundamentales metodológicos: ante todo «proyectar [...] la Teología sobre los ejercicios para esclarecer el contenido ignaciano con los principios teológicos» (pag. 8); en este aspecto el libro puede considerarse como «uno de los esfuerzos más intensos realizados hasta ahora en este campo» (pag. 9); son también méritos innegables del método seguido haber analizado las repercusiones del primer tiempo en todas las capas de la

psicología humana y haber estudiado algunas experiencias concretas típicas de primer tiempo, sin quedarse en el mero análisis abstracto.

Sin embargo, el núcleo central de la interpretación del autor nos parece bastante discutible. Es verdad que San Ignacio insiste muchas veces en que «lo que nos impide conocer la voluntad de Dios [...] son nuestras afecciones desordenadas» (pag. 127). Pero podría preguntarse, si no deberá confinarse este impedimento a los tiempos segundo y tercero. En otras palabras: ¿son las frases de San Ignacio tan universales, que el primer tiempo tenga que consistir en una previa purificación de las afecciones desordenadas, como condición previa para que la voluntad de Dios pueda ser conocida? ¿No será más bien la esencia del primer tiempo una iluminación tal que permita conocer la voluntad de Dios «sin dudar ni poder dudar», no obstante la situación espiritual en que el sujeto se encuentra? No deberá, tal vez, olvidarse que las frases universales del *Preámbulo para hacer elección* comienzan con estas palabras: «En toda buena elección en cuanto es de nuestra parte...» (*Ejercicios*, 169). ¿No significarán quizás estas palabras que se está tratando de la elección a que el hombre se dispone? En ese caso no sería lícito trasladar estas afirmaciones al caso del primer tiempo, más pasivo, que podría responder a otro esquema.

Como es claro, de este punto depende también la insistencia del autor en el aspecto volitivo, en vez del intelectual del primer tiempo. Nosotros creeríamos que en los casos concretos de primer tiempo, que el autor estudia, el aspecto intelectual tiene mucha mayor importancia que la que él le atribuye. Por otra parte, disintimos del autor en su afirmación de que la contemplación infusa (la experiencia mística) no da seguridad y firmeza (pag. 183). Pensamos que la característica de la experiencia mística es el conocimiento reflejo —y por ello cierto— de la acción y dones de Dios en el alma. (Véase GUIBERT J. DE. *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, edit. 3.^a, Romae 1946, num. 399-405, pag. 346-352); es verdad que después de terminada la experiencia mística, hay (quizás no siempre) posibilidad de dudar. (Véase TRUHLAR C., *De experientia mystica*, Romae 1951, num. 30, pag. 28); pero tampoco creemos que sea esencial al primer tiempo de elección hacer imposible toda duda en cualquier circunstancia futura, durante la vida toda de quien tuvo tal experiencia. En todo caso, sobre este punto las afirmaciones del autor podían haber sido más matizadas. Los pasajes de San Ignacio aducidos por el autor (pag. 183s), como confirmación de que en la contemplación falta la seguridad y firmeza, admiten otra explicación: habría la certeza propia de la experiencia mística, pero ésta no versaría sobre el objeto de la elección.

El autor cree que la experiencia del primer tiempo es, ante todo, «una ordenación infusa de la caridad en el alma» (pag. 216). En consonancia con este esquema, el autor llega a hablar de los motivos de esperanza y temor, como de afecciones desordenadas, dentro de una buena elección, en el sentido en que se la pretende hacer en los *Ejercicios* (pag. 190s). Aunque el autor se apresura a decir que «mantiene San Ignacio en las reglas para sentir con la Iglesia el criterio católico acerca del temor y la esperanza» (pag. 190), su modo de hablar no deja de ser muy poco feliz, e incluso in-

duce a pensar si puede realmente San Ignacio, precisamente por su modo de hablar en las reglas para sentir con la Iglesia, ser interpretado de modo que se le haga decir que el temor y la esperanza, tomados como motivo de obrar, son «afecciones desordenadas».

Aparte de este punto central en la obra del autor, no creemos que la fórmula «y más a no nada» en el contexto del *Diario* de San Ignacio sea alusión al tercer tiempo (véase pag. 22 nota 20); como expresión de una valoración de sus experiencias, significaría más bien una conclusión del segundo tiempo. En la pag. 38 nota 6, por una inadvertencia, sin duda, se transcriben, como razones por las que San Ignacio había elegido la estricta pobreza, «los cómodos al tener en parte o en todo» (!). No nos parece aceptable reducir el concepto de afección desordenada al apetito sensible (pag. 84 nota 5), ya que puede haber afecciones desordenadas meramente espirituales; ni el autor demuestra que San Ignacio las reduzca al apetito sensible. Es muy discutible que se puedan aducir (pag. 102 nota 2) los testimonios de Polanco y el Dr. Torres a propósito del primer tiempo. Pensamos que es bastante distinto lo que en la página 145 se dice en el texto y lo que dice el pasaje del P. de Guibert, citado en confirmación en la nota 12, sea lo que fuere del pensamiento de J. Clémence; de Guibert habla de *aparentes* consolaciones sin causa precedente, originadas de hecho en la subconsciencia, no de auténticas consolaciones sin causa precedente, para las que admita influjo de determinadas facultades o del subconsciente. En la pag. 153 se toma la palabra *profecía* en el sentido de Santo Tomás, no en el actual, lo cual no contribuye a la claridad. No comprendemos por qué supone el autor (pag. 157) que sólo una certeza objetiva «podrá fundar aquel 'no dudar ni poder dudar' del primer tiempo»; la posibilidad psicológica de dudar puede no darse, al menos próximamente, en el caso de certezas puramente subjetivas.

Hemos sido tal vez demasiado lentos en la crítica. Interpretaría mal nuestro pensamiento, quien juzgase que no estimamos la obra que presentamos. Es, sin duda, un esfuerzo serio, aunque disintamos de sus conclusiones.

C. Pozo

20 IPARRAGUIRRE I., *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre en S. Ignacio de Loyola*: EstEcl 30 (1956) 343-361.

El problema de las relaciones entre lo natural y sobrenatural es complejo. Dentro de él caben perspectivas muy variadas. San Ignacio tuvo una muy definida. Pretendía aprovechar todas las energías de los dos campos para dar a su actividad la mayor eficiencia posible. Este ideal reguló su método y desde él hay que contemplarlo para poder enfocar certeramente la posición que adopta. Sus contemporáneos dejaron constancia del arte con que sabía combinar el valor de lo sobrenatural y de lo natural. Ignacio ve a Dios en lo natural y se sirve de la creatura como de algo muy valioso.

J. LEAL

- 21 IPARRAGUIRRE I. S. I., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1957, 152 pag.

El Instituto Histórico S. I. comienza con este libro una serie titulada *Subsidia ad Historiam S. I.* Muy oportunamente el primer volumen de esta serie son estas *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*: eran necesarias como guía entre tan ingente cúmulo de libros, escritos sobre este tema.

Como advierte el autor en el prólogo, no ha reunido en este libro una bibliografía exhaustiva sobre San Ignacio: era necesaria la selección para que realmente pudieran ser estas páginas una orientación bibliográfica. Y ha seleccionado, en efecto, los libros que pueden ser más orientadores por su valor intrínseco, por sus aportaciones bibliográficas, o por resumir objetivamente las diversas opiniones sobre un punto determinado.

Divide estas orientaciones en cinco partes: bibliografía, fuentes impresas, estudios, escritos, espiritualidad; numerosas subdivisiones en estos cinco apartados presentan con brillante orden y claridad los 679 libros y artículos reseñados.

Como auténticas orientaciones no se reduce este libro a una mera lista bibliográfica. Muy frecuentemente añade una breve síntesis del estudio que cita; y en estas líneas añade, a veces, nuevas e interesantes referencias bibliográficas.

Bien podemos decir que el autor ha conseguido plenamente su objetivo, y ha puesto en nuestras manos una buena y práctica orientación bibliográfica sobre San Ignacio de Loyola.

E. OLIVARES

- 22 ISERLOH E., «*Gott finden in allen Dingen*». *Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit*: TrierTheolZschr 66 (1957) 65-69.

Los Santos y, especialmente los Fundadores, traen cada uno su mensaje para lo que la Iglesia y el mundo piden al cristianismo en cada tiempo y han vencido en sí mismos los peligros característicos de ese tiempo. Mensaje que en primer lugar son ellos mismos en su conducta, antes que en su palabra y en sus creaciones. Por medio de éstas dan a su mensaje una fuerza y un espesor histórico que desbordan a su tiempo y su geografía. Otros antes que ellos pueden percibir lo nuevo de una hora histórica y pueden inquietarse por ello. Pero el Santo se hace cargo de la perspectiva cristiana propiamente dicha y de la incumbencia del tiempo nuevo y se adueña de ella en el amor a Cristo.

La hora de San Ignacio fué en lo inmediato, el siglo 16, es decir, la reforma eclesiástica y el comienzo de la Edad Moderna. Su misión fué mostrar su sitio en Cristo y en la Iglesia al hombre que se hizo consciente de su libertad, de sus propios poderes y de su derecho a situarse, que se descubrió a sí

mismo como personalidad. Pero, por lo mismo, conviene preguntarnos cuál es su mensaje para nuestros tiempos.

Ahora bien, es significativo que San Ignacio, a pesar de ser él mismo un gran orante, y querer que sus hijos lo fuesen, hubiera de luchar con ellos para reducir el tiempo de oración a lo que para entonces era un mínimo. Lo cual plantea el difícil problema de si con ello se quitaba a la oración, como glorificación directa de Dios, su razón de medio y se la subordinaba como medio a un valor más alto. A lo que hay que responder: fin en sí no es, en definitiva, la oración, sino la glorificación de Dios, que se logra con cualquier acción hecha por Dios. Ni el sentido de la oración es hablar con Dios, el cual sabe de antemano cuanto yo pueda informarle, sino que está en lograr yo la recta postura ante Dios de modo que con todas mis posibilidades me ordene yo a él. Esto se realiza excelentemente en la oración, pero no sólo en los tiempos de la oración. Esta postura debe dimanar de la oración, donde se fomenta, a todo mi obrar, que por tanto, me ha de llevar a amar a Dios en todas las cosas y a todas en él, conforme a su santísima y divina voluntad.

De aquí la fórmula ignaciana «buscar a Dios en todas las cosas», que hace eco a la otra: «familiaridad con Dios en todas las cosas». Este es el mensaje de San Ignacio para nosotros que, viviendo en la apretura del trabajo exterior, anhelamos la quietud y la contemplación. Este es el camino para franquear el abismo que existe entre fe y vida, servicio de Dios y quehacer diario.

«Encontrar a Dios en todas las cosas» se derivó para San Ignacio en Manresa de sus gracias de contemplación trinitaria. Y, sin embargo, San Ignacio cree que todos sus hijos, aun sin ser místicos, lo han de encontrar. Es la caridad como forma de todas las virtudes, la entrega a Dios, la *familiaritas*, la unión con él, lo que ha de hacer vivas todas las virtudes. Ahora bien, lo mismo la oración que el trabajo, que la más banal de las acciones, como necesitan ser formadas por la caridad, así son capaces de ella. Por eso afirma San Ignacio que cualquier acción de este mundo, hecha por la mayor gloria de Dios, es oración (1 Cor. 10, 31). Lo que importa, pues, es que yo obre en pura intención, por amor de Dios.

Pero tras ese «buscar a Dios en todas las cosas», se puede ocultar mi falta de rectitud, mi entrega a lo mundano, mi propia glorificación. ¿Cómo podré garantizarme de que busco a Dios y no sucumbo al mundo, cuando sirvo al mundo? San Ignacio nos dice: a) saliendo de lo mío para pasar a Dios en amor; es la abnegación, es quitarme a mí del centro de mi vida, para poner en él a Dios y lo de Dios; mortificación y abnegación son para San Ignacio los fundamentos de la vida espiritual y son la medida de la perfección; b) haciendo que esa oración universal dimane de la oración expresamente tal, con lo que el rato de oración exclusiva de otra ocupación será eficiente para todo el día y la noche, ni el trabajo será interrupción de la oración, sino que será otro modo de orar; c) logrando, por discreción de espíritu, elegir en cada caso lo mejor para gloria de Dios; d) con un ejercicio vigilante y decidido de la obediencia, que evita definitivamente el peligro de seguir las propias ilusiones en la elección de lo mejor; obediencia

basada para San Ignacio no en su aspecto de disciplina militar y de poder estratégico de la Compañía, sino en el ímpetu religioso y aun místico del Santo. El Dios trinitario se hace para mí concreto y, por decirlo así, se hace cuerpo en la Iglesia.

No tiene hoy sentido, ni produce una mejoría flagelar sin más el activismo de nuestros días. Ni tampoco se arreglan las cosas con acotar un campo para cultivar nuestra personalidad. La actividad a que la máxima parte de los hombres están llamados y en la que están llamados a la perfección, es llamamiento a unión con Dios en la actividad. Hacerse santo no sólo en el mundo, en el matrimonio, en la entrega a las cosas y a las ciencias, sino *por medio de ellas*. Para ello tendremos que dominar hoy un mundo mucho más complejo, grande y peligroso que en otros tiempos. Lo podemos solamente porque el Dios infinito se ha de encontrar en lo mínimo.

Hubiera convenido citar (pag. 68-69) las *Constituciones*, P. VI, cap. 3 num. 1.º, donde se da por supuesto que una dedicación a los ejercicios de oración, meditación, es necesaria, ya que se prevé el caso en que algunos necesiten que el Superior les determine el tiempo para que «no excedan o no falten» (subrayamos) en los ejercicios espirituales. Y nótese que doctrina semejante existe en las *Constitutiones monasticae* atribuidas antes a San Basilio, cap. 4.º: PG 31, 1347.

R. CRIADO

23 ISERLOH E., *Ignatius von Loyola.-Bücher zum 400. Todestag des Heiligen*: TrierTheolZschr 66 (1957) 179-186.

No obstante la muchedumbre de libros sobre la vida y obra de San Ignacio, el año centenario de 1956 no nos ha dado la biografía científica de grandes vuelos en alemán. Queda siendo un *desideratum*.

Los presupuestos más importantes para esa biografía, la edición crítica completa de las fuentes, está terminada en MHSI. Pero, como la mayoría de los interesados no pueden por sí mismos acercarse a ella, son de saludar con plácemes la selección de fuentes vertidas al alemán.

1. HANS URS VON BALTHASAR (IGNATIUS VON LOYOLA: *Die Exerzitien?*. Einsiedeln, 1954), traduce de nuevo los Ejercicios, empeñándose en dar una simple transmisión del texto original hispano, renunciando a hacer más accesible el texto desnudo y enteramente aliterario, sin ampliaciones, exposiciones, observaciones, logrando reproducir el auténtico dejo del original: esa noble severidad casi inimitable, su brevedad e impersonalidad, que el arrebataador ardor del contenido necesita irremisiblemente, para en ellas ocultarse tanto como para expresarse.

2. SCHNEIDER B. (IGNATIUS VON LOYOLA: *Der Bericht des Pilgers*. Freiburg 1956) da de nuevo la versión del Relato del peregrino, único título que cuadra a las declaraciones hechas verbalmente por el Santo, para decirnos cómo Dios le llevó en su camino a él. Schneider demuestra en su Introducción la fidelidad objetiva de lo consignado por González de Cámara y la credibilidad de lo narrado por el Santo, aun en el terreno de sus extra-

ordinarias experiencias místicas. Asimismo ilumina y completa con sus profundos esclarecimientos los datos biográficos.

3. H. RAHNER (IGNATIUS VON LOYOLA: *Geistliche Briefe. Eingeleitet von H. Rahner*. Einsiedeln 1956) escoge de San Ignacio dos selecciones de sus casi 7.000 cartas, para darnos con ellas una imagen inmediata de la profundidad y amplitud de su espíritu, del fuego de su impelente corazón y de su multifacético trabajo, como pastor de almas y General de una Orden. La primera serie es una tercera edición de la selección publicada en 1922 por O. KARRER, pero con Introducción y traducción enteramente renovadas. Sobresale en la Introducción la semblanza de S. Ignacio y la Bibliografía. En pocas páginas, tomadas de O. Karrer, se descubre el misterio de aquel hombre como «pleno dominio de sí en pleno renunciamento propio hacia Dios», positiva indiferencia, prontitud para encontrar a Dios en todas las cosas y hacerlo todo para su mayor gloria. Introducción general, disposición de las cartas en tres grupos e introducción a cada carta, nos dan una a modo de biografía ignaciana, que puede ayudar a los hombres de nuestros días en su dolorosa búsqueda de unidad entre vida interior y quehacer cotidiano. La segunda serie de cartas —a mujeres— además de constituir, junto con las amplias introducciones y anotaciones del editor, una biografía, nos muestran al carismático director de almas femeninas, que fué tan santo, porque se supo hacer, por Dios, tan de la tierra.

4. Los jesuitas alemanes, en un volumen de estudios, homenaje a San Ignacio, en el 4.º centenario, nos presentan la figura espiritual del Fundador y su legado. El volumen nos hace penetrar en la investigación ignaciana de nuestros días y en la imagen que de San Ignacio se hacen los jesuitas actuales: mirada más teológica y más mística, después de superar una consideración más restringida a sólo los *Ejercicios* y exclusivamente sicológico-moralística. Hasta el punto de que C. Rahner en su estudio *La lógica ignaciana del saber existencial. Sobre algunos problemas teológicos de las reglas de elección de los Ejercicios de San Ignacio*, llega a afirmar que el Santo, en lo que tiene de más propio, está aún por venir, y todavía no ha dicho su última palabra para la Iglesia, de modo que haya sido enteramente comprendida.

En este volumen (*Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt u. sein Vermächtnis*. Würzburg 1956) H. WOLTER, H. BACHT y H. RAHNER buscan las fuentes de la espiritualidad ignaciana, no solamente en su aspecto de dependencias literarias (citas, alusiones, reminiscencias) o ideológicas (pensamientos y motivos), sino más hondo: en las conexiones metahistóricas de Ignacio y su doctrina con la gran tradición de la ascética premonástica (BACHT) y medieval de las cruzadas (WOLTER), con lo cual se llega a ver, como en auténtica piedra de toque, que en San Ignacio se da con los grandes del pasado, aun sin conexiones literarias de ninguna clase, una identidad de interiores conocimientos y de iluminación mística, tal que llevan en todo frescor y viveza a unas formaciones de procesos ideológicos y formas verbales extraordinariamente iguales.

