

Bibliografía

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

1. Fuentes

DE SCEAUX, R., *Collection des Incunables et de Livres du XVI^e siècle de la Bibliothèque Provinciale des Capucins de Paris*: CollFranc 26 (1956) 187-201; 282-306.

El autor comienza por unas notas sobre el extracto del Catálogo que ofrece al público. En él se hallan algunas de las obras más antiguas impresas en Francia. Sólo cinco años más tarde (1475) de la fecha en que aparecen las *Lettres* de Gasparin de Bér-gamo, que tiene la primacía de los libros impresos en la nación vecina, sale uno de los escritos conservados en la Reserva de la Biblioteca Provincial capuchina parisiense: el *De Conceptione Beatae Mariae Virginis* en las Prensas de Valdarfer de Ratisbona (n.º 47 del Catálogo). Después hace su aparición, ya en los talleres de París, a cargo de la Orden franciscana, la primera *Biblia* impresa en Francia (1476). De estos mismos talleres fué de donde salió dos años más tarde uno de los libros de la Biblioteca Provincial: los *Exempla sacrae Scripturae* (n.º 59). En 1479 ven la luz

publica en Basilea los *Sermones* de Miguel de Milán, de los Menores franciscanos (n.º 1).

Entre otras ediciones muy raras que se encuentran asimismo en la Reserva, se cuentan; un *Libro de Horas* para uso de la Iglesia de Saint-Maló y los *Sermones* de Olivier Maillard (después de 1501) (n.º 130); un *Comentario a S. Pablo* de Nicolás Grandis, posesión en otro tiempo del Arzobispo de Evora, Teotónio de Braganza que lo donó a la Cartuja de Scala-Dei, fundación suya en España, de donde pasó a la Biblioteca Real de Lisboa junto con la *Summa privilegiorum Fratrum Minorum* (n.º 60). El *Quadragesimal* de Roberto Caracciolo (n.º 49) perteneció a Pío VI. Las *Obras completas* de Gaspar Schatzgen (n.º 23) eran de los jesuitas de Ingolstadt. El *Mariale* de Bernardino de Busti provenía de la Biblioteca de los Duques-Electores de Baviera, etc.

Bajo el punto de vista teológico son además interesantes, entre otras, las obras siguientes: Los *Comentarios a Jeremías* de Juan de Lathbury Oxford, 1482 (n.º 26). Los *Sermones* de Gabriel Biel, Tubinga (1.º P.: 1500; 2.º: 1499) con varios temas mariológicos entre otros (n.º 52); JUAN DE GERSON y JUAN NIDER, O. P., *Opuscula theologica*, 1497 (n.º 77); VICENTE BANDELLO DE CASTRO Novo, O. P., *Liber ducentorum et sexaginta sanctorum ac doctorum Virginem Mariam in originali peccato fore conceptum dicentium*, Lübeck, c. 1486 (n.º 90); GULLIELMUS DE VAUROUILLON, O. F. M., Colet., *Super quattuor libros sententiarum*, Venecia 1496 (n.º 92); NICOLÁS DE ORBELLIS, O. MIN., *Primer libro de las Sentencias*, hacia 1480 (n.º 98); NICOLÁS DE LYRA, O. MIN., *Praeceptorium sive expositio in decalogum... Disputatio contra perfidiam Iudaeorum*, París, 1495 (n.º 32); ESTEBAN BRULEFER, O. F. M. OBS., *Opuscula theologica*, París, 1500 (entre ellos: sermo subtilissimus in quo... reserantur: personalis verbi divinitas: naturalis humanitas: temporalis nativitas: et suppositalis unitas, et hoc per propositiones patentissimas) (n.º 143); PEDRO RESCHINGER, O. MIN., *Clavis theologiae* (comentario a la Suma de Al. de Hales), Basilea, 1502 (n.º 51); NICOLÁS DE ORBELLIS, *Compendium super sententias*, Hagenau, 1503 (n.º 100): proviene de la Biblioteca del Sr. Marqués de Astorga; ESTEBAN BRULEFER, *Commentarium in IV sententiarum S. Bonaventurae*, Venecia, 1504; *Monumenta Ordinis Minorum*, Salamanca, 1506 (n.º 61); PEDRO DE AURIOL (AUREOLI) O. MIN., *Compendium litteralis sensus divinae Scripturae*, París,

1508 (n.º 124); RICARDO DE MEDIAVILLA, O. MIN., *Quodlibeta y Comentarios a las Sentencias*, Venecia, 3 tom. en un vol., 1509, 1507, 1509 (n.º 9).