Mientras José STIERLI estudia la oración ignaciana, que encuentra a Dios en todas las cosas, ADOLFO HAAS se ocupa de la mística de San Ignacio,

según su *Diario espiritual*. Que San Ignacio es un místico excepcional, y su mística trinitaria, está puesta de relieve con evidencia. Pero Haas en la búsqueda de lo místico trinitario, a través del lenguaje ignaciano, se pierde, a veces, en sutilezas inprobables (vg. el misterio de la circumincesión en la contemplación del *Diario*), cuando no en puras afirmaciones. No ha tenido siempre en cuenta que el lenguaje de los místicos no puede reproducir adecuadamente lo que contemplan, como el mismo S. Ignacio lo confiesa. Por eso tampoco se puede aplicar a estos escritos la desenvoltura con que C. RAHNER hace crítica de los *Ejercicios*, diciendo que en ellos «deben hacerse, sin escrúpulos, eliminaciones, aunque, no obstante, haya de mantenerse el núcleo propiamente dicho del pensamiento ignaciano» (pag. 371 not. 22). Carlos Rahner parte de la esencia de los *Ejercicios*, como decisión sobre la vida, para estudiar la elección misma. San Ignacio «supone ingenuamente que el hombre cuenta con la posibilidad, prácticamente experimentable, de que Dios le comunica su voluntad, cuyo contenido no es sin más cognoscible por medio de reflexiones racionales de la razón creyente». (pag. 352). Esto plantea al teólogo el problema de si existen en teología tales mociones divinas (pag. 369), si está la teología capacitada para interpretar y explicar los actos religiosos que se describen y prescriben en los *Ejercicios* (pag. 405). Rahner cree que en este aspecto falta aún mucho.

5. En cambio, la doble biografía que CLARA ENGLANDER nos da de San Ignacio y su secretario Juan de Polanco, no nos muestra a las dos figuras entrelazándose y simbolizándose, sino que nos da unos ensayos sobre el primero, redundantes de enfoque psicológico e interpretaciones subjetivas, y del segundo una proyección de entusiasmo femenino desbordante. Polanco habría sido, en la prolongación de su vida, que siguió a la 3.^a Congregación General de la Orden, una víctima, cuyo agotamiento y desaparición, después de haber sido, al parecer de Englander, co-creador de la Compañía, no tiene, como la autora cree, por única causa la anulación intentada por la intriga, el antisemitismo, la ingratitud, que un grupo de sus hermanos pusieron en juego para impedir su elección como cuarto General. El libro de Englander, como tal libro, es desacertado. Por eso es más extraño que H. Rahner, después de afirmar que ha estudiado detenidamente el libro, lo señale como «sobresalientemente logrado... dotado de extraordinario ingenio», y llegue a apelar a «la tragedia cristiana de la vida».

6. La obra de colaboración realizada por L. VON MATT y H. RAHNER es una satisfacción dada al gusto de nuestro tiempo por la imagen, y al lector popular, proporcionándoles una vista de conjunto de la vida del Santo y de su ambiente. La imagen sirve aquí a la historia y la hace. Rahner, a base de su gran conocimiento de las fuentes, logra de mano de la imagen narrar concisa, sobria y verazmente la vida del Santo, pero al mismo tiempo vigorosa y persuasivamente; de aquel Santo que sometió su propio ardor interior a una forma disciplinada, haciendolo así operante, y su secreto íntimo lo expresó en las palabras: «Si un día nuestro corazón se transformó ¿qué de extraño tiene que por nuestro medio el mundo se transforme?»

La reseña que ISERLOH hace de los libros mencionados es algo más que una mera presentación: es un enjuiciamiento de los mismos. Alguna vez

puede parecer duro, como en el caso de Clara Englander. Pero muchas de sus apreciaciones son razonables. Tal vez valora Iserloh demasiado severamente las dificultades que sintió Polanco nombrado Visitador de Sicilia, creyendo ser bastante prueba de que el que había sido excelente secretario no hubiera sido excelente General. Esto es olvidar las pruebas que ya antes, como Vicario General, había dado Polanco de sus cualidades para el mando supremo, y no apreciar del todo la embarazosa situación que suponía para Polanco verse alejado de Roma, aunque fuera con el honroso cargo de Visitador, después de lo sucedido en la 3.^a Congregación.

Igualmente son injustificadas las pretensiones de Iserloh, cuando, al juzgar las exageraciones de Haas respecto a la mística trinitaria de San Ignacio, pide que ella se construya sobre las epístolas paulinas y las coxologías de la liturgia. Las pruebas con que Iserloh fundamenta sus exigencias no son suficientes, porque San Ignacio, como tantos otros místicos, no tiene nada de tipo erudito ni libresco. Sin llegar a las deducciones que Iserloh reprocha a Haas, vg. sobre la percepción de la circumincesión por el Santo en sus contemplaciones, tampoco se puede decir que en el texto aducido por Haas (21 de febrero de 1544. Véase *Obras completas de San Ignacio de Loyola* [BAC] Madrid 1952, pag. 298 y not. 36), no exista ninguna aproximación al aspecto dinámico de la pericoreosis. Iserloh procede aquí demasiado teóricamente, midiendo algunas expresiones con módulos exageradamente escolares y de cátedra.

R. CRIADO

24 LETURIA P. S. I., *Estudios Ignacianos*. Revisados por el Padre IGNACIO IPARRAGUIRRE, Vol. I: *Estudios Biográficos*. Vol. II: *Estudios Espirituales*., Roma, Institutum Historicum S. I., 1957, XXXII-476, VII-544 pag.

En la Introducción —páginas que vibran por la emoción del discípulo, al recuerdo del llorado maestro— nos expone el P. Iparraguirre el origen de esta publicación de los Escritos Ignacianos del P. Leturia.

El mero hecho de encontrar en dos tomos estos artículos del P. Leturia facilita incalculablemente el conocimiento y la difusión de estas páginas, que no lograron encontrar su síntesis en la malograda biografía de San Ignacio que todos esperaban del autor.

Y hay que añadir, como mérito grande del P. Iparraguirre, esta excelente presentación de tan preciosos escritos, en una edición bien cuidada, en la que ha tenido que poner un laborioso trabajo personal de unificación y actualización de las citas.

En el primer tomo, se reúnen los estudios biográficos, agrupados cronológicamente en cuatro secciones: una preliminar —una síntesis de la vida de San Ignacio y su cronología— y tres que responden a otras tantas etapas de la vida de San Ignacio: De Loyola a Montmartre, de Montmartre a la Storta, y los años de Roma. Precede una bibliografía ignaciana del P. Leturia por orden cronológico.

En el segundo tomo, se reparten en tres secciones los escritos espirituales sobre San Ignacio: ejercicios espirituales, espiritualidad ignaciana, y artículos varios.

No es éste el momento de ponderar el valor de estos escritos ignacianos del P. Leturia, ya conocidos; tan sólo tenemos que insistir en la gratitud hacia el reeditor por parte de todos los que trabajan en temas ignacianos.

E. OLIVARES

25 MAITRE B., *Le texte des Exercices Spirituels de Saint Ignace*: RevAscMyst 33 (1957) 210-229.

La parte central de este estudio es una *exposición esquemática* muy minuciosa y cuidadosamente compuesta, para que aparezca ante los ojos del lector el origen y desarrollo del texto de los *Ejercicios Espirituales* en su redacción original española y en las versiones latinas que gozan de mayor autoridad. El esquema sigue un orden rigurosamente cronológico, y abarca desde los primeros días de la conversión, en que San Ignacio comenzó a pensar en cosas espirituales, hasta las investigaciones llevadas a cabo, en estos últimos tiempos, para conocer con la posible exactitud el texto original y el pensamiento del autor con todos sus matices y su desenvolvimiento psicológico.

Divídese la exposición en tres partes: la primera que es, naturalmente, la más extensa, nos da un sumario de todas las diligencias hechas durante la vida del mismo San Ignacio, para que el texto de los *Ejercicios* respondiese plenamente al ideal que él se había formado. Y como se aspira, sobre todo, a lograr el fruto que con los *Ejercicios* se pretende, trátase también de los *Directorios*, que debían ser guía del que da y del que recibe los *Ejercicios*. El autor principal, en esta primera parte, es el mismo San Ignacio, pero intervienen también, de diversos modos, aquellos hombres que vivieron con él, y disfrutaron de su magisterio espiritual. Quedan consignadas en esta primera parte del esquema gran número de las fechas y de los acontecimientos de aquella vida, que se desarrolló íntegramente a la luz de los *Ejercicios Espirituales*. La segunda parte comprende los trabajos realizados en torno al prodigioso librito desde la muerte de su autor hasta el generalato del P. Juan Roothaan (1556-1829), y en ella se enumeran ordenadamente las diligencias, que podían conducir a la plena inteligencia de los *Ejercicios*, hechas por los hombres que mejor conocían el libro mismo y los escritos con él relacionados. En esta parte se atiende de modo especial a los *Directorios*, entre los cuales ocupa lugar preferente el *Directorio Oficial*. La tercera parte contiene un recuento de los trabajos que podemos llamar contemporáneos, desde la elección del P. Roothaan para General de la Compañía, hasta los días en que vivimos. Ninguna firma importante ha escapado a la diligencia del P. Bernard Maitre.

Preceden y siguen a esta minuciosa exposición esquemática unas consideraciones histórico-críticas, generalmente muy atinadas, sobre el valor y

la tradición del original español, de la versión *prima latina* y de la *vulgata latina*.

El lector puede ver en este estudio, con una mirada panorámica, no sólo la obra de San Ignacio, sino también el trabajo realizado, durante cuatro siglos, por una pléyade magnífica de hombres notables que han consagrado sus mejores esfuerzos a conocerla y presentarla en toda su pureza, para que produzca todos los frutos que, en el plan divino, está llamada a producir.

F. ALONSO BÁRCENA

26 PEREZ ARGOS B. S. I., *Los ejercicios de S. Ignacio y la psicoterapia*: RevEspir 16 (1957) 399-406.

Es una comunicación presentada al Octavo Congreso católico internacional de Psicoterapia y Psicología clínica (Madrid, 10-15 sept. 1957), que apareció también en las *Actas* de dicho Congreso (pag. 269-275).

Los *Ejercicios* no son un libro de psicoterapia, pero puede ésta aprovecharse de él. Si por psicoterapia se entiende el arte de beneficiar a un enfermo neurótico mediante la utilización de mecanismos puramente psicológicos, es evidente que en el fondo ha de encontrarse una concepción dinámica del hombre. Esta concepción se encuentra en los *Ejercicios*: tendencia hacia la felicidad perfecta. Por otra parte, para evitar la frustración inconsciente, que lleva a la neurosis, o para el restablecimiento del equilibrio psicológico, hay que buscar una verdadera escala de valores que corresponda a la *persona profunda*. Esa escala de valores, en forma concreta y sencilla, se encuentra también en los *Ejercicios*. Y en ellos, finalmente, encontramos las tres principales técnicas de que se sirve la psicoterapia: métodos catárticos y psicoanalíticos; de entrenamiento autógeno e hipnosis activa; de persuasión y logoterapia.

E. MOORE

27 RAHNER H. S. I., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, Sal Terrae, 1955, 122 pag.

Bajo este título se presenta la traducción española del libro publicado en 1947 *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*.

En un primer capítulo, estudia su autor el influjo del ambiente en la formación espiritual de Ignacio, es decir, el influjo de su origen aristocrático, de aristócrata de provincias, y de su educación doméstica y en la corte.

En el segundo capítulo, estudia su encuentro con la tradición de la piedad cristiana, que le llegó a través de la educación religiosa familiar y de sus lecturas.

En el tercero, presenta la mística transformación de Ignacio en hombre de la Iglesia: establece una serie de paralelos con las grandes figuras de la espiritualidad cristiana: con Ignacio de Antioquía, por su imitación

de Cristo, y su obediencia a la Iglesia: con Basilio, por su servir a Dios en la Iglesia; con Benito en su renovación de la vida religiosa; con Agustín, por su carácter de hombre de la Iglesia; más aún, en el punto de discreción de espíritus presenta como predecesores de Ignacio a Catalina y Bernardino de Siena.

Añade luego varias consecuencias respecto de la inteligencia de los Ejercicios, del origen de la Compañía de Jesús, y del ideal de perfección que ésta representa.

Es éste un trabajo de construcción y síntesis, que sabe aprovechar los datos aportados por los estudios anteriores. En una breve bibliografía, al final, indica estos libros, fundamentales para reconstruir la historia de la formación espiritual de San Ignacio.

E. OLIVARES

- 28 RAHNER H. S. I., *Die «Anwendung der Sinne» in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola*: ZschrKathTheol 79 (1957) 434-456.

En un Congreso de Sacerdotes y psiquiatras celebrado en Stuttgart, Mayo de 1957, se trató del significado psicoterapéutico de la meditación. El Padre Hugo Rahner, que pronunció en dicho Congreso una conferencia sobre *El Director Espiritual y el médico*, escoge ahora, como tema del presente artículo, un punto especialmente interesante dentro del citado dominio psicoterapéutico: doctrina de S. Ignacio en sus Ejercicios Espirituales acerca de la llamada *Aplicación de sentidos*. Por lo mismo que este método presupone ya el ejercicio de la meditación y contemplación respecto del objeto, sobre el que se «traen los cinco sentidos», es particularmente apto para mostrar si uno ha penetrado en su conjunto el arte de meditar. Además, tal aplicación sensible, por su naturaleza misma, también se adapta mucho al carácter práctico de la meditación (*intelligo ut faciam*), tan inculcado por Ignacio y por sus primeros discípulos, ya que en ella se realiza, bajo una manera finísima de orar, la síntesis espíritu-corazón que pide la idea para traducirla en obras. Allí se perciben las relaciones entre ascética y mística, que tanto han interesado a los mejores teólogos de la oración desde Orígenes, pasando por Agustín, hasta Ignacio.

Desde luego que, en primer término, se considera la aplicación de sentidos como método de oración del hombre psíquicamente sano; pero precisamente por ser ella un perderse en el Jesucristo del Evangelio, un palpar la inabarcable divinidad, es un don incomparable para los terapeutas.

Tras estos prenotandos, Rahner se pregunta ante todo: ¿Qué entiende Ignacio en sus *Ejercicios* por aplicación de sentidos? Recorriendo los pasajes pertinentes (*Ejercicios* num. 248, 66-70; 122-125) resume el autor el método ignaciano como un ir de fuera para dentro en un *crescendo* intensivo de la intimidad de la oración, una especie de recorrido interior que, partiendo de los sentidos exteriores, pasa a saborear y a contemplar los misterios, hasta volver a lo que Orígenes llama «celeste sensibilidad» del al-

ma experimentada en la oración, esto es, el contacto directo con lo divino, expresado ahora por Ignacio con la imagen de los cinco sentidos.

La segunda pregunta es ésta: ¿Cómo interpretar ese conjunto de textos? ¿Se trata de facilitar al final del día la tarea del ejercitante, ya cansado con el interno meditar de los cuatro ejercicios anteriores? O por el contrario, según quieren otros, ¿constituye la aplicación de sentidos una excelente forma de oración, que Ignacio con la naturalidad inherente a toda experiencia mística, presupone también en los demás, y propone como quinto ejercicio del día, cuando ya el alma con los anteriores ejercicios adquiere receptibilidad para captar la luz, la palabra, el aliento, la configuración de lo divino? Rahner cree que ambas exégesis no se excluyen mutuamente del todo; aun la primera manera permite suponer un tránsito paulatino, preparatorio, de un modo sencillo, infantil, a un arte de oración inicialmente místico, mientras que la segunda interpretación a su vez no pierde de vista la función preparatoria del primer modo. La forma más sencilla de aplicación de sentidos, la ve el autor en un pasaje pseudobuenaventuriano, leído por Ignacio al convertirse, las *Meditationes Vitae Christi*, obra de un franciscano desconocido, perteneciente al siglo 14, donde, según el espíritu medieval de oración, se inculca la actualización de lo pasado, lo que los psicólogos llamarían el sentimiento de presencia. En los *Ejercicios ignacianos* (num. 69, 70-124) se presupone un arte, sobre todo una gracia de oración que sobrepuja la *aplicación de sentidos*, tal cual se la suele interpretar a base del *Directorium Exercitiorum* de 1599. Juan de Polanco, tan íntimo de Ignacio, hace una exégesis de la *aplicación de sentidos* que confina con las fronteras del modo de oración místico. En este sentido cree Rahner que se orienta la aplicación de sentidos, al menos en cuanto al olfato, sabor y tacto: tocar a Dios, saborear lo divino, *recta sapere et de consolatione gaudere* (liturgia). Históricamente hablando, nótese que ya los Padres griegos tratan de un sentir espiritual (*aisthesis pneumatiché*); así o con parecidas expresiones Orígenes (*Comm. in Matth.* 66; *Adv. Celsum* 1,48; *In Cantica*, 2). Entre los latinos, recuérdese la inmortal descripción de Agustín (*Conf.*, X, 6. 8. 27. 38) y lo que dicen Buenaventura (*Itin. mentis*, cap. 4, 3) y Eckehart (ed. Fr. Pfeifer, 2, 597). Al fin del artículo acentúa Rahner el significado psicoterapéutico de la *aplicación de sentidos* en su doble forma. En cuanto a la primera, la cosa es clara: la curación psíquica sólo se halla en la reflexión, en la lucha contra la distensión esquizofrénica en sangre y espíritu, en la renovada tentativa de armonizar alma y cuerpo por una espiritualización de lo sensible. En lo referente a la segunda forma de *aplicación de sentidos*, no se puede hablar de su función terapéutica, porque tal oración no se da por vía de enseñanza, y por tanto no puede ser enseñada. Se realiza en una altura psíquica que Ignacio presupone en los pocos, a quienes juzga capaces de «cosas tan altas y sublimes». Sin embargo con esa doctrina se puede obtener un valioso conocimiento de la estructura más íntima de una genuina psicoterapia. ¿Qué se inculca en los *Ejercicios*? Ordenar la vida, sentir lo que Dios quiere de mí, mediante la represión de las afecciones desordenadas y el desprendimiento de sí mismo, hallar en paz a mi Creador y Señor. Pues bien, la forma más

alta de la *aplicación de sentidos* nos muestra todo esto en lo que podríamos llamar «caso ideal». El «aroma de la esperanza vivida», frase de Polanco, es lo que detiene acá abajo al hombre que estriba en el contacto psíquico de lo divino.

Por este resumen del denso y bien documentado artículo de Hugo Rahner, cuyas apreciaciones creemos justamente matizadas, se puede ver la permanente actualidad del sencillo y a la vez sublime arte ignaciano de la aplicación de sentidos.

A. SEGOVIA

29 RICARD R., *La place de Saint Ignace de Loyola dans la Spiritualité espagnole*: RevAscMyst 33 (1957) 121-140.

El sugestivo tema que, a primera vista, parece indicar el título de este artículo podría desarrollarse en diversas formas. Hubiera podido el autor proponer las características especiales de la espiritualidad de S. Ignacio y compararlas con la concepción que de la vida espiritual se formaron los grandes maestros de espíritu españoles de su época. Hubiera cabido también, bajo ese mismo título, un estudio de la actividad que esos mismos maestros desarrollaron en la dirección de las almas y de los resultados que con ella obtuvieron, para compararlos después con la actividad y los efectos que logró el magisterio de S. Ignacio etc. etc. Nada de esto encontramos en las bellas páginas, con que nos recrea Robert Ricard. Es otro su intento. Más bien diríamos que, dando por supuesto que S. Ignacio ocupa un lugar aparte en aquella *galería regia de los grandes maestros de espíritu españoles del siglo 16* (pag. 137), pretende señalar las causas que explican esa especial posición del autor de los *Ejercicios Espirituales*. Y reconocemos complacidos que el autor da pruebas de estar preparado para lograr su intento.

Con la brevedad que imponen los límites de un artículo de revista, hace un recuento de aquellos maestros de la espiritualidad en España, y les señala el lugar que les corresponde, en orden a que resalten las diferencias que les distinguen de S. Ignacio. El cuadro no es completo ni pretende serlo, y las diferencias que advierte son *casi siempre extrínsecas* a la misma doctrina espiritual.

La primera diferencia la encuentra Ricard en el punto de partida: San Ignacio de Loyola es un «convertido», que perteneció al mundo y al pecado mucho más que otro cualquiera de los maestros de espíritu de su época (pag. 124). En esta dolorosa circunstancia quiere ver el autor una de las raíces más profundas de su magisterio espiritual. Primero su universalidad de destino. Santa Teresa escribe para sus religiosas y para sus confesores; S. Juan de la Cruz para personas iniciadas ya en la vida de perfección...; S. Ignacio dirige su libro a todos los cristianos, sea cual fuere el estado de su alma, y los va guiando, para que salgan del pecado y suban, si tienen alientos para ello, hasta las mayores alturas de la santidad. Por eso su doctrina se mantiene, de ordinario, dentro de esa línea general que avan-

za constantemente y todos pueden y deben seguir según el grado de virtud en que se encuentren: la obligación de servir a Dios para salvarse; la lucha contra las pasiones y aficiones desordenadas; la mortificación interior y exterior; el conocimiento, el amor y la imitación a Jesucristo, modelo supremo de santidad; la oración y contemplación... Y esta concepción universal de la vida del espíritu hace que S. Ignacio, que vivió personalmente en las alturas de la mística, no sea un escritor místico. Escribe para todos, y las gracias místicas son prerogativas que no se dan a la generalidad de los fieles.

Otra diferencia capital que distingue a S. Ignacio la encuentra Ricard en el género de vida que llevó durante casi 20 años, desde que se convirtió hasta que se instaló definitivamente en Roma como General de la Compañía. Los demás maestros de espíritu españoles de su tiempo vivieron, en general, dentro del recinto peninsular: Ignacio fue un viajero incansable. No solamente conoció buena parte de España, sino que fue a Palestina, y recorrió después Francia, Italia, Flandes, Inglaterra..., haciendo siempre la vida de peregrino, que vivía de limosna y tenía que soportar todas las penalidades que aquel continuo peregrinar llevaba consigo. Este vivir siempre activo, siempre viajero y peregrino le puso en contacto con gran muchedumbre y variedad de gentes, ensanchó los horizontes de su apostolado, e influyó notablemente en la universalidad de su magisterio espiritual. Le dió un singular conocimiento de la vida y de las almas, aleccionado mucho más con la experiencia que con la lectura de libros espirituales, aunque los libros tampoco le faltaron. Este apostolado viajero lo infundió también en sus compañeros y discípulos más insignes. Recuérdese la vida de S. Francisco Javier, del B. Pedro Fabro, de Laínez, de Salmerón, de S. Francisco de Borja, de Nadal, de S. Pedro Canisio...

Otro rasgo peculiar del magisterio espiritual de S. Ignacio lo encuentra Ricard en su estilo literario, o, por mejor decir, en su carencia de estilo literario. España contaba por aquellos días con personalidades que eran grandes maestros de espíritu y eran también grandes escritores: Fr. Luis de León, Fr. Luis de Granada, el B. Juan de Avila, Santa Teresa de Jesús, S. Juan de la Cruz... S. Ignacio no puede ocupar un puesto en esa espléndida galería de artistas de la pluma. No es un literato, no es lo que se llama un escritor. Se ha llegado a decir que los *Ejercicios Espirituales* no son un libro. Le faltaban, según Ricard, las cualidades de un verdadero literato, y le faltaba hasta el instrumento adecuado para escribir literalmente, porque no encontró *en su cuna el privilegio incomparable de una lengua literaria* (pag. 136).

Como aclaración y complemento de este último punto, añade el autor una extensa nota en la cual analiza el artículo del P. SABINO SOLA S. I., *En torno al castellano de S. Ignacio*, y publicado en Razón y Fe los meses de enero y febrero de 1956. Los argumentos del P. Sola no acaban de convencer a Robert Ricard, que mantiene la ausencia de valores literarios y de perfecciones lingüísticas en las obras de S. Ignacio de Loyola. «*Su verdadera grandeza, concluye con toda razón, no está ahí*».

Hagamos constar, sin embargo, por nuestra cuenta, que ni las escasas

excelencias de su literatura ni las deficiencias de su lenguaje castellano menoscaban la fidelidad y la exactitud de su pensamiento. Ignacio de Loyola meditaba mucho, pensaba despacio y, cuando llegaba el momento de escribir, sabía decir lo que tenía en su mente con precisión y fuerza no común, aunque la frase careciese con frecuencia de fluidez y elegancia. Por eso sus escritos no tienen lugar distinguido en la historia de la literatura española, pero lo alcanzan muy elevado en la historia del magisterio espiritual de las almas.

F. ALONSO BÁRCENA

30 ROUQUETTE R. S. I., *Essai critique sur les sources relatant la vision de Saint Ignace de Loyola a la «Storta»*: RevAscMyst 33 (1957) 36-61. 150-170.

Es éste un estudio en que se juntan armónicamente la erudición selecta y el análisis crítico fino y esmerado. El cuarto centenario de la muerte de San Ignacio dió ocasión a una serie de investigaciones históricas, que han derramado mucha luz sobre la personalidad y la obra del Fundador de la Compañía de Jesús. Entre esas investigaciones merece lugar distinguido la que nos ofrecé el P. Robert Rouquette en la Revue d'Ascétique et de Mystique.

Se trata de dilucidar los diversos aspectos que, según las fuentes primitivas, pueden distinguirse en la célebre visión de la «Storta», y la influencia que esa visión tuvo en la fundación de la Compañía y, sobre todo, en la elección del nombre de *Compañía de Jesús*. Comienza el autor por dividir las fuentes en dos grupos. En el primero, se contienen tres textos que, justamente, califica de *fundamentales*: el *Diario Espiritual* de San Ignacio, la *Autobiografía* del mismo Santo, completada en este punto con una nota marginal del P. González de Cámara, y una *Conferencia del P. Láinez a los Padres de Roma en 1559*. El segundo grupo lo forman las que llama *fuentes secundarias*, aunque se hallan valoradas por firmas tan autorizadas en estas cuestiones como las de Jerónimo Nadal, Pedro de Rivadeneyra, Juan de Polanco y San Pedro Canisio.

Todas estas fuentes, cuyos textos completos se dan en un apéndice, son sometidas por el P. Rouquette a un análisis minucioso, que tiene en cuenta, no solamente los textos mismos con sus variaciones, sino también las circunstancias de tiempo y de lugar y, muy especialmente, la situación de las personas que intervienen en los hechos o nos transmiten su narración. Entre las conclusiones que el autor deduce de su estudio descuella la convicción a que llegó San Ignacio, ilustrado por las luces místicas recibidas en la visión de la «Storta», de que la religión por él fundada debía llamarse *Compañía de Jesús*. Por lo cual se opuso siempre decididamente a todo conato de cambio o modificación de este nombre.

Todos los textos originales son analizados y estimados en su justo valor, absoluto y relativo, a veces quizás con excesiva insistencia y minuciosidad. Pero, si es permitida alguna preferencia, yo se la daría al estudio que se

hace de las declaraciones que el P. Láinez, General ya de la Compañía, hizo en su plática a los jesuitas de Roma el año 1559.

F. ALONSO BÁRCENA

31 SALAVERRI J., *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano «sentir con la Iglesia»*: EstEcl 31 (1957) 139-171.

La primera parte de este trabajo, que es la motivación histórica de las Reglas para sentir con la Iglesia, contenidas en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, recoge eruditamente, siguiendo una vía sintética, lo aportado hasta ahora por otros investigadores sobre la ocasión histórica que dió a San Ignacio el impulso para escribirlas: ambiente protestante de rebeldía contra la jerarquía eclesiástica, erasmismo semirracionalista y naturalista, iluminismo místico de Lefèvre d'Étaples, irenismo a ultranza de católicos filoprotestantes o conciliadores incautos. Tampoco elige Salaverri ninguna de las sistematizaciones de las reglas anteriores a él, ni propone una nueva, contentándose con llamar la atención sobre la 1.^a y la 13.^a, como norma que son universal, de lo que las restantes no son sino aplicación a casos concretos, y portadoras del principio teológico que fundamenta y da valor trascendente a estas reglas.

La segunda parte es una explicación de ese principio teológico, que consiste en el hecho de fe de que la Iglesia es a) el reino de Dios, que perpetúa aquí en la tierra los poderes mesiánicos propios de Cristo, y que hacen a la Iglesia madre nuestra por su instrumentalidad santificadora en los sacramentos b) esposa de Cristo y también, aunque esta imagen no la menciona San Ignacio en las Reglas (sí en otros escritos, como en la carta al Emperador de Etiopía), cuerpo de Cristo y c) vivificada por el Espíritu Santo.

Estas explicaciones del principio teológico nos son ya conocidas en Teología. Más hubiéramos deseado que Salaverri precisara teológicamente hasta qué grado rige el Espíritu Santo a su Iglesia, o sea, que hubiera entrado en el misterioso problema de la asistencia divina a la Iglesia, que es donde pueden encontrar dificultades las almas, ya que, no obstante la asistencia general, se encuentran hechos en la historia de la Iglesia, que no pueden ser considerados como el más alto exponente de un gobierno iluminado y conducido por Dios, aunque nunca se encuentren leyes generales y duraderas emanadas de la suprema autoridad, o impulsos religiosos promovidos y alabados positivamente por ella, que aparten a las almas del Evangelio.

R. CRIADO

32 SMITS VAN WANBERGHE M. S. I., *Origine et développement des Exercices Spirituels avant Saint Ignace*: RevAscMyst 33 (1957) 264-272.

Nos da la Revista de Ascética y Mística una «comunicación» presentada a las Jornadas de Versailles en septiembre de 1956. Pretende en ella el

P. Smits van Wanberghe proponer el desenvolvimiento de la espiritualidad personal desde los tiempos de la alta Edad Media hasta San Ignacio. San Benito, el gran patriarca de occidente, y su orden, maravillosamente difundida, ponía la ascesis por excelencia en la vida monástica que es, en sí misma, una espiritualidad, cuyo centro es el *opus Dei*, y se completa, en la vida de cada día, con la lectura, los trabajos manuales y la observancia regular. San Benito estima y recomienda la oración personal, pero la libertad de orar privadamente queda restringida y como fundida en la unidad de la oración litúrgica.

El P. Smits hace desfilar ante el lector una legión de maestros y de instituciones que, desde el siglo 8 hasta el siglo 16, se esforzaron por dar toda su fuerza a la actividad personal en el orden espiritual y ascético con normas y métodos que contribuyeron a darle más eficacia. Para ello utiliza las más ricas fuentes antiguas y los trabajos de autores modernos que han estudiado a fondo el problema. Por todo ello es esta «comunicación» un trabajo de notable interés para quienes desean conocer el desenvolvimiento y progreso de la vida espiritual hasta llegar a la *devotio moderna*.

Tememos, sin embargo, que el lector vea un tanto defraudada la esperanza que, tal vez, había concebido al leer el título de *Origen y desarrollo de los Ejercicios Espirituales antes de San Ignacio*. Con las palabras *Ejercicios Espirituales* ¿quería el autor significar el libro de San Ignacio? Si así es, creemos que es bastante escasa la luz que sobre su origen y desarrollo proyecta el escrito del P. Smits. Nos enseña, es verdad, los esfuerzos hechos para fomentar el trabajo individual en la oración y en toda la vida interior, pero los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio son mucho más que eso. San Ignacio exige, sin duda, gran actividad personal, pero su libro contiene, además, otros muchos principios, no menos importantes para la formación espiritual, que constituyen un apretado cuerpo de doctrina, acerca de los cuales nada, o casi nada, encontramos en la erudita «comunicación» del P. Smits van Wanberghe. Y hubiera sido de mucho interés saber si sobre ellos versó también el magisterio espiritual de los autores medievales, y cómo los enfocaron.

F. ALONSO BÁRCENA

33 SOLANO J. S. I., *Jesucristo bajo las denominaciones divinas de San Ignacio*: EstEcl 30 (1956) 325-342.

Denominaciones divinas en San Ignacio son: «Nuestro Criador y Señor», «Bondad divina», «Su divina Majestad», «A mayor gloria de Dios», «Providencia divina», «Servicio de Dios»... Textos ignacianos escogidos por el autor prueban cómo bajo éstas y otras denominaciones estrictamente divinas San Ignacio pensaba y se refería frecuentemente, o por lo menos algunas veces, a Jesucristo, al Verbo Encarnado. El predominio tan fuerte que tiene Jesucristo en el pensamiento ignaciano bajo estas denominaciones divinas prueba hasta qué punto era cristocéntrica su espiritualidad.

J. LEAL

Juan de la Cruz

- 34 SCLAFERT CL. S. I., *L'Allégorie de la Ruche Enflammée dans Hugues de Saint-Victor en dans Saint Jean de la Croix*: Rev AscMyst 33 (1957) 241-263. 361-386.

En este extenso y bien trabado estudio de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* nos da el P. Sclafert un resumen de la doctrina mística, tal como la ofrecen los escritos de Hugo de San Víctor y las obras de San Juan de la Cruz. Síntesis de toda esa doctrina es la *alegoría del madero inflamado*, que ambos autores describen con singular predilección e insistencia. El autor original es Hugo de San Víctor, cuyos textos principales presenta ordenadamente Sclafert. El más extenso, más expresivo y más perfecto lo encuentra en su *Comentario sobre el Eclesiastés*. Es un cuadro acabado del principio, progreso y consumación del estado místico y de la unión del alma con Dios, simbolizado en la imagen del madero encendido.

El P. Sclafert juzga indudable que San Juan de la Cruz tomó la alegoría de Hugo de S. Víctor, pero se la hizo propia, y la desarrolló con maravillosa amplitud en todas sus principales obras: *La Subida al Monte Carmelo*, *La Noche Oscura*, *La llama de Amor Viva* y el *Cántico Espiritual*. Es el gran místico del Carmelo quien descubrió y explotó todos los tesoros de la doctrina espiritual, que era capaz de inspirar la alegoría del leño invadido por el fuego. La resume con toda precisión en el capítulo décimo del libro segundo de la *Noche Oscura*. «El fuego material, dice, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera, y haciéndole llorar el agua que en sí tiene... A este mismo modo, pues, habemos de filosofar acerca de este divino fuego de amor de contemplación, que antes que una y transforme el alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios. Hácela salir afuera sus fealdades, y pónela negra y oscura, y así parece peor que antes y más fea y abominable que solía...»

Una vez presentados los textos, en que se declara la alegoría, el P. Sclafert hace un análisis comparativo de la doctrina mística de los dos grandes maestros, teniendo en cuenta el carácter de cada uno, el tiempo en que vivieron, el ambiente en que se desarrolló su vida y su actividad... Expone con relativa amplitud sus enseñanzas sobre la *meditación*, sobre lo que Hugo de S. Víctor llama *especulación*, la *contemplación* y la *unión*. Y en cada uno de estos pasos de la actividad espiritual se consideran los objetos acerca de los cuales se ejercita esa actividad, hasta llegar a la transformación del alma por la unión pura de amor en *el matrimonio espiritual* que es la *divinización del cristiano*, no solamente creída, sino sentida y vivida (pag. 383).

Con razón concluye Sclafert su estudio diciendo que es gloria de Hugo de S. Víctor haber creado la imagen del madero encendido y haber desarrollado en torno a ella e ilustrado por ella una filosofía tan hermosa, una investigación tan metódica y tan ardientemente apasionada de la sabiduría, es decir, de Dios. Pero no es menos glorioso para él el haber sido fuente de inspiración para el más grande de los místicos, San Juan de la Cruz. No se

trata de plagio, ni siquiera de dependencia. El Santo carmelita de Castilla había concebido una doctrina sencilla, lógica y poderosamente encadenada en todas sus partes. La fuente de esta concepción hay que buscarla en sus duras experiencias espirituales; en sus no menos duras experiencias corporales: recuérdese la cárcel de Toledo. En su meditación de la Sagrada Escritura, particularmente del libro de Tobías, había encontrado aquella metáfora tan personal que ilumina su teología mística entera: *La Noche*.