A. SEGOVIA

2. Personalia

Alonso de Madrid

FIDELE DE ROS, O. F. M. CAP., *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour*: ArchHistSocles 25 (1956) 351-379.

Se examina con acierto el sistema del puro amor de Fray Alonso. Su doctrina se desarrolla en un plano tan estrictamente sobrenatural que parece destruir el sentido cristiano de la esperanza. El objeto material de ella permanece (deseo del cielo, horror del infierno...), pero únicamente en cuanto que sea impulsado por la caridad, su objeto formal. Podría Fray Alonso ser considerado como un precursor de Fenelon con su *esperanza desinteresada*.

Su espiritualidad se hace por ello menos real, menos práctica que la de San Ignacio. Adquiere un matiz más contemplativo que apostólico. Tal vez por esta razón Mercuriano incluiría la obra del franciscano en el Catálogo de libros no recomendados para la lectura de los jesuitas. Es una explicación aceptable del hecho, a pesar de las posibles influencias.

P. I. C.

FIDELE DE ROS, O. F. M. CAP., *Saint Ignace et Alonso de Madrid*: RevAscMyst 32 (1956) 196-214.

Véase más adelante: San Ignacio pag. 437 [11].

Calvino

HANS VOLZ, *Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegung des Propheten Daniels*: ZschrKirchGesch 67 (1955-56) 93-118.

Véase más adelante: Melanchthon, pag. 450 [24].

Cárdenas

GRANERO, J. M. S. I., *Informe inédito del P. Juan de Cárdenas*

sobre conmutación de últimas voluntades: EstEcl 30 (1956) 81-106.

Es un informe sobre la consulta hecha por el arzobispo de Sevilla, D. Ambrosio Ignacio Spínola y Guzmán, con ocasión del hambre de 1678. En las *Notas históricas*, que preceden a la transcripción del texto, se ambienta el escrito. Hay interesantes datos sobre Juan de Cárdenas, S. I. (pag. 86-89).

E. MOORE

Carranza

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, Arzobispo de Toledo*: AnthAnn 4 (1956) 385-437.

J. I. Tellechea estudia la obrita inédita, que con el título *Forma visitandi dioecesis toletanam*, escribió el desventurado Arzobispo, Bartolomé Carranza. Se trata, pues, de un formulario de visita pastoral, lo que ya de por sí es, sobre todo en el ambiente del siglo XVI, un programa de reforma. Tellechea pone de relieve el rico contenido de ese formulario, e incluso descubre en él una sorprendente modernidad. Véanse sobre todo las páginas 415ss. Estudia también los influjos ejercidos sobre él por Gerson y el Concilio de Colonia de 1536. En cuanto al influjo ejercido por el formulario de Carranza, sería enorme, si se acepta la hipótesis de Tellechea, según el cual el formulario de Carranza habría ejercido un influjo profundo en el Cardenal Pole y en el Sínodo I de Milán de 1565, celebrado por S. Carlos Borromeo. En realidad el Sínodo de Milán sigue a Pole. Una serie de Sínodos del XVI copiaron a su vez, frecuentemente casi a la letra, la fórmula milanesa (Sínodos Sipontino, de Ravenna, de Nápoles, Cosentino, Rotomagense, de Burdeos, de Reims, Aquense y Mejicano). De todos modos, la hipótesis, como confiesa el mismo Tellechea, no puede ser, hoy por hoy al menos, demostrada con certeza.

Al final del artículo publica Tellechea el texto del formulario de Carranza y los *Articuli inquirendi in visitatione* de Pole.

C. Pozo

Contarini

SUQUÍA, A., *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en*

las obras del Cardenal Gaspar Contarini (1483-1542): ArchHistSocLes 25 (1956) 380-395.

Presentada sucintamente la personalidad del Cardenal Contarini y su amistad con San Ignacio, se analiza la afinidad de pensamiento entre las Reglas ignacianas y las obras del ilustre veneciano.