F. ALONSO BÁRCENA

Véase más adelante, num. 89.

Lesio

35 GRISAR J., *Das Urteil des Lessius, Suárez und anderer über den neuen Ordentyp der Mary Ward*: Greg 38 (1957) 658-712.

En este artículo presenta el autor cuatro documentos de la controversia que, a principios del siglo 17, surgió entre teólogos y canonistas sobre el nuevo tipo de estado de perfección que en esos años quiso fundar Mary Ward.

Son tres dictámenes de jesuitas: de Lessio —favorable a la nueva fundación—, de Suárez —contrario a ella—, y del inglés P. Edward Burton, entonces entusiasta panegirista y defensor de la obra de Mary Ward. El cuarto documento es la carta abierta del franciscano Jacobus Blaes, obispo de St.-Omer.

El autor procura datar el dictamen de Lessio y el escrito de Burton que no llevan fecha: cree, contra E. Chambers, que el de Lessio es anterior al de Suárez, por lo tanto, antes de mediado el año 1615, y el de Burton, de 1617.

Expone también datos históricos sobre la personalidad de los cuatro autores —sobre todo de los menos conocidos—, y por fin detalla las características y contenido de los cuatro documentos.

Son muy interesantes las observaciones que hace sobre las diversas circunstancias ambientales de estos autores, que influyeron en sus diversos juicios sobre este asunto. Quien después de tres siglos considera esta controversia y la evolución de la vida de perfección durante ellos, no puede menos de sentir admiración —como lo experimenta el P. Grisar— por la obra de Mary Ward, que quería adelantarse a sus tiempos, y por la sumisión con que acató las dolorosas decisiones de la Iglesia, que destruyeron el ideal de su vida.

Adjunto al artículo publica el P. Grisar el dictamen de Lessio.

E. OLIVARES

Luis de León

- 36 SAN PEDRO GARCÍA J., *Principios exegeticos del Mtro. Fr. Luis de León*: Salm 4 (1957) 51-74.

Los principios exegeticos de Fr. Luis de León los reduce et autor a cuatro: 1) Valor del texto sagrado en la lengua original. 2) Importancia de los varios sentidos que puede tener una misma palabra, debiendo concretarse según el contexto. 3) La realidad de las profecías en el Antiguo Testamento, que se ordena al Nuevo Testamento. 4) Trascendencia de la filología y erudición humanística para la interpretación bíblica.

J. LEAL

Luis de Santa Teresa

- 37 EVARISTO DEL NIÑO JESÚS O. C. D., *Un apologista de San Juan de la Cruz olvidado. El P. Louis de Sainte Thérèse y su obra «Traité théologique de l'union de l'ame avec Dieu»*: MontCarm 65 (1957) 61-89.

Pretende el autor sacar a luz, de la penumbra en que yace, la figura del notable sanjuanista, historiador y teólogo, P Luis de Santa Teresa, nacido en Beauvais en 1602, y su obra *Traité Théologique de l'union de l'ame avec Dieu*.

Después de una breve noticia de su vida, en la que ocupó casi siempre cargos de gobierno, y de presentarnos un elenco de sus obras, pasa a examinar con más detención el *Traité théologique...*, al que califica de «obra cumbre del P. Luis». Se conserva dicho tratado en la tercera edición francesa de las obras de San Juan de la Cruz, publicadas en 1665, aunque hay indicios para afirmar que ya se había publicado antes por separado.

No es un comentario ni estudio positivo de las obras del Místico Doctor; es más bien, en la mente del autor un libro en que trata de exponer los fundamentos teológicos de la obra sanjuanista, completando así a San Juan de la Cruz, y confirmando su doctrina con abundantes citas de San Agustín, y sobre todo, de Santo Tomás de Aquino, de tal manera que no sólo la cimentación teológica, sino también el carácter apologetico del *Traité théologique...* en defensa de San Juan de la Cruz, son evidentes.

Siguiendo un método de exposición rigurosamente escolástico, y dotado su autor de un profundo conocimiento de Santo Tomás, la obra es un verdadero tratado teológico de la unión del alma con Dios, del que el autor del artículo nos presenta un esquema sumamente completo, en el que nos ofrece una idea bastante aproximada de la obra. Su valor es innegable, pues al completar la obra sanjuanista, cimentando su mística sobre los principios inmutables de la Teología, nos ha dejado una obra de gran valor teológico-espiritual, pasando así a la historia como uno de los mejores comentaristas de Santo Tomás en la materia de la unión del alma con Dios.

Al final de cada capítulo cita el P. Luis textos de San Juan de la Cruz, con la doble finalidad de servir de prueba en favor del Santo, y de argumento en pro de lo expuesto. Y aunque en algunos textos encuentra dificultad el P. Luis, por no aparecerle bastante claros, opina el autor que ello es debido a la imperfección de la traducción francesa usada por el autor del *Traité*, y aun a veces a que los textos citados no son auténticos, sino que habían sido interpolados.

En cuanto al valor demostrativo de los textos aducidos, no olvidemos que, aunque se refieren a la materia tratada, no obstante, siendo textos fragmentarios y sacados de su contexto, pueden perder, y de hecho a veces pierden algo de su valor. En todo caso son textos fundamentales en la doctrina sanjuanista, aunque en la mayoría de los casos no guarden entre sí ninguna relación. No aducimos esto como defecto u objeción a la obra del P. Luis, ya que su intención, como queda dicho, no fué hacer un comentario de las obras de San Juan de la Cruz, sino escribir un tratado teológico de la unión del alma con Dios, que sirviera de complemento, cimentándolas teológicamente, a las obras del místico reformador del Carmelo.

M. PRADOS

Lutero

38 ALAND K., *Luther as Exegete: ExpTim* 69 (1957-1958) 45-48, 68-70.

¿Qué principios señaló Lutero a la exégesis bíblica: En *De servo Arbitrio* (1525), respondiendo a Erasmo, establece que la Escritura nos proporciona una respuesta clara e inequívoca a los problemas de la fe, sin que la Iglesia sea capaz de decidir lo que no está decidido en la Escritura. Todo cuanto hay en las Escrituras es claramente inteligible, y las dudas contra esta aserción son obra de Satán. El demonio ha suscitado semejantes dudas, precisamente porque necesita reemplazar las Escrituras con los preceptos de la filosofía, y en la Iglesia Católica lo ha logrado en sumo grado. Si algunos pasajes son oscuros, ello depende solamente de nuestra ignorancia de la gramática o del léxico, que puede superarse con el estudio; aparte de que aquello mismo, que en un pasaje es todavía ininteligible, en otro está claro, y de que, sobre todo, esas oscuridades conciernen solamente a materias secundarias. Ciertamente que existe un sentido obvio y a flor de texto, sentido que se logra por el estudio de la palabra, y otro que depende de conocimiento del corazón. Este último no lo obtiene sino aquél a quien el Espíritu de Dios se lo concede, ya que todos tenemos corazones oscurecidos, nadie cree, de sí mismo, en la existencia de Dios o se conoce a sí mismo acertadamente como criatura de Dios. En cambio, el sentido exterior no ha quedado oscuro o dudoso, sino que cuanto se contiene en cualquier lugar de la Escritura ha sido puesto por la Palabra en la luz más clara y colocado ante todo el mundo. Por lo demás, una interpretación figurada, metafórica, sólo está permitida, cuando el estilo inequívoco de un pasaje lo reclama. En los demás casos hemos de seguir el sentido sencillo.

y natural de las palabras, como lo pida la gramática y el uso de la lengua. Lo contrario sería convertir la Escritura en caña agitada por el viento (véase Weimar Ausgabe 18, 606, 608).

Igual principio establece pocos meses antes contra Karlstadt: del sentido natural «no hemos de apartarnos, a no ser forzados por un artículo de fe. De otro modo, ni una letra del Evangelio resistiría a los clericales titiriteros (Weimar Ausgabe 18, 180).

En su obra *A los consejeros de todas las ciudades de Alemania: que deben fundar y mantener escuelas cristianas*, anterior en menos de un año a la respuesta contra Karlstadt, mantiene que la base para la interpretación del sentido literal de la Escritura es el conocimiento de las lenguas originales de los libros sagrados: ellas son la vaina de la espada, la caja de la joya, el recipiente de la bebida, la alacena de los alimentos, las cestas que en el Evangelio guardaron el pan y los peces. La investigación del texto original, hasta el detalle paleográfico y la discusión de las variantes, no es entretenimiento de teólogos de gabinete, es la base de toda exégesis (Weimar Ausgabe 15, 36 y 38).

Pero Lutero no cree que todos los libros de la Biblia tienen igual valor para nosotros. En sus prefacios a los diversos libros, prefacios inapreciables para conocer su mente (1522-1534), en sus *Instrucciones a los cristianos sobre cómo entender a Moisés* (1525), en su *Breve Instrucción sobre qué debe buscarse y esperarse en el Evangelio* (1522), además de la ya mencionada disertación contra Karlstadt, manifiesta su pensamiento inequívocamente sobre el Apocalipsis (1522), al que no considera como obra de un apóstol, ni siquiera de un profeta, porque, si lo fuera, no estaría compuesto en forma de visiones, sino con palabras claras, rudas, sin imágenes o visiones sobre Cristo y su obra. «Mi espíritu no puede reconciliarse con él», no enseña a Cristo ni lo confiesa, y esa es la primera incumbencia de un apóstol (en su prefacio de 1530 suavizó algo esta actitud, pero no la cambió esencialmente (véase Weimar Ausgabe, *Deutsche Bibel* 7, 404). La epístola de Santiago no es apostólica, porque, contra Pablo y el resto del N. T., atribuye la justificación a las obras, es legalista, confunde los problemas: «es una epístola toda de paja», ni tiene sabor evangélico (Weimar Ausgabe 6, 10). La epístola de Judas es para Lutero indubitablemente un extracto de la 2.^a Petri; su estilo y su contenido muestran que no el apóstol Judas, sino otro autor más tardío la escribió. La Ad Hebraeos ni es de Pablo ni de ningún apóstol, sino un centón de piezas de diversas calidades (Weimar Ausgabe 7, 344). Pues, añade, «lo importante no es el autor, sino la doctrina» (ibid.).

Resumiendo: los problemas críticos, en torno al recipiente que contiene los tesoros evangélicos, no son cuestión de fe o de incredulidad. El trabajo crítico de la ciencia sobre el N. T. está justificado y es parte de la exégesis misma. Si esa labor aparta nuestra atención y nuestra confianza de los autores que externamente escribieron el N. T., y la dirige hacia Aquél sobre quien escribe el N. T., eso es un prerequisite indispensable de la exégesis. ¿Por qué razón hemos de confiar en lo que se nos refiere y se nos exige en el N. T.? Sin duda, porque el Espíritu Santo nos convence de la verdad

de lo que allí está narrado y exigido. O sea, que respetamos a los autores del N. T., en razón de lo que nos narran y mandan. No al revés: creemos las narraciones y obedecemos a sus mandatos, porque respetamos a los autores del Evangelio (tal actitud no sería en modo alguno ni siquiera católica; sólo la contraria es evangélica y luterana). ¿Cuál es, pues, la norma de Lutero para valorar los libros bíblicos? Si tratan de Cristo, de su pasión, resurrección y actuación, eso es apostólico, aunque lo hubiera escrito Judas, Anás, Pilato o Herodes. Lo que no trata de Cristo, lo que no nos enseña a Cristo, no es apostólico, aunque lo hubiese escrito Pedro o Pablo. Ese contenido es la piedra de toque, para decidir sobre el valor del N. T.

Pero ¿y el Antiguo Testamento? Sus libros son como los pañales y el pesebre que envolvieron a Cristo. Por eso tienen todo el valor que tenían pañales y pesebre que contuvieron a Cristo. Antiguo y Nuevo Testamento son aliados. El fin verdadero de los escritos del A. T. es revelar el pecado por medio de la Ley y confundir así toda humana presunción. Esta es la limitación del Antiguo Testamento y, al mismo tiempo, su sentido. La razón humana es tan ciega que no puede percibir el pecado, y se enorgullece de lo que es una vida sólo exteriormente respetable. Para desterrar esta ceguera y oculta presunción, era necesario Moisés. Lo mismo vale de los libros proféticos y sapienciales. Ellos apuntan a Cristo, al hacer sentir al pueblo su insuficiencia. Pero Pentecostés dejó abolido al Sinaí. No obstante, hemos de aplicarnos, sabiamente, al A. T. Lo que en él pertenece a la ley natural, me concierne también a mí que vivo en el N. T. Así Cristo y así Pablo. Además las promesas hechas por Dios en el A. T. acerca del Cristo venidero y las que Dios hizo respecto a sí mismo, son promesas gozosas y confortadoras, que nosotros aceptamos, y en las que audazmente confiamos a través de todos los asaltos del pecado, de la muerte, del demonio y del infierno. Aparte del valor ejemplar que las acciones de los justos y de los pecadores del A. T. tienen sobre nosotros.

En el N. T. lo más importante no es Cristo como modelo, ya que en ello Cristo no me es de más provecho que cualquier otro santo, ni ello me hace cristiano, sino solamente hipócrita; lo más importante es recibir a Cristo y proclamarle como don de Dios para mí, mío Él mismo, de modo que cuando lo veo o lo oigo obrar o sufrir, no dude yo de que Cristo mismo en su obrar y sufrir es mío, en el cual yo puedo descansar no menos que si yo mismo lo hubiera obrado o padecido, como si yo fuera el mismo Cristo. Esto es asimilar rectamente el Evangelio. Este es el gran fuego del amor divino por nosotros, con el cual, corazón y conciencia se tornan alegres, seguros y contentos. En el A. T., lo que iba a ser el testamento de Cristo en favor de sus herederos, se nos prometió por los profetas. En el N. T. se nos entrega de diversas maneras.

Aun dentro del N. T. hay libros y libros. Lutero parece que daría la importancia primaria a las palabras de Cristo, y la secundaria a la narración de sus acciones; porque «sus obras no me ayudarían, pero sus palabras dan vida». Por eso, en la cumbre, el Evangelio de Juan con los discursos de Jesús por centro, luego las epístolas de Pablo y Pedro, finalmente los Sinópticos. Pero eso sería entender a Lutero superficialmente. Para

él en realidad el N. T. es un solo libro, un solo Evangelio, aunque escrito por varios hombres, ya que evangelio es «un discurso sobre Cristo, que nos enseña que Él es Hijo de Dios, hecho hombre, por nosotros, muerto y resucitado y colocado como sumo Señor sobre todo». Los profetas, en cuanto hablan de Cristo anunciándolo, forman parte del único evangelio. El N. T. es una unidad, y forma con el A. T. una sola unidad. Esto es lo más medular de Lutero como exegeta.

Deberíamos examinar otros problemas: ¿puso Lutero en práctica en sus obras exegéticas estos principios? ¿No los abandonó nunca, haciendo exegesis alegórica, vg. a partir de 1525 y 1529, años decisivos en su exegesis? ¿No leyó el A. T. con un exagerado enfoque cristológico, como el tan de moda hoy, inadmisibles para nosotros? No es nuestro tema por esta vez.

K. Aland refleja exactamente los principios exegéticos de Lutero. Esa es su mérito. Pero él mismo hace apreciar más claramente los fallos esenciales del reformador: el principio subjetivo de la libre interpretación individual, por más que se diga dirigida por el Espíritu Santo, o vg. el criterio del contenido para juzgar de la autoridad de un libro sagrado. ¿Cuántos libros del canon más estricto del A. T. quedarían fuera de la revelacional y normativo! ¿Qué arbitrariedad y violencia debería hacerse a otros para retenerlos como tales, no obstante, no mostrarnos a Cristo! Puede verse HOWARD, H. H., *The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers; I. Luther and Karlstadt: JourTheolStud* 8 (1906-1907) 321-365, espec. 357-365, para ver las vacilaciones de Lutero en la materia y su arbitrariedad.

Hay, sin embargo, en los principios exegéticos de Lutero, recogidos sabiamente por Aland, una grande y principal intuición, no, ciertamente, original ni exclusiva suya, y es la unidad de ambos Testamentos, que con frase de nuestros días diríamos: las armonías de los dos Testamentos.

R. CRIADO

39 BEINTKER H., *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus: ZschrKirchGesch* 68 (1957) 144-148.

El tema del artículo lo forman los interesantes estudios de Louis Saint-Blancat sobre el influjo indirecto de la corriente agustiniana medieval en Lutero, estudiante de las *Sentencias* (1509/10). Lutero, que conocía las cuestiones de Pedro de Ailly casi de memoria, según el testimonio de Melancthon, recibió sin saberlo el influjo de Gregorio de Rímmini a través de los abundantes plagios de Pedro de Ailly. Este influjo explica el distanciamiento de Lutero de tesis centrales del ocamismo. Una de estas tesis es el problema de la teología como ciencia, en la que Lutero tan claramente abandona la doctrina ocamista. La determinación de este influjo del agustinismo medieval de Gregorio de Rímmini en Lutero significa nada menos que la liberación del origen del luteranismo de la «cárcel ocamista».

R. FRANCO

- 40 PEDERSEN E. THESTRUP, *Die skandinavische Lutherforschung: TheolLitZtg* 82 (1957) 1-8.

El autor hace una exposición de la contribución escandinava, sobre todo, de la Universidad de Lund, a la investigación de Lutero. La investigación escandinava en este terreno, no se señala por nuevas y brillantes concepciones del luteranismo, ni tiene la profundidad de la alemana, pero es más sobria, y puede contribuir a eliminar el peligro de confesionalismo luterano, que en la práctica, aunque no en la teoría, coloca a Lutero sobre la Escritura, y considera su concepción del evangelio como la expresión definitiva de la fe cristiana.

R. FRANCO

- 41 PINOMAA L., *Unfreie Wille und Prädestination bei Luther: Theol-Zschr* 13 (1957) 339-349.

La doctrina del «de servo arbitrio» con su radicalidad absoluta no ha entrado, ni entra hoy día, en el sistema de la mayoría de los teólogos luteranos. Pinomaa no intenta con su artículo liberar a Lutero de la acusación de determinismo, como recientemente intentan algunos (Conf. ECHTERNACH H.: *TheolLitZtg* 78 [1953] col. 114 en el juicio, excelente, del libro de BRINKTRINE J., *Offenbarung und Kirche*), que niegan se pueda establecer la mentalidad personal de Lutero en torno al gran problema de la libertad humana por algunos «pointierten Sätzen» del «de servo arbitrio». Sin embargo, no se puede descartar fácilmente el «de servo arbitrio» como hace la mayor parte de la teología luterana, pues eso sería rechazar prácticamente la intención fundamental de Lutero. De todos sus libros se quedaba él únicamente con los catecismos y el «de servo arbitrio».

El fundamento de la radicalidad de la doctrina de Lutero sobre el libre albedrío está en su concepción de la omnipotencia de Dios. Ésta no es racionalmente inteligible. Lo mismo cuando salva a los indignos que cuando condena a los que no se lo han merecido es «nimius et iniquus apud homines sed verax apud seipsum» (WA 18, 731). Por eso el problema de la predestinación no se puede explicar racionalmente y consiguientemente no se debe investigar. ¿Qué duda Lutero de las 563 páginas dedicadas por K. Barth a investigar este problema? Y ésa es para Lutero la única conclusión posible en esta materia. La razón por la cual Lutero acentúa de esta manera la omnipotencia divina está a su vez en la diversidad de su dualismo fundamental con relación a Erasmo. Si para éste —y para el luteranismo posterior— el dualismo es: «Dios-hombre», para Lutero es: «Dios-Satán». El hombre no es nunca para él un centro independiente de energía.

El artículo de Pinomaa nos ilumina, por tanto, un punto más en el que la teología evangélica se separa radicalmente de la teología de Lutero. No deja de ser curioso, aunque Pinomaa no alude a ello, que una de las razones que llevan a Lutero a su radical concepción del «servo arbitrio» es precisamente el problema del conocimiento de los futuros por parte de Dios: «At talem oportere esse Deum vivum et verum, qui libertate sua necessita-

tem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri, videlicet quod ridiculus ille Deus fuerit, aut idolum verius, qui incerto praevideat futura, aut fallatur eventis, cum et gentiles diis suis fatum dederint ineluctabile» (WA 18, 718).

R. FRANCO

42 VOLZ H., *Luthers Arbeit am lateinischen Psalter: ArchRef-Gesch* 48 (1957) 11-55.

Lutero publicó el Salterio en latín (total o parcialmente) tres veces. En verano de 1513, como texto para sus primeras lecciones académicas (1513-1515); entre 1519 y 1521, conjuntamente con sus *Operationes in Psalmos*, publicó los salmos 1-21, anteponiendo a su interpretación de cada versículo el correspondiente texto latino del mismo; el Salterio completo en 1529 (reedición en 1530), como parte de la revisión de la Vulgata que hizo desde 1520 a 1530.

Para su edición de 1513 se valió, ciertamente, de un salterio litúrgico, publicado en Leipzig entre 1502 y 1509 por Melchor Lotther el viejo. No se ha podido encontrar ningún ejemplar de este salterio. Pero ha podido ser reconstruido casi totalmente a base de las impresiones hechas entre 1502 y 1509. Para esta edición no utilizó el texto hebreo. Sólo añadió al salterio litúrgico un prefacio, sumario y los títulos de los salmos, que faltaban, naturalmente, en los salterios litúrgicos, y que Lutero no tomó a la letra de la Vulgata, sino que los formuló de nuevo conforme a las obras de Nicolás de Lyra y de Lefèvre d'Étaples. Correcciones textuales apenas si contiene algunas esta edición, y ellas de ninguna importancia, basadas generalmente en el *Quincuplex Psalterium* del citado Estapulense.

Entretanto logró Lutero un conocimiento bastante considerable del hebreo, que utilizó en la disposición del texto y de los versículos empleada en su *Operationes in Psalmos* (1519-1521), obra en la que se sirvió también, para dicha disposición, del *Psalterium iuxta hebraeos* de San Jerónimo. La forma con que en esta edición se dan los títulos de los Salmos arguye al uso de su propia edición en 1513.

En cambio, el Salterio de 1529 (también la edición revisada de 1537) muestra visiblemente que Lutero empleó para ella el salterio litúrgico de la Iglesia católica, del que corrían muchas reimpressiones a fines del siglo 15 y comienzos del 16. Pero no conocemos cuál de esas reimpressiones usó Lutero. El prefacio de 1537 nos muestra que Lutero no se propuso hacer una nueva versión, sino solamente dar un texto, libre de las numerosas erratas cometidas por copistas e impresores. Por eso son pocos los pasajes en los que Lutero hizo correcciones de importancia. En cambio, los títulos de 25 salmos difieren de todas las ediciones de la Vulgata que se han podido examinar. A veces se echa de ver el influjo de los LXX (vg. en el salmo 103: *Psalmus David, pro mundi conditi[o]ne*; las tres últimas palabras sólo existen en una subfamilia de códices de los LXX; igualmente en Sal. 96, 1, donde, sin embargo, no se puede decir con el autor de este minuciosísimo artículo, que Lutero omitió «*eius*» conforme a los LXX, sino conforme a

unos pocos manuscritos de una recensión [la luciana], que, eso sí, estaban en la base de la edición veneciana de 1518 y del TH. También se nota en la edición revisada de 1537 que un número de frases singulares, que sin duda existían en la edición de que se sirvió Lutero, han sido sustituidas por las frases que en esos mismos pasajes presentaban las ediciones corrientes de la Vulgata.

R. CRIADO

43 WEIJENBORG R. O. F. M., *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*: Ant 32 (1957) 147-202.

El autor reproduce el texto de cinco documentos hasta ahora no utilizados por los historiadores de la Reforma, aunque habían sido publicados en 1510 por Juan de Staupitz, superior de Lutero. Otro documento del mismo grupo lo había sido en HÖEHN, *Chronologia*, 142-148. El impreso utilizado se encuentra en la Biblioteca Vaticana entre otros de comienzos del siglo 16. Su contenido aclara en algunos puntos la historia de las luchas que dividieron de 1507 a 1512 la Congregación reformada de los Agustinos alemanes. Este es el cuadro histórico del viaje de Lutero a Roma.

Weijenborg culpa a Staupitz de que la unión que promovía era ilegal. Sin embargo, me parece excesivo opinar como Schulze, que nos hallamos ante una nueva imagen de Staupitz. (Cf. «*Ein neues katholisches Staupitz-Bild?*: *TheolZschr* 13 [1957] 352-354). Weijenborg habría roto con la tradición católica de juicios favorables a Staupitz, entre los que Schulze cita al de Lortz. Como otros autores Lortz concede cualidades al superior de Lutero, por ejemplo, estar libre de estrecheces de visión en teología, fomentar una auténtica vida religiosa, acierto en el trato del escrupuloso Lutero, sentimientos de buen católico. Pero estas cualidades, como su cargo de abad benedictino y su simpatía por la espiritualidad de los Hermanos de la Vida Común, son compatibles con los errores que le señala Weijenborg y con los que antes de él le señalaban otros autores católicos como Grisar o Cristiani. La imagen de Staupitz era ya antes de Weijenborg la de un católico deficiente, a quien faltó vista y decisión en el asunto de Lutero. Weijenborg, por tanto, no «rompe radicalmente con una tradición» (SCHULZE, pag. 253). En esta tradición no se concede a Staupitz «una brillante calificación», ni se le atribuye una posterior oposición decidida a Lutero. Según el juicio del mismo Reformador aducido por Weijenborg (pag. 202 nota 1) fué un hombre que fracasó en la acción y se refugió en la oración. Los documentos publicados ilustran el primer aspecto.

E. BARÓN

María Magdalena de Pazzi

44 ERMANNINO DEL SSMO. SACRAMENTO, *La vita religiosa in S. M. M. de Pazzi*: Carm 4 (1957) 253-272.

Santa María Magdalena de Pazzi no es sólo un alma singularmente favorecida con éxtasis y otras gracias extraordinarias, que le dan un puesto

muy relevante entre los grandes místicos del Carmelo; es también una maestra de espíritu, que conoce perfectamente el camino de la santidad religiosa, y sabe guiar con notable acierto a los que entran en él con decisión y valentía. Nos lo hace ver con claridad y concisión Ermanno del Ssmo. Sacramento con textos cuidadosamente seleccionados de los *Estasi* y de los *Amaestramenti* que escribió la gran Santa de Florencia.

Se nos da en estas páginas una síntesis de su doctrina sobre la vida religiosa. Ningún punto esencial queda sin exponer: el camino estrecho de la virtud; la vocación que con diversas modalidades conduce a las almas a entrar por ese camino; la profesión religiosa; los votos y las virtudes de obediencia, castidad y pobreza, que constituyen el núcleo central de la perfección en el claustro; la oración que ilumina y sostiene en ese empeño por la santidad; la mortificación en sus diversas formas, que es necesaria para superar los obstáculos... Y para que nada faltase se pone en guardia al alma religiosa contra los enemigos de esa santidad que son, principalmente, el amor propio y la tibieza.

Quizá, a primera vista, dejen estas páginas cierta desilusión en algunos lectores menos avisados. El nombre de Santa María Magdalena de Pazzi les había hecho quizás esperar extraordinarios descubrimientos sobre las gracias de oración y sobre las maravillas de ese mundo superior, en que se mueven las almas místicas, que para ella debía ser tan familiar. Y aquí no se encuentra nada de eso. Todo lo que se nos da es doctrina muy sólida ciertamente, pero también muy común en los grandes maestros de la vida religiosa. Abí está precisamente uno de los principales méritos de la Santa y del autor de estas páginas. Santa María Magdalena de Pazzi no se propuso aquí hablar de gracias místicas, sino enseñar el camino que lleva a las virtudes eximias, y dispone para esas otras gracias, si Dios es servido de comunicárlas. Por eso se nos advierte desde el principio que es *inútil* buscar en las enseñanzas de la Santa Florentina una doctrina específicamente nueva y original. Y para que el lector no olvide la advertencia, se la repite de nuevo en las últimas líneas del artículo: «Así, concluye Ermanno del Ssmo. Sacramento, Santa María Magdalena de Pazzi nos da sin particulares novedades, un cuadro de la vida religiosa de cierto interés, que nosotros hemos delineado sumariamente, mas, sin embargo, nos atrevemos a esperar que no sea inútil nuestro trabajo».

Si hubiéramos de llamar la atención del lector sobre algunas de estas enseñanzas en particular, nos fijaríamos en los capítulos que la Santa consagra a la virtud de la pobreza y a las sutilezas con que engaña a las almas el amor propio. Prueba Santa María Magdalena, al describir estas sutilezas, una muy fina penetración psicológica.

F. ALONSO BÁRCENA

Melanchton

- 45 MANSCHRECK C. L., *The role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy*: ArchRefGesch 48 (1957) 165-181.

Una controversia en torno a los *adiaphora* es en sí misma una contra

dicción, pues el mero hecho de discutirlos indica que se consideran como esenciales. El autor pretende dar: 1. Una vista de conjunto de la controversia, en cuanto Melancthon figura en ella; 2. Considerar las opiniones de los adversarios; 3. Examinar aspectos de los *adiaphora* en algunos de los primeros escritos de Lutero y Melancthon; 4. Indicar la significación de Melancthon en la controversia.

En la controversia la posición de Melancthon es conciliadora, excepto en el problema de la justificación por la fe, para evitar la destrucción de la iglesia protestante. A los que atacaban por aceptar el yugo de los *adiaphora* respondía él que en ellos introducían con sus intransigencias un nuevo legalismo. La idea de Flacio Ilirico de que los ritos convenientes con la predicación, bautismo, eucaristía y absolución han sido ordenados por Dios *in genere* deja entrever la conexión dinámica entre culto y doctrina que falta en Melancthon. A la oposición de Flacio se añade la de Calvino, que piensa que Melancthon ha cedido excesivamente en el *Interim*. La realidad es que Melancthon no ha cambiado de doctrina sobre los *adiaphora* por miedo a la persecución. Tanto en los *Loci*, como en la *Confesión de Augsburgo* y en la *Apología* sostiene la misma doctrina, es decir, que, no sólo todas las acciones humanas desde el punto de vista de la salvación son *adiaphora*, pues sola la fe es la que salva, sino que son malas, inficionadas por la concupiscencia. Como no influyen de ninguna manera en la justificación, tiene que haber otra norma para determinar si han de ser observadas. Esta puede ser el orden, la paz, la disciplina. Melancthon es siempre pacifista. Siguiendo la confesión de Augsburgo no tenía más remedio que obrar como lo hizo en 1548. El mismo Lutero, en 1530, recomendaba ceder en las cosas indiferentes (agua bendita, tonsura, etc.). Lo único en lo que no toleraba discusión era en la justificación por la fe sola. En cambio, la actitud de Flacio llevaba a la reforma a una rigidez, enemiga de la libertad luterana, pero él entendió mejor que Lutero y Melancthon la relación entre las acciones llamadas *adiaphora* y las creencias. La actitud de Flacio triunfó en la *Formula Concordiae*, pero la de Melancthon se fué imponiendo poco a poco en Inglaterra y en el movimiento ecuménico.

R. FRANCO

46 STUPPERICH R., *Melancthoniana inedita II*: ArchRefGesch 48 (1957) 217-224.

El Profesor Stupperich continúa (véase ArchRefGesch 45 [1954] 253-260) publicando fragmentos inéditos de Melancthon. Este no ha tenido la suerte de Lutero en la edición de sus obras y, a pesar de los *Supplementa*, aún siguen apareciendo inéditos que añadir. Es una excelente idea el que todos estos inéditos se reúnan en ArchRefGesch, en vez de dejar que se publiquen en los sitios más dispares, con lo que se harían prácticamente inasequibles. Los dos fragmentos publicados ahora son: 1. Una *Responsio Melancthonis in articulo de poenitentia* (sin fecha); 2. Lo que parece ser el proyecto de una disputa sobre la Trinidad, que presenta paralelos con

la disputa del 5 de mayo de 1554 (CR 12, 611ss). Este fragmento es un índice de la preocupación que dieron a Melancthon los argumentos de Miguel Servet contra la Trinidad.

R. FRANCO

Molina

- 47 RABENECK J., *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas: Schol 32 (1957) 27-40.*

El P. J. Rabeneck expone el axioma en el sentido que éste tiene en la quaest. 14, art. 13, disp. 10 de la *Concordia*. En esta disputación el *face-re quod in se est* tiene un sentido muy limitado. Se trata del infiel que ya ha entrado en contacto externo con las verdades de la fe, y que se dispone a aceptarlas. En este caso interviene Dios, elevando ese acto al orden sobrenatural, para evitar que se ponga un acto de fe meramente natural, teóricamente posible. La razón de intervenir Dios siempre en esta ocasión es, según Molina, una ley establecida por Cristo y el Padre. No se trata por tanto del llamamiento externo a la fe del hombre que ha cumplido con la ley natural, que es uno de los modos de entender el axioma en la escolástica, y quizá el más frecuente en la actualidad, sino que, supuesto ese llamamiento, como quiera que haya tenido lugar, se pregunta si en algún caso se llegará a hacer un acto de fe, o de contrición, meramente natural. La respuesta es negativa. El P. Rabeneck defiende con toda razón esta explicación del principio en Molina y, sobre todo, esa ley general establecida por Cristo y el Padre. Esta forma del principio no es sin embargo la única que se encuentra en Molina, aunque sea la más característica. Precisamente en la disputación anterior expone la forma más conocida del axioma: al que cumple con la ley natural Dios le llama a la fe. Pero la condición la considera tan extraordinariamente problemática, es decir, serán de hecho tan pocos o ninguno los que cumplan con esta ley natural, que puede en adelante prescindir de esa forma del axioma.

R. FRANCO

Véase, más adelante, num. 62.

Molinos

- 48 ELLACURIA J., PBRO., *Los procesos de la Inquisición española contra Miguel de Molinos: RevEspir 16 (1957) 166-178.*

El autor recoge de diversos archivos los documentos para la reconstrucción de los procesos en los Tribunales de Zaragoza, Sicilia, Sevilla, Toledo y el Consejo Supremo de la Inquisición. Es un avance del libro del

mismo autor sobre este tema. Es curioso el dato que hace resaltar: las primeras denuncias tienen lugar nueve años después de la primera edición del libro de Molinos —que se difundió rápidamente e imprimió varias veces— y sólo cuando se tuvo noticia de la prisión de Molinos en Roma. Quizá se deba este retraso a la carta pastoral, que prologa el libro, de D. Jaime Palafox, arzobispo, primero de Palermo y después de Sevilla. Las denuncias se basan en acusaciones de la doctrina, no todas justificadas ni de gran fuerza.

El artículo aporta algunos datos útiles para el estudio de la historia de las ideas en este período.

E. MOORE

Pablo de la Cruz (S)

49 BASILIO DE S. PABLO C. P., *La contemplación reparadora en San Pablo de la Cruz*: RevEspir 16 (1957) 449-465.

El título no expresa exactamente el contenido, pues el autor trata, no sólo de la contemplación reparadora, sino también de los varios aspectos reparadores de la vida de San Pablo de la Cruz (obra, dirección espiritual...). La idea reparadora aparece con diversos matices, como sufrimiento por la consideración de los pecados, como apropiación de los tormentos de Cristo, en forma de sufrimientos propios, especialmente los 50 años que padeció sequedad en la oración.

En la dirección espiritual recomienda ofrecerse como víctima. Otras notas introducidas posteriormente en la espiritualidad, como la idea de la corredención, están ausentes de San Pablo de la Cruz.

El autor parece suponer que la devoción a la Pasión se reduce a un deseo reparador. Creo que esto no es exacto, ni en general, ni en San Pablo de la Cruz.

E. BARON

Pascal

50 MEYER H., *Pascals «Memorial» ein ekstatisches Document?*: ZschrKirchGesch 68 (1957) 335-337.

Este famoso documento, para unos señala el comienzo de una perturbación interior, que va empañando cada vez más el cristalino pensamiento de Pascal, y acaba por hacer del genial físico y matemático un desenfrenado polémico, un desesperado religiosamente hablando, o un solitario místico. En cambio, para otros, se trata de uno de los escritos cristianos más valiosos, porque en él la revelación personal, de que Dios ha hecho partícipe a un hombre, se palpa, por decirlo así, con las manos.