Propone, en primer lugar, el texto de los *Ejercicios* y lo confronta con diversos párrafos de Contarini. Especialmente estudia las Reglas 1, 9 y 13 (sumisión incondicional a la Iglesia Jerárquica); 6 y 8 (culto de reliquias e imágenes); 3 (largas preces vocales); 7 (penitencias externas); 4 y 5 (el estado religioso y el matrimonio); 14-17 (modo de proponer al pueblo los temas sobre la predestinación, fe y obras, libertad y gracia).

Esta repetida afinidad de pensamiento no suprime los matices personales. Ignacio, a fuer de realista, es más radical; el cardenal, hombre de mano tendida y demasiado optimista. En los dos, empero, un mismo amor a la Iglesia, florecido en perfecta obediencia.

Doble conclusión cierra el artículo del Dr. Suquía. Primera: entre el Cardenal y el Santo existe la misma afinidad de doctrina a este respecto que entre las Reglas y los Decretos del Concilio de Sens (fuente propuesta por Didon y Pinard). Arriesgado es, por consiguiente, ensayar una solución del problema de las fuentes de estas Reglas, partiendo de meros criterios intrínsecos. Se esclarece, no obstante, el influjo poderoso del ambiente literario de la época en la composición de las Reglas. Segunda conclusión: supuesto que las Reglas fueron floración típica del ambiente en que se escribieron, parece más obvio señalar como razón histórica de las mismas un afán antiprottestante, más bien que antierasmiano.

Con gusto hubiéramos deseado conocer la opinión más pormenorizada del Dr. Suquía respecto al problema de la mutua influencia literaria. O, tal vez, de una tercera fuente común, más determinada que el difuso ambiente de la época. Sería un oportuno complemento de su ya meritorio estudio.

P. I. C.

Antonio de Córdoba

Rocco, U., S. I., *L'avvertenza richiesta per il peccato mortale secondo Antonio de Córdoba, O. F. M.*: Ant 31 (1956) 419-425.

Dos cuestiones distingue el autor: 1.^a si se requiere advertencia plena y actual para el pecado grave; 2.^a si el objeto de esa advertencia es también la gravedad de la malicia. A la primera responde que Córdova «no obstante algunas sombras que dejan sus expresiones, es un abierto sostenedor de la necesidad de la advertencia plena y actual, o en el mismo acto de pecar, o cuando se puso su causa». A la segunda, no encuentra una respuesta categórica en Córdoba, ya que hay textos para la sentencia afirmativa y para la negativa, lo que explica que lo aduzcan en favor de su opinión los partidarios de una y otra sentencia. Véase ArchTeolGran 19 (1956) 108.

E. MOORE

Cousturier (Sutor)

BERNARD-MAITRE, H., *Un théoricien de la contemplation à la char-reuse parisienne de Vauvert: Pierre Cousturier, dit Sutor*: RevAsc Myst 32 (1956) 174-195.

Estudiada la situación cultural de la Cartuja de Vauvert a comienzos del XVI y propuestas las obras que escribió Sutor, el autor de este artículo ofrece las ideas de Cousturier sobre la contemplación. Aunque San Ignacio y los primeros compañeros de París mantuvieron relaciones con esta Cartuja, tal vez para evitar las inculpaciones de *alumbrados*, dice Bernard-Maitre, fueron muy reservados en hablar de la contemplación infusa según las ideas de Cousturier.

M. NICOLAU

San Francisco de Sales

JULIEN-EYMARD D'ANGERS O. F. M. CAP., *Études sur les rapports du naturel et du surnaturel dans l'oeuvre de S. François de Sales (1567-1622)*: EphTheolLov 32 (1956) 461-486.

Véase más adelante: *Natural y Sobrenatural*, pag. 471 [45].

Jacobo de Autun

JULIEN-EYMARD D'ANGERS O. F. M. CAP., *Le désir naturel du sur-*

naturel: Jacques d'Autun (1649). Pascal Rapine (1658): EtFranc 7 (1956) 45-62.

Véase más adelante: *Natural y Sobrenatural* pag. 471 [45].