Meyer analiza las correcciones y añadiduras que el mismo Pascal introduce en sus manuscritos, y se pregunta si a vista de esta revisión del

texto, se puede hablar de un documento «extático» o de un documento «literario». Sea que la revisión se efectuase enseguida o después de algún tiempo, si el texto, según se pretende, refleja la vivencia con el Ser divino, no había por qué retócarlo, sobre todo con aditamentos de tipo extático. Sin poner en duda la conversión y la fe del filósofo francés, al menos cuando se estudia el modo cómo fue escrito el documento, se infiere que no está claro su carácter de *Documento*.

A. SEGOVIA

Pedro Canisio (S). Véase **Canisio**.

Quesnel

- 51 GUITTON G., *Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Père de la Chaize*: *NouvRevTheol* 79 (1957) 388-401.

El P. G. Guitton tiene entre manos todos los documentos que se pueden desear para escribir una vida del P. de la Chaize, que esperamos aparecerá pronto. Este artículo es un avance de lo que será esa vida y probablemente un capítulo de ella. Se limita a presentarnos la actitud del P. de la Chaize frente al despertar jansenista de 1696 a 1708. El confesor de Luis 14 fue generalmente demasiado conciliador, hasta el punto de que, según F. Hébert, Obispo de Agen, no tenía sino elogios para las *Réflexions morales*. Sin embargo, según un obispo de la provincia de Burdeos, que había tenido entre sus manos un texto de nueve páginas de observaciones hechas a las *Réflexions morales* por el P. de la Chaize, éste relaciona continuamente esta obra con las cinco proposiciones condenadas de Jansenio. No deja de ser curioso que una de las frases, considerada sospechosa por el P. de la Chaize, sea una cita casi literal de S. Agustín: «Rien ne peut résister a la toute-puissance de Dieu, quand il veut sauver les pécheurs» dicen las reflexiones morales, y S. Agustín: «Cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium» (*De Corr. et Grat.* 14, 43: PL 44, 942). Esto mismo es un índice del confusionismo teológico que ocasionó el jansenismo con su casi insensible desviación del agustinismo. La realidad es, según el P. Guitton, que el confesor del Rey, seguro de su teología, utilizaba todo lo aprovechable de las *Réflexions morales* como una «mina de doctrina y de piedad».

R. FRANCO

Salmanticenses

- 52 ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN O. C. D., *Los Salmanticenses: su vida y su obra*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1955, XLI-277 pag.

Dos partes tiene esta monografía: la primera —capítulos 14 y 8— es un ensayo histórico general sobre el *Cursus Salmanticensis*; en la segunda

—capítulos 5-7— trata del proceso inquisitorial, a que dió lugar su doctrina sobre la Inmaculada.

La parte histórica, historia general del *Cursus*, estudia, en el capítulo primero, el origen del colegio de San Elías y sus relaciones con la Universidad de Salamanca; en el capítulo segundo, los autores del *Cursus*; biografías y aportación al *Cursus*; en el capítulo tercero analiza las causas y forma externa del *Cursus*; en el capítulo cuarto, indica el esquema, algunas doctrinas fundamentales, su carácter tomista, y otros aspectos de la estructura interna; por fin, en el capítulo último, estudia las ediciones, y presenta algunos puntos ambientales.

Al estudiar en los otros tres capítulos el proceso inquisitorial presenta, en el capítulo quinto, la doctrina de los Salmanticenses sobre la Inmaculada y el débito, y la historia externa del proceso a que dió lugar la disputa 15; en el capítulo sexto, expone la justificación de los Salmanticenses ante el proceso; y, por fin, en el capítulo séptimo, propone el autor su interpretación y crítica de dicho proceso inquisitorial, resumida en unas conclusiones, al fin del capítulo.

Cuatro apéndices añade a su monografía el autor: el tercero y cuarto nos presentan interesantes defensas en favor de los acusados autores del *Cursus*.

No hay duda que estas páginas de investigación y síntesis, con datos nuevos sobre los Salmanticenses, son un capítulo de la historia de la teología.

D. A.

Soto (Domingo)

53 Pozo C. S. I., *La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto*: RevEspTeol 17 (1957) 325-355.

El autor expone la teoría de Soto sobre progreso dogmático, utilizando en gran parte fuentes inéditas. Soto defendió que se debe asentimiento de fe a toda conclusión teológica cierta, sin que pueda decirse que haya retractado esta posición en 1547, en su *De natura et gratia*. Admite progreso dogmático con respecto a las conclusiones teológicas probables, las cuales, si fuesen definidas por la Iglesia, comenzarían a ser objeto de fe.

M. R.

Véase, mas adelante, num. 59.

Suárez

54 GARCIA MARTINEZ F., *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático*: EstEcl 31 (1957) 17-41.

Con este mismo título había publicado el mismo autor un artículo en 1948 (EstEcl 22 [1948] 151-165), en el que expresaba su persuasión de que la

verdadera solución al problema del progreso dogmático es la que se funda en la teoría suareciana, según la cual es objeto de fe divina el virtual revelado propuesto infaliblemente por la Iglesia (cfr. ArchTeolGran 12 [1949] 344). También en el presente artículo se superponen dos cuestiones: una histórica: cuál fué la solución de Suárez al problema del progreso dogmático; y otra doctrinal: cuál es la verdadera solución de ese problema teológico.

El fondo histórico, sobre el que el autor proyecta su interpretación de Suárez, no es en realidad sino la tesis histórica de Marín Sola: la posición favorable a la definibilidad, como de fe divina, de la conclusión teológica sería tradicional hasta la innovación de Molina, contra quien reaccionaron los teólogos de todas las escuelas. Esta tesis no es históricamente admisible: hasta el siglo 16 no se plantea el problema; no existe una opinión tradicional; los diversos sistemas aparecen contemporáneamente; la reacción contra Molina, reacción que no se dió contra Cano, defensor de la misma teoría antes de Molina, se explica por un cambio de terminología, que se realiza a finales del siglo 16. (Véase LANG A., *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*: DivThom (Fr) 20 [1942] 207-236; 335-346; 21 [1943] 79-97; IDEM, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivThom (Fr) 22 [1944] 257-290; Pozo C., *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*, Granada 1957).

La interpretación de Suárez, que el autor hace, persiste en no distinguir su sistema del de Lugo. Sin embargo, no nos ofrece ningún texto suareciano en el que se diga que, tevelada la infalibilidad de la Iglesia, queden formal-implícitamente reveladas todas las definiciones concretas que se darán en la historia; éste es precisamente el punto fundamental del sistema de Lugo. Véase su *De fide*, disp. 1, sect. 13, § 1, num. 275, Venetiis 1718, pag. 42b. Al texto de SUÁREZ, *De fide* disp. 5, sect. 3, num. 4, sobre la diferencia entre inspiración y asistencia quita el autor importancia por un *videtur*, que, por lo demás, no afecta a todo el párrafo. De las definiciones de la Iglesia dice, sin más, Suárez: «Spiritus Sanctus dictat sensum et veritatem, et nihilominus sacra scriptura non sunt, quia scilicet verba non dictat», lo que concuerda perfectamente con los numerosos pasajes suarecianos, en que se expresa la asistencia con fórmulas instrumentales. Por ello, creemos más matizada y exacta la interpretación de Suárez, que hace ALFARO J., *El progreso dogmático en Suárez: Problemi scelti di Teologia contemporanea*: Analecta Gregoriana 68, Roma 1954, pag. 95-122. Véase ArchTeolGran 18 (1955) 238.

En cuanto al problema doctrinal, ha de reconocerse la fuerza lógica, con que el autor lo plantea, y procura darle solución. Nosotros creemos muy discutible un punto, que el autor da por supuesto: la revelación formal-implícita de toda definición de la Iglesia en la proposición universal, que es la infalibilidad de la Iglesia. El paso de un universal a un particular, cuando no se trata de un colectivo, es un verdadero raciocinio y un auténtico paso a una verdad nueva. Véase ALFARO J., *Adnotationes in tractatum de virtutibus*, Romae 1956, pag. 58s; por lo demás, en cualquier manual de ló-

gica se admite contra los empiristas que en el silogismo «omnis homo est mortalís; atqui dux Wellington est homo; ergo est mortalís» hay un paso a una verdad nueva; baste citar a SALCEDO L., *Philosophiae scholasticae Summa*, tom. 1, Matrili (BAC) 1953, num.582-594, pag.470-476. Por nuestra parte, creemos que la infalibilidad de la Iglesia es un auténtico universal, ya que consiste en una verdadera potestad universal, y no un colectivo, lo que equivaldría a reducirla a las verdades que de hecho serán definidas a lo largo de los siglos, con respecto a las cuales Dios profetizaría que no habrá error en ellas.

La crítica, a que el autor, con referencia a estudios suyos anteriores, somete la noción de fe eclesiástica, nos parece válida. Una fe infalible no podría apoyarse sino en la ciencia y veracidad divinas. Sin embargo, este punto es secundario. Ni Cano ni Molina conocieron la fe eclesiástica. Pensaron más bien que el magisterio, al definir, se limitaba, con la garantía infalible de la asistencia, a imponer el asentimiento a la verdad definida, que correspondía a tal verdad en sí misma antes de la definición: si la verdad era una verdad formalmente revelada, asentimiento de fe; en el caso de una conclusión teológica, asentimiento teológico. Véase Pozo C., *opusc. cit.*, pag. 23s. Esta concepción nos parece más coherente.

C. POZO

55 RABENECK J., *Francisci Suárez iunioris de causa praedestinationis doctrina: EstEcl 31 (1957) 5-16.*

Se ha discutido si Suárez ha tenido siempre la misma doctrina sobre el problema de la predestinación. Para solucionar la duda acude el P. Rabeneck al comentario *In primam partem Sancti Thomae*, explicado en Valladolid entre 1575 y 1579 y conservado (26 cuestiones solamente) en un manuscrito de la Universidad Gregoriana (Cod 1325 (1) Mss. Gesuitici), cuya publicación se está preparando.

Según este manuscrito la predestinación *post praevisa merita* parece al P. Suárez probable, pero le desagrada por dos cosas: 1. que habla de la misma manera de predestinación y de elección; 2. que no admite que alguno haya sido elegido a la gloria antes de la previsión de los méritos.

Según estas razones elige una sentencia intermedia: la de Catarino, aunque corrigiendo la terminología, para evitar el decir que algunos se salvan sin estar predestinados. Todos los que se salvan son elegidos y predestinados, pero no de la misma manera. De todos modos, la posibilidad de que algunos se salven sin estar elegidos *ante praevisa merita* es sólo una posibilidad: la posibilidad de que usen las gracias suficientes que no les han de faltar; pero es una posibilidad que no se puede excluir y ciertamente es más probable, según Suárez en esta época, que la sentencia de aquéllos que defienden que la predestinación se hace sólo *post praevisionem meritum*. Más adelante, Suárez abandonará esta sentencia intermedia, para defender la predestinación *ante praevisa merita* de todos los que se salvan. El P. Rabeneck no alude a las causas de este cambio. Tal vez el conoci-

miento de una doctrina elaborada de la ciencia media, que hacía posible la predestinación de todos *ante praevisa merita*, sin poner en peligro la verdadera suficiencia de la gracia puramente suficiente, fué lo que determinó a Suárez a abandonar esta sentencia intermedia, en la que la posibilidad de salvación sin estar predestinado *ante praevisa merita* la admitía únicamente para poder salvar la verdadera suficiencia de la gracia suficiente. No teniendo a la vista el manuscrito, no nos es posible determinar hasta qué grado la falta de una doctrina elaborada de la ciencia media ha podido influir en esta sentencia intermedia de Suárez en el año 1576.

R. FRANCO

Véase, más arriba, num. 35.

Teresa de Jesús (Santa)

56 ESPERT E. S. I., *Para el epistolario de Santa Teresa: RazFe* 155 (1957 I) 388-397.

El P. Espert, con profundo espíritu crítico, no sólo estudia la autenticidad de un fragmento de una carta de Santa Teresa transmitido por Nieremberg y Alcázar, y tenido por apócrifo por el P. Silverio, sino que demuestra que el dicho fragmento pertenece a la misma carta de la que con el número 9 publica el dicho P. Silverio un fragmento en su epistolario de la Santa, fragmento tenido universalmente por auténtico. El descubrimiento hecho por el P. Ramón Ceñal S. I. en 1945 en la biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad Central, de una historia manuscrita e inédita del Colegio jesuitico de Segura de la Sierra ha hecho posible la argumentación del P. Espert. En dicha historia, escrita por el P. Manuel Arceo en 1606, se cita un largo fragmento de una carta de Santa Teresa que, empezando con el de Nieremberg y Alcázar, sigue con un párrafo desconocido hasta 1945, y se continúa con ligerísimas variantes con el de la carta 9 trascrita por el P. Silverio.

El análisis interno de los diversos textos, en relación con la cronología de los viajes de la Santa, lleva al P. Espert a la conclusión de que se trata de una carta dirigida, no al fundador del convento carmelitano de Toledo, como se había creído hasta ahora de la carta 9 del epistolario, sino a D. Cristóbal Rodríguez de Moya, fundador del Colegio de la Compañía de Jesús de Segura de la Sierra. Después de probar su aserto, resuelve el P. Espert las objeciones por las que el P. Silverio negaba la autenticidad del fragmento de Nieremberg y Alcázar.

Creemos bien probada la tesis del P. Espert, pero concediendo que no habría sido posible formularla y mucho menos probarla, sin el descubrimiento del P. Ceñal. La historia manuscrita del P. Arceo ha hecho luz en este enigma que presentaba el epistolario de la Santa de Avila.

M. PRADOS

- 57 LUCINIO DEL SSMO. SACRAMENTO O. C. D., *Grandeza y miseria de una Santa española*: RevEspir 16 (1957) 523-529.

Es una nota-comentario al libro de FR. AUGUSTO DONAZAR O. C. D., *Meditaciones teresianas. Grandeza y Miseria de una santa española*, Barcelona, Juan Flors, 1957, 11 x 19, XII + 302 pag.

Pone de relieve el autor las aportaciones de este libro y, sobre todo, sus deficiencias: falta de método, de síntesis, de un estudio completo del problema en sus diversos aspectos, de excesiva confianza en el psicoanálisis, de profundizar demasiado en la miseria y poco en la grandeza, etc. Ciertamente el libro es un conjunto de ensayos —meditaciones las llama el autor— sobre la vida y obra teresianas. A este género no se le puede pedir lo que quisiera el P. Lucinio que, desde su punto de vista, señala las deficiencias. Tiene también en cuenta, como decíamos, los elementos positivos que contiene. Quizá convendría realzarlos algo más, desde el punto de vista del ensayo. El autor del libro supone la indiscutible santidad de Teresa Sánchez y Ahumada. Pero, para explicar algunos rasgos de la vida y obra teresiana, recurre al análisis psicológico, o al psicoanálisis, si así se prefiere llamarlo.

Estamos de acuerdo con el P. Lucinio en que no es libro apto para el lector medio. Supone un lector bien formado y con alguna iniciación, tanto en la hagiografía, como en la psicología y psiquiatría. Creemos, sin embargo, que no se saca del libro un concepto peyorativo de la Santa y sí un aliento para la santidad el hombre, que siente en sí y es consciente de su miseria o sus miserias.

E. MOORE

- 58 TOMÁS DE LA CRUZ O. C. D., *Pleito sobre visiones. Trayectoria histórica de un pasaje de la autobiografía de Santa Teresa*: EphCarm 8 (1957) 3-43.

El texto, de escasa importancia doctrinal (*Vida*, cap. 40, num. 12ss.) suscitó apasionadas controversias, que ilustran algunos aspectos de la espiritualidad del siglo 17. El autor hace historia de las diversas interpretaciones que se dieron a las palabras de la Santa, y de las controversias que se suscitaron, sobre quién era la Orden u Órdenes religiosas a las que la Santa alude, sin dar sus nombres.

E. MOORE

Véase, más adelante, num 89.

Vitoria

- 59 BRUFAU PRATS J., *La noción analógica del «dominium» en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo Soto: Salm 4 (1957) 96-136.*

Estudio amplio del concepto de *dominium* en Santo Tomás: sus notas, su analogía y participación por los seres racionales. El estudio de Vitoria es muy breve; casi se viene a reducir a la distinción que establece entre *dominium proprietatis* y *dominium auctoritatis*. Algo más extensa la de Soto que distingue entre *dominium rerum* y *dominium iurisdictionis*. Estos dos autores se fijan más en el aspecto jurídico-moral, que en el metafísico, que es el preferido por Santo Tomás.

Es lástima que el autor parece desconocer los artículos de SPICQ C. O. P., *La notion analogique de Dominium et le droit de propriété: RevScPhilTheol 20 (1951) 52-76* y *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains: RevScPhil Theol 18 (1929) 269-289*, que hubieran enriquecido su trabajo con nuevos puntos de vista y numerosas citas de Santo Tomás.

E. MOORE

- 60 POZO C. S. I., *De Sacra Doctrina, in 1 p., q.1, de Francisco de Vitoria: ArchTheolGran 20 (1957) 307-426.*

Según el autor, no deja de ser paradójico que, reconociéndose generalmente, como mérito máximo de Vitoria, haber restaurado la Teología por una renovación del método, todavía no hubiese sido publicado ningún texto de Vitoria, en que exponga sus ideas sobre método teológico. Para subsanar esta laguna el autor publica el comentario a la cuestión 1.^a de la 1.^a parte de la *Suma, De sacra doctrina*, hecho en las explicaciones de clase de 1539-1540, tal y como nos lo han conservado las notas de dos discípulos. En la introducción expone el autor las ideas metodológicas de más importancia contenidas en estas lecturas. Es de gran interés que Vitoria haya concebido la Teología de los Padres y la de los escolásticos como dos tipos de Teología, que podrían definirse como *inteligencia de la fe y ciencia de la fe* respectivamente, y que haya postulado la integración de ambos tipos de Teología en una Teología completa. Interesante es también su insistencia en la importancia de lo positivo. Es curiosa la posición de Vitoria sobre la relación entre Escritura y Tradición, que coincide con el planteamiento común en la Edad Media, según lo describe P. de Vooght, en su libro: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du 14 siècle et du début du 15*, Bruges-Paris 1954. En este mismo número de ArchTheolGran (pag. 199-295) publica C. Pozo el comentario *De Sacra Doctrina* de Domingo de Soto; le agradecemos que nos ofrezca así una serie de fuentes para el conocimiento de las ideas de método teológico en la Escuela de Salamanca.