Juan Bautista de la Concepción

JIMÉNEZ DUQUE, B., *En torno al Beato Juan Bautista de la Concepción*: RevEspir 15 (1956) 403.

Nacido en Almodóvar del Campo (1561-1613), ha escrito nueve volúmenes (edit. Roma 1830/1831). De su doctrina, que no parece brillar por la originalidad, se señala el vol. 2, sobre dirección espiritual, el vol. 4 sobre oración y los vol. 6-9, relativos a peculiaridades de la Orden Trinitaria.

M. NICOLAU

San Juan de la Cruz

BERNARD, A., S. I., *L'influence de S. Jean de la Croix sur Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*: RevAscMyst 32 (1956) 69-80.

La Santa leyó de S. Juan de la Cruz, sobre todo, el *Cántico espiritual* y la *Viva llama*. Hay situaciones y hechos en la Santa que recuerdan pasajes del *Cántico espiritual*.

M. NICOLAU

LARRAÑAGA V. S. I., *San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: convergencias y divergencias*: RevEspir 15 (1956) 138-151. 162-276.

Véase más adelante: *San Ignacio*, pag. 439 [13].

SIMARRO PUIG DR. A., *Ei «problema del conocimiento» resuelto por S. Juan de la Cruz*: RevEspir 15 (1956) 295-308.

Consideraciones del autor, que concluye: «Amo, luego conozco que existo creado por Dios» (p. 308) y (p. 302): «para conocer hay que amar, pero después, para cualquier particularización de amor, hay que conocer-lo antes de amar-lo».

M. NICOLAU

San Ignacio

BOYER, C., *La puissance de la grâce selon S. Ignace*: Greg 37 (1956) 355-365.

Los favores extraordinarios de Dios que en diversas épocas (vg. en Manresa y durante la redacción de las Constituciones en Roma) fueron algo así como el régimen ordinario de la vida de Ignacio, llevan consigo, además del aspecto externo, una realidad interior: aumento de fe, valor ante las dificultades, amor incondicional a la Stma. Trinidad y al Redentor, y luz decisiva para la acción. De este modo el autor de los *Ejercicios* y de las *Constituciones* de la Compañía, iba aprendiendo por su propia experiencia la riqueza y el poder de los dones divinos. La doctrina de esos dos escritos llama a cada paso la atención sobre la presencia y la potencia de la divina actividad. De los *Ejercicios* recuérdense p. ej. las Anotaciones 5.^a, 15.^a, 16.^a, 20.^a. En las cuatro Semanas se inculca la preparación para recibir los dones de Dios. En el primer tiempo de elección, se observa la omnipotencia de la gracia sobre la libre voluntad del hombre; aun el tercer tiempo supone nuestra dependencia de la acción divina. En las *Constituciones* aparece Dios como iniciador y conservador de la Compañía. Por los débiles miembros de ésta, el Señor dispone a cada uno para recibir su gracia, y de la luz de lo alto se espera la recta orientación de los Superiores. Con todo, no descuida Ignacio el aspecto de la cooperación humana: al hombre pide el esfuerzo, pero a Dios pide la gracia para esforzarse.

A. SEGOVIA

BEYER, J., *Saint Ignace de Loyola chartreux...*: *NouvRevTheol* 78 (1956) 937-951.

¿Qué tangencias ocurren entre las órbitas de San Ignacio y los Cartujos?

El P. Beyer recuerda en primer lugar la vocación cartujana de Iñigo, durante su estancia en Loyola y su posible reiteración en Manresa. Estos hechos, relatados por el mismo Ignacio en su *Autobiografía*, abocan a una pregunta sugerente: ¿Dónde conoció Iñigo a los Cartujos? ¿Por qué los ha vuelto a buscar? Es el segundo punto del estudio. Cataloga por orden cronológico las variadas ocasiones en que Ignacio entabló contacto con los Cartujos, desde la *Vita Christi* del Cartujano hasta su cordial amistad con Gerard Kalchbrenner, prior de Colonia.

En tercer lugar constata el articulista las múltiples semejanzas de detalle entre los *Estatutos* de los Cartujos y el *Instituto* de la Compañía de Jesús. Título de los *Ejercicios*, adiciones, oficio divino en privado, escueta liturgia, día semanal de vacación, gobierno

centralizado. Pequeños detalles que insinúan una comunión más profunda en el mismo ideal.