M. R.

Zamorano de Udine. Véase, más adelante, num. 97.

Zumel

- 61 MUÑOZ V. O. DE M., *El conocimiento intelectual y la individuación del singular material en Francisco Zumel (1540-1607)*: Est (Merc) 13 (1957) 465-504.

En unas páginas introductorias se pone de relieve la figura de Francisco Zumel, Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, uno de los principales promotores del estudio de la Filosofía, como disciplina independiente y distinta de la Teología, y más en particular de la Metafísica, raíz y fundamento de la Lógica, Filosofía y Teología escolástica. A continuación y como muestra de las doctrinas filosóficas de Zumel nos presenta el autor su pensamiento acerca de las dos debatidas cuestiones que se indican en el título.

En la primera parte del artículo estudia el autor la doctrina de Zumel sobre el conocimiento intelectual del singular material. El estudio de la doctrina del mercedario está tomado de su *Comentario a la Primera parte de la Suma de Santo Tomás*. Entre las distintas posiciones tomistas, Zumel rechaza decididamente la de Cayetano, estima como *satis probabilis* la dirección seguida por Ferrara y Capréolo, admitiendo un conocimiento indirecto y reflejo del singular, pero distinto, no confuso y general, como pretende Cayetano; aunque tampoco queda satisfecho con esta opinión, mientras que simpatiza abiertamente con la posición opuesta que admite el conocimiento directo del singular mediante especies expresa e impresa propias. No obstante, no se pronuncia abiertamente en favor de ninguna solución; contentase con admitir abiertamente el conocimiento propio, distinto, claro y evidente del singular material, reconociendo que no se ha dado aún con una explicación suficientemente clara en el campo filosófico; y, rechazada desde luego la posición de Cayetano, entre la otra sentencia tomista que admite la especie expresa propia y la especie impresa remota, y la teoría que admite la especie propia, tanto impresa como expresa, ambas probables, opuna que la segunda está mejor cimentada.

La segunda parte del artículo está dedicada al estudio de la doctrina de Zumel sobre la individuación de la sustancia singular. Al tratar de la individuación de los seres materiales, también aquí Zumel se aparta de Cayetano, y muestra su simpatía por la interpretación del Angélico dada por Ferrara, cuya opinión trata de armonizar en una especie de sincretismo con la que sostiene que cualquier sustancia se hace individuo y singular por su existencia actual: el principio total y esencial de la individuación está en el orden mutuo entre la materia y la forma, en cuanto reciben existencia *ad extra*. La cantidad entra como causa dispositiva de la materia. En cuanto a la individuación de los ángeles y almas humanas, el mercedario, profesando siempre ser discípulo del tomismo, muestra simpatías no disimuladas por las doctrinas no tomistas, y no ve dificultad en que, tanto los

ángeles como el alma humana, se individualicen por su misma sustancia o forma pura.

Al final de cada una de las dos partes del trabajo, el autor hace un estudio comparativo de las doctrinas de Zumel con las de Pedro de Oña, también mercedario, cuyos libros de Filosofía impuso Zumel, siendo General, a todos los profesores de su Orden. En la misma línea de Zumel y Oña se mueve el autor del *Cursus Philosophicus* del Collegium Ripense, colegio Mercedario agregado a la Universidad de Alcalá.

En conclusión Zumel abunda en ideas bastante diferentes de las tradicionalmente admitidas por los tomistas. Termina el autor lanzando la idea de un estudio comparativo entre Zumel y Suárez en estos puntos, ya que muchas de las ideas de Zumel, expuestas por él en Salamanca, más de veinte años antes que el Eximio, son típicamente suarecianas.

M. PRADOS

62 MUÑOZ V. O. DE M., *Zumel y el Molinismo en la reciente edición crítica de la Concordia*: Est (Merc) 13 (1957) 633-648.

Observaciones a las afirmaciones del P. Rabeneck sobre Zumel, y en primer lugar sobre los plagios de Zumel de los que se queja Molina. Tiene razón el P. V. Muñoz, al hacer notar que los plagios literarios en esta época era cosa bien frecuente. Sin embargo, el ejemplo que cita en el que, según el P. Muñoz, Zumel «se refiere evidentemente a Molina», no parece tan evidente. Se trata de un autor al que no nombra Zumel, que «in sua prima parte, quam post me scripsit, q. 14, a. 13 asseverat proximam et immediatam radicem contingentiae esse non solum liberum arbitrium hominum et angelorum, sed etiam appetitum sentientem bestiarum et brutorum»: ZUMEL F., *In Primam Secundae* quaest. 74, art. 3 pag. 29 a et b, de la edic. de 1594, vol. 1., citado por Muñoz. Ahora bien, esta doctrina no sólo la defiende Molina en sus *Commentaria in Primam Partem*, sino también en la primera edición de la *Concordia* q. 14, a. 13, Disp. 45 (Olyssipone 1588 pag. 283) y todavía antes en su tratado *De scientia Dei* del año 1572 quaest. 14 disp. 10, (STEGMÜLLER F., *Geschichte des Molinismus I*, [Münster i. W. 1935] pag. 236,) trece años antes de la primera edición del Comentario de Zumel a la Primera Parte. No parece, por tanto, verosímil que Zumel se refiera aquí a un plagio de Molina.

R. FRANCO

Wadding, L.

63 PANDIZIC B. O. F. M., *Gli «Annales Minorum» del P. Luca Wadding*: StudiFranc 54 (1957) 275-286.

En este breve artículo el autor señala la ocasión que despertó la idea de los *Anales*: el deseo de suplir las omisiones y reparar los errores come-

tidos, en lo referente a la historia de los Menores, por el dominico polaco Abraham Bzovio (Bzowski) en la continuación de los *Anales* de Baronio, emprendida por encargo de Paulo 5 (vols. 13-21, que comprenden los años 1198-1572). Cuando el Ministro General de la Orden, Benigno de Génova, en abril de 1619, escribió una circular a los Ministros provinciales, pidiendo la respectiva colaboración, los Menores, en lo tocante a la historia de la Orden, sólo disponían de la *Crónica* de Marcos de Lisboa (Lisboa, 1556-1567, Salamanca, 1570) y de la obra *De origine seraphicae religionis* de Francisco Gonzaga (Roma, 1587; Venecia, 1603-1606), ambas ya para entonces anticuadas. La elección del compilador recayó sobre el joven desterrado irlandés, venido hacía poco de España con gran fama de docto, Lucas Wadding. Este, ampliando el plan primitivo de sus superiores, a fin de «rescatar del olvido a los que debían ser eternamente recordados», publicó entre 1625 y 1654 (Lyon-Roma) 8 gruesos volúmenes, donde, comenzando con el año 1208, que Wadding consideraba como fecha de la conversión de San Francisco, describe la historia franciscana hasta 1540. Además del material enviado por las Provincias y del recogido por tres colaboradores: Hickey, Cimarelli, para los archivos y bibliotecas de Italia, y Polio, que trabajó en Alemania, se utilizaron: la rica colección de códices y pergaminos entonces existentes en la Curia Generalicia de *Ara Coeli*; los Archivos del *Convento Romano de los Doce Apóstoles* y del de *San Francisco*, de Asís; el *Archivo secreto Vaticano* con especial facultad de Gregorio 15 y de Urbano 8. De hecho, no pocos documentos sólo se han conservado en los *Anales*. En cuanto a la crítica de los testimonios, el articulista consigna varios datos que prueban el fino sentido de Wadding y su afán por aproximarse a la realidad. El tercer oficio del historiador es ofrecer una síntesis reconstructiva del pasado. Aquí Wadding se resiente de la mentalidad histórica de su época: su misma forma de *Anales* impedía la presentación de los sucesos en una visión de conjunto.

El éxito de la obra fué grande. En la segunda edición, iniciada en Roma, año 1731, por el P. José M.^a de Fonseca, los 8 volúmenes primitivos se convierten en 16, a los que se añade el 17 con Índices, redactados por el P. José María de Ancona. Juan de Lucca prepara el vol. 18, que sale en 1740, y el mismo Ancona, al año siguiente, publica el vol. 19, que abarca el período 1554-1564. Hasta 1794 no apareció el vol. 20, por obra de Michelesi de Ascoli, a quien asimismo se debe el 21. Otros 50 años después, pudo el P. Estanislao Melchiorri dar a la imprenta 4 volúmenes más (1844-1860), que comprendían los años 1575-1600. El 25 salió en Quaracchi en 1886 preparado por Melchiorri y Fermendzin. A principios de nuestro siglo, ante la escasez de ejemplares de la segunda edición y el mérito aún actual de la obra, a pesar de sus defectos, una comisión, presidida por el P. Jerónimo Golubovich, ha conseguido, entre 1931 y 1934, ofrecer una tercera edición, tipográficamente muy buena, con *Addenda* al fin de cada volumen y no pocas notas críticas. Finalmente, como continuación de la ingente obra, el P. Aniceto Chiappini, tras grandes esfuerzos, ha logrado añadir otros 5 volúmenes (1933-1952) a los 25 de las dos ediciones anteriores. Al articulista cuyas líneas reseñamos, se debe el 31, últimamente editado (1956), que

abarca los años 1661-1670. En estos 6 volúmenes suplementarios se añaden inéditos, se controlan los impresos con los originales, se limita el engarce de sucesos político-religiosos a los que pueden iluminar mejor la historia de la Orden y, en lo posible, se adapta el método de los volúmenes precedentes a la metodología histórica moderna. Como se ve, la obra de Wadding con su prolongación contemporánea, adquiere los caracteres de monumental, y continúa siendo la principal fuente de la historia franciscana.

A. SEGOVIA

3. Escuelas Teológicas

Tomismo

64 MORÓN ARROYO C., *Posibilidad y hecho de un tomismo existencial*: Salm 4 (1957) 395-430.

La ocasión de este trabajo ha sido la interpretación por algunos de la doctrina existencial de Santo Tomás y Domingo Báñez, como opuesta a la esencial de Cayetano, que demuestra el autor ser del todo imposible de aceptar, así bajo el punto de vista histórico como del sistemático.

Para ello expone el genuino sentido de los diversos conceptos discutidos, tanto en sí mismos como en la exposición que de ellos hacen los autores citados; una acertada recapitulación pone de manifiesto la valoración real de tales conceptos, tan diferente de los excesos y absurdos propugnados por el existencialismo reciente, y que equivocadamente se han pretendido atribuir al tomismo.

A. D.

4. Historia de las ideas

Teoría del progreso dogmático

65 POZO C. S. I., *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1957-1958 en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada. Granada, 1957, 38 pag.

El autor pretende continuar los trabajos de A. Lang, en orden a revisar la historia de las teorías sobre progreso dogmático, hasta ahora muy defectuosamente conocida. Su estudio versa sobre los teólogos dominicos de

Salamanca de los siglos 16 y 17, a base, sobre todo, de sus lecturas inéditas. Sus conclusiones son las siguientes: los teólogos de la Escuela de Salamanca son los primeros en haberse propuesto el problema de la definibilidad, como verdad de fe divina, de la conclusión teológica; a este problema han dado ya ellos todas las respuestas, que después serían clásicas, y que se conocen en la historia ligadas a nombres de diversos teólogos jesuitas; habiendo nacido casi contemporáneamente todas las teorías, no se puede hablar de una opinión tradicional. De especial interés es el cambio en la terminología de censuras teológicas, que Báñez realiza, que explica la reacción que se produjo frente a la teoría de Molina. El hecho de sentidos diversos de una misma terminología de censuras deberá ser tenido en cuenta por el teólogo actual, para interpretar no sólo a los teólogos, sino al mismo magisterio eclesiástico de una época determinada.

M. R.

Véase, más arriba, num. 53.

La Reforma y el culto de las imágenes

66 CAMPENHAUSEN H. FRHR V., *Die Bilderfrage in der Reformation*: ZschrKirchGesch 68 (1957) 96-128.

El culto de las imágenes, en la última época de la Edad Media, causa a los Reformadores una impresión parecida a la que produce el culto de los ídolos a los Padres de la Antigüedad. La actitud de aquéllos no es simplemente la de oposición incondicional, sino la de Reforma. El culto de las imágenes, más bien que las de Cristo, las de los Santos, incluida especialmente María, les parece una *degeneración*: hay que volver al orden primitivo cristiano, es decir, a la adoración de Dios y de Cristo, a la confianza en ellos. A esto se añade el cambio operado en las concepciones filosófico-teológicas. El culto a la imagen, como a representante de la persona real, por ella significada, corresponde en la antigua Iglesia sobre todo en Oriente, a la concepción platónico-neoplatónica acerca de una conexión entre prototipo e imagen, derivada de un punto de vista psicológico-subjetivo y metafísico-objetivo, de modo que, comparando imagen y palabra, aquélla tenía la preferencia sobre ésta. En cambio, los Reformadores parten de la palabra y del indiscutible rango teológico-ontológico que ella posee. Y, aunque esta concepción —sigue comentando Campenhausen— coincide con los pensamientos centrales de la Reforma, no se puede desconocer históricamente que hasta cierto punto continúa una tradición común de Occidente, perceptible ya en la teología católica de la Edad Media. Según ésta, las imágenes no se consideran como representaciones inmediatas del Santo, sino que se legitiman bajo el punto de vista cúlptico por el sentido *verbal* que entrañan. El mismo Santo Tomás subraya el valor *didáctico* de las imágenes: «ad instructionem rudium, ad excitandum devotionis augmentum». La piedad popular está muy por debajo del nivel teológico; el interés en la veneración de las imágenes estriba

en la ganancia espiritual que proporciona, en la seguridad de encontrar con ella, indulgencia, expiación, santidad y tutela. La imagen viene a ser tratada prácticamente como la persona misma del Santo. Se paganiza el culto, y se explota económicamente la superstición. De aquí la crítica de ese culto desde la última época medieval: se halla en San Bernardo, en los Valdenses, Lolardos, Wiclefitas, Husitas, explota de forma extremista en los círculos de los campesinos rebeldes, y se encuentra en los finos espíritus humanistas, especialmente en Erasmo. Lutero y Zwingli son sorprendidos por el ímpetu del movimiento. Este segundo reformador, ya en 1523, escribe contra el culto de las imágenes. En el verano de 1524 empieza la depredación sistemática de las iglesias. Zwingli responde, en abril de 1525, al ataque de Valentín Compar. Es la exposición más extensa que de su pluma poseemos. Reprueba los métodos revolucionarios. Las imágenes están llamadas a desaparecer, pero no con turbulencias, sino con orden y por medios legales por parte de la autoridad. Si la obra es artística y no se adora directamente ¿por qué se la destruye, siendo el arte como tal, un don de Dios? No hay por qué prohibir en las iglesias ornamentos decorativos, incapaces de engendrar idolatría. Esta es la que se veta, como consta por 47 pasajes bíblicos. Es idolátrico poner fuera de Dios nuestro consuelo. Decir que la veneración se dirige, no a la imagen como tal, sino a la persona por ella designada, es una evasiva. La adoración llega sólo hasta el objeto sagrado y queda sin valor por lo que toca a una relación viviente con la persona misma representada. Zwingli añade la crítica ética. En vez de gastar el dinero en imágenes [inertes], deberíamos gastarlo en la imagen viviente de Dios, en el pobre y necesitado. El culto de aquéllas sirve a los monjes y frailes para explotar a sus semejantes, o por lo menos, para fomentar en las iglesias el orgullo mundano. Bajo el punto de vista jurídico, si el pueblo fué el que hizo fabricar tales representaciones sensibles de los Santos, también el pueblo tiene ahora derecho a suprimirlas, sin que lo pueda impedir ningún Papa. El momento ideológico se expresa en Zwingli, cuando dice que el tal culto nos engaña acerca del inmenso abismo que nos separa del Ser divino, supraterreno y eterno. A Dios hay que encontrarle, no en lo exterior, sino en lo interior del hombre: «Quantum sensui tribueris, tantum spiritui detraxeris» (Werke, 8, 195). La fe, que hace feliz, sólo habita en el corazón. Ni siquiera admite el reformador suizo los valores didácticos de la imagen: «non licet imagine velut scriptura doceri» (Werke, 3, 194).

Estas consideraciones de Zwingli —prosigue Campenhausen— fueron en el tiempo siguiente normativas para todas las Iglesias reformadas.

La actitud de Lutero sobre el tema, prácticamente apenas se diferencia de la de Zwingli. Sin embargo, en antítesis con éste, concede que de suyo las imágenes en la Iglesia son algo indiferente: es posible que alguien use bien de ellas y entonces vale la antigua regla: *el abuso no puede quitar el uso*. Campenhausen atribuye esta actitud a la innata e ingenua susceptibilidad de Lutero por toda manifestación de la belleza y a su comprensión del sentido didáctico de la imagen; el lenguaje de éste vale más para

el pueblo: «Vulgus libentius videt *ein gemalt Bild* quam bene scriptum *librum*» (WA, 40, i, 548).

Campenhauser concluye su artículo intentando colocar en su debido lugar las soluciones de la Reforma dentro de la historia evolutiva del problema. Entre otras cosas subraya los antecedentes antiguos y medievales en la hostilidad al culto de las imágenes. Señala ciertos puntos débiles, sobre todo la facilidad con que los reformistas dejan a un lado los aspectos semánticos y psicológicos de la imagen, y nota cómo se juntan en aquéllos las antiguas tendencias iconoclastas con las revolucionarias anticatólicas de la época. Según Lutero, lo importante es el peligro que entraña la institución y fomento de ese culto, en cuanto se considera como obra meritoria y en cuanto que, dejada a un lado la fe, conduce más bien a una autojustificación. Evitando ese peligro, la imagen puede ser útil, como *palabra*, entendida ésta en su sentido evangélico y multiforme. Así como el lenguaje de la música es siempre actual, así el de la imagen, concebida como forma artística de expresión. De este modo la actitud luterana representa el resultado de un trabajo cristiano educacional y secular, cuyo programa formuló ya, en cierto sentido, Carlomagno. La Iglesia Reformada no acaba de reconocer tal resultado, mientras que la Católica, por una parte en su labor de defensa apenas se fija más que en la teoría y práctica reformistas, sobre todo francesas, y por otra, aferrada a su punto de vista anticuado, semisacral, no se adapta ya a la nueva fase de la evolución.