Este ideal común de la contemplación lo aborda bajo nuevo epígrafe. Recensiona las numerosas ocasiones en que Ignacio recurre a la oración en soledad. Con gran acierto subraya el sentido del silencio en la vida ignaciana y jesuítica. No es sólo una norma disciplinar y ascética: es una salvaguarda de la contemplación.

Finalmente, el P. Beyer sitúa el carácter de Ignacio, *contemplativus in actione*, en la perspectiva del lema cartujano *Soli Deo*. Contemplación de Dios en todas las circunstancias, que exige gran pureza de corazón, infunde espíritu de fe en la obediencia, fundamenta toda santidad y apostolado, y es gracia implícita en la vocación de cada jesuita.

Interesante contribución la del P. Beyer. Supuestos los múltiples rasgos que diferencian las fisonomías jesuítica y cartujana, el constatar las afinidades nos proporciona un conocimiento más matizado de la espiritualidad ignaciana.

P. I. C.

CALVERAS, J. S. I., *La inspiración de los Ejercicios*: EstEcl 30 (1956) 391-414.

Trata de precisar históricamente dónde debe ponerse la especial intervención divina en la composición de los *Ejercicios* y cómo debe entenderse esa intervención.

Expone primero lo que sobre el origen e inspiración de los *Ejercicios* nos dejaron Nadal, Láinez, Polanco, y Ribadeneira. Pasa al análisis de estos testimonios, principalmente de los de Ribadeneira. Después resume el alcance de esta inspiración en los *Ejercicios*.

Se apoya además, y acertadísimamente, en la eficacia universal de los *Ejercicios*, reconocida por los Romanos Pontífices, y en el carácter de beneficio singular de Dios a su Iglesia que son los mismos. De aquí deduce con profundo sentido teológico la especial intervención de Jesucristo y la Virgen.

La intervención de la Virgen la estudia en las representaciones gráficas de la composición de los *Ejercicios*. Muestra cómo esta idea no tuvo su origen en estas representaciones, sino en una tradición anterior científicamente fundada.

Finalmente, analiza las afirmaciones del P. Dudon sobre la ins-

piración de los *Ejercicios*, demostrando claramente su inconsistencia histórica.

En resumen, un artículo que debe ser consultado, siempre que se trate de la materia.

P. I. C.

COENS, M., *Un panégyrique de S. Ignace de Loyola, prononcé à Anvers en 1656, lors du premier centenaire de la mort du Saint*: AnalBoll 74 (1956) 349-361.

El A. analiza dicho panegírico, de interés sobre todo por sus noticias sobre algunos de los más ilustres jesuítas flamencos del primer siglo de la Compañía de Jesús en Flandes y de la actividad apostólica de ésta en aquellas tierras.

Norberto 'van Couwerven, abad cisterciense de S. Miguel de Amberes, autor del panegírico, publicó su texto, en flamenco. Pero por ser ya muy raros los ejemplares de esta publicación, era oportuno este breve análisis, en el que se reproducen además algunas partes. Sin embargo, como se advierte en nota al fin del artículo, estando éste en prensa, ha sido reeditado el texto íntegro del panegírico por el P. L. Moereels S. J., en la revista *Ons geestelijk Erf* 30 (1956).

M. SOTOMAYOR

ELORDUY, E., S. I., *S. Ignacio Pensador*: Pens 12 (1956) 255-282.

El estudio del autor, partiendo de los datos históricos y títulos universitarios de S. Ignacio, quiere hacer ver un sistema filosófico unitario en el pensamiento de S. Ignacio. Como sistema filosófico ha de partir de la unidad del ser, dinámica y activa, con su ordenación en unidad funcional. Analiza esta visión de S. Ignacio en el mundo, en el hombre, como persona individual, y en el hombre, como persona colectiva.

La unidad funcional del ser: Dios fijó en el mundo su unidad en tendencia hacia El. El pecado desbarata la unidad funcional de los seres. Cristo tiene importancia suma en esta concepción del mundo, y el Infierno no es otra cosa en los *Ejercicios* sino la visión de la historia centrada en Cristo. La visión del infierno en S. Ignacio no pretende escenas terroríficas, sino hacer comprender la unidad que este mundo forma en torno a Cristo.

La persona humana como unidad funcional: El hombre es el único con capacidad de frustrar su unidad activa por el libre albe-

drío. El *tanto quanto* es la norma de conducta, subordinada a las exigencias metafísicas del principio de unidad del hombre y el mundo. *Las dos banderas*, dos tipos de hombres respecto a esta unidad funcional.

Unidad funcional de las personas colectivas: Dios, el creador de la sociedad. Condición para pertenecer a ella: la obediencia. El modo de formar la sociedad: mutua vinculación de sus miembros por el amor. La Compañía, obra fundamental de S. Ignacio, la realización práctica de la doctrina teórica de S. Ignacio.

A continuación señala el autor los influjos recibidos y transmitidos por S. Ignacio.

Creemos que esta pretensión del P. Elorduy de hacer introducir a S. Ignacio en la esfera de los grandes filósofos mundiales no hará sonreír a algunos como lo hizo el libro de Benjamín Marcos, citado por el P. Elorduy. Con todo hay que hacer subrayar que en S. Ignacio no se tiene un tratadista de textos de clase y ordenación sistemática, sino «un guía experimentado en educar la intuición de la verdad viva y concreta en toda su profundidad y amplitud».

P. I. C.

FIDELE DE ROS O. F. M. CAP., *Saint Ignace et Alonso de Madrid*: RevAscMyst 32 (1956) 196-214.

Entre las posibles fuentes de los *Ejercicios* se ha comenzado a hablar últimamente del franciscano Alonso de Madrid. En realidad, los pocos estudios aparecidos hasta ahora no dejan el camino plenamente despejado. Que hay afinidad entre varios pasajes del *Arte para servir a Dios* y los *Ejercicios espirituales* es evidente. Incluso, cierta unidad de fondo, un tanto vaga y general, que les lleva a una acentuación de las mismas ideas básicas: servicio amoroso de Dios, cumplimiento de su voluntad, esfuerzo ascético, etc.

El autor recoge una vez más estos textos similares e intenta —es su mayor mérito—, establecer una síntesis de factores comunes, señalando sus diferencias.

P. I. C.

FIDELE DE ROS O. F. M. CAP., *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour*: ArchHistSocIes 25 (1956) 351-379.

Véase más arriba: *Alonso de Madrid*, pag. 429 [3].

FILOGRASSI, G., *Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio*: Greg 37 (1956) 391-416.

Como primer elemento de la familiaridad, la presencia de Dios, bajo formas diversas, en los ejercicios piadosos, ocupa un puesto central en la oración ignaciana, conforme por lo demás con la tradición católica. Amar a todas las cosas en Dios y amar a Dios en todas las cosas es la fórmula a la que Ignacio ha reducido lo que hoy suele llamarse la teología de la realidad terrestre. Otra fórmula es la del Fundamento: todas las cosas deben ayudar a conseguir el fin; sólo se debe desear y elegir lo que más conduce. En el mismo sentido enuncian las *Constituciones* el principio del uso de los medios naturales que disponen el instrumento de Dios en la actividad con el prójimo, pero empleándolos para cooperar con El, no para confiar en ellos.

El segundo elemento de la familiaridad es el amor y servicio divino. Amor de amistad, ardiente, generoso que busca la mayor gloria de Dios. Servicio, que atañe a la virtud de la religión, e implica plena sumisión y reverencia al Sumo Ser, transcendente, Creador y Redentor.

El último elemento es el calor e intimidad del afecto con amorosa dependencia del Espíritu Santo. Regularmente Ignacio comienza sus cartas augurando al destinatario la efusión de los dones celestes.

A. SEGOVIA

IPARRAGUIRRI, I., *Visión ignaciana de Dios*: Greg 37 (1956) 366-390.

Luminosa perspectiva de Dios en el epistolario ignaciano. Entre los atributos divinos el Santo considera preferentemente: la bondad, donde se refleja «todo lo bueno que en las criaturas parece», la omnipotencia que suple nuestra debilidad, la sabiduría que enseña lo que más conviene para la salvación y perfección, sobre todo la providencia paterna, suave, universal. La acción de Dios en las almas se expresa por la moción directa sobre ellas en la prosecución de la santidad, y reviste los matices de suplencia, enderezamiento, enseñanza, provisión, visita y remate de la obra por la perseverancia final, y todo esto con largueza, interés y continuidad, dejando a su paso por el alma remedio, enriquecimiento y eficacia.