En cuanto a Lutero, si bien su teoría de la imagen concordaba con las tendencias artísticas de su tiempo, tampoco —en opinión de Campenhausen— es ya suficiente para el nuestro y para el arte de hoy. La quebrantada soberanía del hombre y la deshumanización del mundo exigen una nueva reforma de superación teológica. El derecho a la imagen no es un postulado de toda vida humana. La teología griega subraya que tal necesidad se prohibía a los judíos, y que los paganos sólo en la perversión podían realizarla. Únicamente cuando el Hijo de Dios, hecho hombre, renovó la imagen del hombre, llegó a ser la imagería una posibilidad verdaderamente humana y santa, cuya eficacia y consistencia provienen, no de la naturaleza, sino de la historia de la salvación.

Como habrá podido observarse, el artículo de Campenhausen es desde luego significativo y lleno de interés. Bajo el punto de vista puramente histórico e informativo, creemos reproduce bien las dos tendencias, la reformista y la luterana, del protestantismo. En cuanto a los juicios personales del articulista sobre el culto de las imágenes, todo lector, formado según la mentalidad católica, podrá ver los puntos débiles o inexactos, sin dejar de reconocer los méritos del erudito escritor. Es lástima que muchos católicos no tengan en cuenta lo que tantas veces inculcan los teólogos católicos. Santo Tomás, *vg.* expresamente dice, hablando de las representaciones plásticas de Cristo: «adoratur ipse Christus, in quantum per imaginem repraesentatur». La recta doctrina siempre enseña que la adoración no se detiene en el objeto material. El Angélico, cuando se trata de imágenes puramente materiales, supone incluso cierta imposibilidad

de que el «*motus adorantis sistat... in materia sensibili*» (part. 3 quaest. 25 art. 3 ad 3); la *relatividad* del culto de las imágenes es esencial para la teología católica. El sentido supersticioso expresamente se rechaza en el Concilio Tridentino, sesión 25 (DB 986): «*non quod credatur inesse aliqua in iis [en las imágenes] divinitas vel virtus...*» Y poco después: «*honor, qui iis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant*». El luteranismo es demasiado unilateral, al concentrar su atención en el aspecto didáctico («*biblia pauperum*»), en el mudo lenguaje (*Wort*) de la imagen, aspecto ya considerado por Santo Tomás, a quien cita en este punto a su favor el articulista. Por cierto que según este sentido, expresamente aceptado y ponderado por Lutero, ¿qué dificultad hay en considerar a la imagen como algo «sacral», aunque este epíteto no se restrinja al aspecto psicológico? Finalmente, por lo que toca a las supersticiones populares, la respuesta es sencilla: *tollatur abusus, maneat usus*, sentencia, al menos *ad sensum*, citada, como vimos, por Lutero, y que en lo referente al culto de reliquias, repiten los teólogos católicos.

A. SEGOVIA

Espiritualidad de la Compañía de Jesús

67 GUIBERT J. S. I., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1956, XXIX-486 pag.

Como dice el mismo autor es el primer intento de una historia de la espiritualidad de la Compañía: «un primer conjunto de noticias precisas, que según creo, no las encontrarán reunidas en otra parte como aquí». Aunque es verdad que la obra no es definitiva, ni pretende serlo, no por eso deja de contener grandes valores. Es la obra póstuma del autor, y le falta la última mano, que se disponía a darle, cuando le sorprendió la muerte. La traducción española es bastante defectuosa.

Divide la obra en tres partes. La primera la dedica a la espiritualidad de San Ignacio, tanto en su aspecto personal de vida interior, como en la formación de sus discípulos, escritos y rasgos característicos. Es de lo mejor del libro, y podemos decir que definitiva.

Una segunda parte, muy larga, la ocupa el desarrollo histórico desde San Ignacio hasta nuestros días. Estudia, no sólo los escritos espirituales, sino la misma vida espiritual de los jesuitas, de la que esos escritos son muchas veces reflejo. Aunque no ha consultado archivos, sí ha sabido reunir todos los elementos dispersos, valorarlos y matizarlos en un trabajo de síntesis metódica y escrupulosa. Al tratar, por ejemplo, de la muchedumbre de escritores espirituales del siglo 17 da el nombre, el título de las obras y en dos líneas resume las características del autor con gran acierto psicológico. A esta parte es a la que se refiere el autor, cuando dice que su libro no es sino un primer intento, imperfecto, aunque utilísimo a los mismos que lo critiquen.

En la tercera parte, estudia algunos aspectos generales y característicos

de la espiritualidad jesuítica. Entre ellas, en primer lugar, valora la afirmación de la identidad entre espiritualidad de la Compañía y espiritualidad de los Ejercicios. También, ¿cómo entienden los jesuítas el influjo esencial de la oración?, ¿cómo realizan en la práctica la unión indispensable de su alma con Dios? Estudia, además, el valor de la ascesis en la Compañía, y como conclusión y resumen la idea central de la espiritualidad jesuítica: el servicio de Jesucristo.

El mérito principal es, por lo tanto, el habernos dado un libro que no existía, y en el que no todo es tan provisional como él afirma. En un estilo suave, preocupado más del fondo que de la forma, de Guibert nos ha dejado una historia de la espiritualidad de la Compañía con un juicio sereno y un criterio seguro.

R. G. M.

68 NICOLAU M. S. I., *Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo 16*: Manr 29 (1957) 217-236.

Las grandes obras espirituales de la Compañía de Jesús salen a la luz pública en el siglo 17: *Tratado de Perfección* del P. Alonso Rodríguez, 1609; *Meditaciones, Guía espiritual* del P. La Puente. La obra de Diego Alvarez de Paz, Suárez.

¿Cuáles son los cauces por los que se mueve la espiritualidad jesuítica en el siglo 16, y que preparan esas grandes obras? El P. Nicolau, después de exponer de una manera rápida los autores del último tercio del siglo 16, se fija especialmente en el segundo tercio, por ser menos conocido y por la imposibilidad de abarcar el siglo entero en tan breves páginas, o sea, los primeros años desde la aparición de la Compañía en España.

Epoca sumamente interesante pues hubo de avanzar entre dos precipicios, sin deslizarse en uno ni en otro, aunque tuvo sus acusaciones de caída. Para darnos la solución de esa espiritualidad se fija en una figura clave: el P. Jerónimo Nadal, a quien habían visto y oído todos los hombres ilustres del periodo historiado, si se exceptúa tal vez Alonso Rodríguez y algún otro, o al menos, leído sus pláticas e instrucciones ascéticas reguladoras de la disciplina religiosa. Y pueden tomarse estas instrucciones como norma, incluso desde un punto de vista histórico, pues por la historia sabemos la aceptación con que tales enseñanzas eran recibidas, ni sabemos por el contrario que hubiese contradicción alguna sustancial por los hechos en oposición a esas instrucciones oficiales:

1.º *Tendencia clara antiiluminista*: a) Huir cosas extraordinarias. b) Modo común de hablar. c) Aprecio y práctica de la oración vocal. d) Acción y cooperación humana.

2.º *Sin caer en el intelectualismo exagerado* «de quienes por temor de caer en los errores e infamias de los dejados, no se atreven a experimentar el espíritu y las divinas inspiraciones»; «nada dejan para la devoción, para el espíritu».

3.º *Ni identificarse con el espíritu contemplativo reinante*: Se diferen-

cia de él en el tiempo que convenía dar a la oración, y en procurar y predicar una contemplación, no sólo previa a la vida activa, sino concomitante y simultánea.

Bien conocida es la familiaridad del P. Nicolau con un autor tan crucial para esta época jesuítica, como es el P. Nadal por las obras que de él tiene publicadas. Con su estilo conciso y ceñido va entretejiendo los textos llenos de claridad. Es singularmente atractiva la lucha por el tiempo que hay que dedicar a la oración entre los jesuitas. En ella prevaleció la norma de tendencia más innovadora, que sacrificaba parte del gusto en provecho del prójimo.

J. M. H.

69 REGNAULT L., *Monaschisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de S. Dorothee sur les écrivains de la Compagnie de Jésus*: RevAscMyst 33 (1957) 141-149.

San Doroteo, llamado «el Archimandrita» o «de Gaza», autor de las célebres *Doctrinas* o conferencias espirituales, no goza actualmente, al menos en Occidente, de la misma popularidad que antes. Siendo así que la tradición literaria de sus obras cuenta con unos 150 manuscritos griegos, 4 georgianos y 12 árabes y que, en cuanto a las ediciones impresas, sólo entre 1523 y 1788 se hallan por lo menos 25, a partir de fines del siglo 18 sólo han sido reproducidas esas obras en la *Patrologia* de Migne y editadas una sola vez, a parte, en alemán. Por el contrario, en Oriente los monjes griegos continúan transcribiendo el texto original, mientras que en Moscú la traducción rusa fué editada 10 veces entre 1862 y 1913. En expectativa de la nueva edición de *Sources Chétiennes*, Dom Lucien Regnault espera que el artículo dedicado a Doroteo en el *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 22-23, col. 1651-1664, obra común de J. M. Szymusiak, S. I. y J. Leroy, O. S. B., restablezca un poco el honor debido al monje oriental.

El presente artículo que reseñamos, recoge los principales testimonios de la Compañía en pro de Doroteo: Reglas del General Mercuriano en 1580 (lectura apropiada para los novicios S. I. con la natural discreción del Maestro de éstos en conceder el uso de aquélla, para que no se desvíen del espíritu de su Instituto); traducciones o reediciones de las famosas *Doctrinas* por Francisco Antonio (1535-1610), Frontón du Duc (1588-1624), Teófilo Raynaud (1587-1663), Francisco Bonton (1577-1628), Baltasar Cordier (1592-1650), etc. Alaban al Santo, entre otros, Alfonso Rodríguez, Alvarez de Paz, Negrone, Belarmino, Buseo, Stadiera, Saint-Jure. Incluso es probable el influjo de Doroteo sobre la costumbre del mismo Ignacio, de comparar, en el examen de su conciencia, semana con semana, mes con mes. En cuanto al examen de cada hora, practicado por el Fundador de la Compañía, es curiosa la afinidad con el pasaje de Doroteo, donde se inculca dicho ejercicio según el texto latino de Hilarión de Verona, 1523 (PG 88, 1739), posiblemente leído por Ignacio en la misma Venecia en 1536 o en Vicencia o por otra vía en Montecasino.

A. SEGOVIA

5. Historia eclesiástica del período postridentino

- 70 DE VRIES W., *Der selige Papst Innocenz XI. und die Christen des Nahen Osten*: OrChrPer 23 (1957) 33-57.

El artículo es una importante contribución a la historia de las relaciones de la Santa Sede con las Iglesias orientales. Se basa, además de en fuentes ya publicadas, en dos documentos inéditos: la relación sobre el estado de las Misiones, compuesta por el secretario de Propaganda, al principio del pontificado de Inocencio undécimo, a petición de éste (Cod. Borg. Lat. 311) y en la *Miscellanea relativa di Caldei*, del siglo 18, del Cod. Vat. Lat. 8063, que es una exposición del desarrollo de la Iglesia caldea. El autor publica las Actas Consistoriales de la confirmación del Patriarca caldeo José I y de los Patriarcas siro-católicos Andrés Dionisio Akidjan y Pedro Gregorio, corrigiendo además algunos datos erróneos de la *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, de R. Ritzler y P. Sefrin, vol. 5, Padua 1952.

El Pontificado de Inocencio undécimo cae en un tiempo sumamente significativo para el proceso de la Unión en el Próximo Oriente. En su época se creó el Patriarcado católico caldeo de Diarkebir (1681). Al principio de su pontificado murió (1677) el primer Patriarca siro-católico Andrés Dionisio Akidjan. A este tiempo pertenecen también los primeros agitados años del gobierno de Pedro Gregorio, sucesor de Andrés Dionisio. La unión con Roma de los melkitas comienza a abrirse camino lentamente en los tiempos de los patriarcas rivales Cirilo 5 y Atanasio 3. Inocencio animó al metropolitano Eutimio de Tiro, el iniciador de la unión; consagró sus cuidados a la misión de los franciscanos reformados en Egipto, y trató con el patriarca copto Juan 16, aunque sin éxito positivo. Interviniendo ante el rey de los persas, suavizó las duras condiciones de vida de los armenios en ese reino. También se preocupó de los armenios de Lemberg, aunque sin conseguir lo que pretendía, es decir, el conocimiento, por parte del rey polaco, del candidato de Roma para la sucesión del arzobispado armenio de Lemberg, Nicolás Torosowicz. Inocencio undécimo mantuvo relaciones con los monjes griegos del Monasterio de Santa Catalina, del Monte Siná.

Como conclusión, puede afirmarse que Inocencio undécimo continuó diligentemente la obra comenzada por sus antecesores en favor de la unión en el Próximo Oriente, y que es mérito suyo el haber puesto sólidos fundamentos para la formación de las comunidades de orientales unidos que se conseguirán bajo sus sucesores.

M. SOTOMAYOR

- 71 DIDIER J. C., *Un prone inédit de l'époque révolutionnaire*: RevHistEccl 52 (1957) 91-96.

Publicación del texto de una exhortación del sacerdote Jean-Baptiste-Joseph Mathieu (1764-1829) de la diócesis de Langres, que leía todos los do-

mingos durante la misa a sus fieles, para ayudarles a mantenerse en el culto legítimo, contra las pretensiones de los *constitucionales*. El texto es interesante, no solamente como profesión de fe personal, sino también por los nobles sentimientos que contiene con respecto a los cismáticos y al poder temporal, las ideas y posiciones doctrinales que expresa, etc.

M. SOTOMAYOR

72 LE GUILLON M.-J., *Jugements sur les Eglises d'Orient au 17.^e siècle*: Istina 4 (1957) 301-320.

Un aspecto menos conocido de la obra del oratoriano Richard Simon es el de sus actividades como investigador de profundo sentido crítico en el campo de la teología oriental. La intención principal de sus estudios es la de hacer ver a los protestantes el acuerdo ideológico de los orientales con la Iglesia Romana, en los principales puntos de la religión. Causa admiración su aguda penetración y su método histórico, que le permite advertir los errores de tantos otros teólogos latinos, que demasiado tendenciosamente habían visto en los griegos y en los otros orientales errores inexistentes. Richard Simon había comprendido bien que muchos usos y costumbres había que conocerlos en su evolución histórica completa; y que para juzgar las ideas y ritos de los orientales de su tiempo era necesario prescindir de ciertas categorías *a priori* demasiado relativas y particulares, y acercarse a ellos con verdadero espíritu de caridad, sin extender con ligereza a todos ellos las desviaciones de algunos. Su gran principio: conocer la teología en su fuente, conocer el derecho y su evolución, le lleva a una comprensión tan clara de varios problemas entonces difíciles, que podría llamarse genial. Véase, por ejemplo, la refutación que hace de las falsas acusaciones que se hacían corrientemente a los griegos de no admitir la confirmación y la extrema-unción, de no adorar al Santísimo Sacramento, de descuidar la confesión; o la penetración con que defiende que, para conocer la verdadera práctica antigua de las iglesias separadas, es necesario estudiar las obras de los griegos no latinizados. Sus ataques contra los misioneros latinos, latinizantes por desconocimiento de la historia eclesiástica, sin dejar de estar bien fundados, como casi todas sus afirmaciones, en innumerables hechos concretos, son a veces demasiado duros; así como se le ha de reprochar también un cierto desprecio de la teología escolástica. Es, sin embargo, un gran mérito innegable de Richard Simon, como afirma el autor del artículo en su conclusión, el haber creado un género nuevo, el género *Historia crítica*, admirable por su objetividad y su serenidad. M.-J. Le Guillon ha contribuido también meritoriamente al conocimiento de esta importante obra, que en su intención es una parte del gran esfuerzo ecuménico, cuya historia se propone estudiar en sucesivos artículos.

M. SOTOMAYOR

La importancia de la Orden de San Francisco en tiempo de los Reyes Católicos, en las diversas fundaciones que hubo durante su reinado, en el favor que le profesaron los monarcas, en las embajadas reales, en las que formaban parte frailes de San Francisco. Dedicar un párrafo al influjo que ejerció la Orden en Colón y el descubrimiento de América, a través del Monasterio de la Rábida y de los Padres Fray Juan Pérez y Fray Antonio de Marchena, se extiende a continuación en la figura del Cardenal Cisneros, y termina con el testamento de Isabel la Católica, en el que la reina manda que su cuerpo, vestido «con el hábito del bienaventurado pobre de Jesu Christo, Sant Francisco», reciba sepultura en el monasterio franciscano de Granada.

M. PRADOS

6. Trento

- 78 EMMI B. O. P., *Una votazione pro e contro i testi originali della S. Scrittura al Concilio di Trento?*: Angel 34 (1957) 379-392.

Para entender el resultado de la votación en la sesión del 3 de abril de 1546 sobre la Vulgata y los textos originales, es preciso examinar bien las diversas preguntas que se proponen a los Padres. Las preguntas fueron distintas. De todo el conjunto se saca lo que opinaban los Padres, sobre los textos originales. La gran mayoría se pronuncia a favor de ellos, aunque para el uso público y práctico prefiere la Vulgata Latina.

J. LEAL

II. OTRAS OBRAS

1. Teología dogmática

- 79 F. X. DE ABARZUZA O. F. M. CAP., *Manuale Theologiae dogmaticae*, vol. 2-3. Ed. 2, Madrid, Studium, 1956, XXIV - 471. XXIV - 651 pag.

La segunda edición del *Manual de Teología* del P. Javier Abarzuza, en cuatro volúmenes, contiene numerosas añadiduras respecto a la edición anterior, siendo la principal el pequeño tratado de *Teología fundamental* que, a cargo del P. Serapio de Itagui, O. F. M. Cap., constituye el primer volumen, así como las ampliaciones en el tratado de *Mariología*.

La obra se desarrolla con gran claridad y sentido pedagógico, dentro siempre de una rigurosa estructuración escolástica, que el P. Abárzuza maneja