A. SEGOVIA

LARRAÑAGA, V. S. I., *S. Ignacio de Loyola y S. Juan de la Cruz: convergencias y divergencias*: RevEspir 15 (1956) 138-151. 162-276.

Estudia y compara las convergencias doctrinales de ambos autores, en pedir al hombre espiritual la mortificación total de los afectos desordenados, en tener a Dios por muy pronto en querer comunicar los dones infusos, en llevar a la imitación de Cristo Crucificado, de modo que el alma abrace los «santísimos dones» de Dios.

San Juan de la Cruz no pretende tal desnudez del alma, de suerte que ésta no pueda admitir toques y palabras substanciales de Dios y sentimientos espirituales; solamente quiere que los proficientes prescindan de consolaciones, que proceden de los sentidos exteriores e interiores; quiere que el alma renuncie también a los gustos y noticias sobrenaturales del espíritu por llegar al total desasimiento de lo criado a imitación de Cristo en la cruz. San Ignacio admite el buscar esos dones por el mayor servicio divino.

M. NICOLAU

LEFEVRE, A., *Direction et discernement des esprits selon Saint Ignace*: NouvRevTheol 73 (1956) 673-686.

Los fundamentos de la doctrina ignaciana sobre el discernimiento de espíritus es tema planteado desde los orígenes del monaquismo, y encuentra sus precedentes en el Antiguo y Nuevo Testamento. No obstante conviene diferenciar el concepto de dirección espiritual privada del estricto carisma bíblico y de la potestad pública y oficial de la Iglesia de juzgar con autoridad.

Después de exponer estas ideas fundamentales, pasa el P. Lefèvre a encuadrar el papel del director espiritual en la panorámica de los *Ejercicios*. El centro de perspectiva de todos los *Ejercicios* es Cristo, vencedor por la Cruz. Esta lucha de espíritus opuestos, que entraña la Redención, se continúa en la Iglesia y en cada bautizado. Es en este punto donde se ensambla la actividad del director de espíritus ignaciano. El papel de este director es diverso del oficio de confesor y distinto según el tiempo: precedente a la decisión, en ella, y en el momento de la ejecución.

Las reglas ignacianas proporcionan al director excelentes medios de apreciación de los diversos espíritus. En esta última parte de su trabajo, comenta en forma breve pero matizada las normas

de San Ignacio. Estudia la significación de los diversos estados de alma, consolación, desolación, paz, turbación, según los grados de la vida cristiana, antes de la conversión y después de ella; y también según los distintos momentos de búsqueda de la voluntad de Dios o de ejecución de la voluntad conocida.

P. I. C.

LIUIMA A., 'Devoçión como rúbea' in *S. Ignatii ephemeride spirituali*: Greg 37 (1956) 530-541.

Se declara cómo el Santo atribuye a la devoción cualidades que nacen de la visión: vg. clara, lúcida. Ya esto es relativamente insolito, pero más lo es hablar de una «devoción como rúbea» (=roja). ¿Qué se quiere expresar con tal adjetivo? En la historia de la espiritualidad, sobre todo en las vidas de los místicos, se suele asociar el rojo con la sangre y el fuego. En Ignacio indica la intensidad de la devoción; más bien que la calidad, la cantidad, si es lícito hablar así.

A. SEGOVIA

OLPHE-GALLIARD, M., S. J., *Les exercices spirituels et la liturgie*: RevAscMyst 32 (1956) 225-236.

«Las cuatro semanas que componen el libro ignaciano, dice y explica el autor, jalonan el itinerario que se cubre exactamente con el que nos propone la liturgia de la misa. Purificación, ofrenda, inmolación, glorificación, tales son las etapas que nos hace recorrer para estructurar el don total de sí, que debe asociarnos místicamente a Nuestro Redentor».

Las coincidencias en las líneas fundamentales de Ejercicios y liturgia de la misa —como deben coincidir en lo fundamental los grandes procesos de santificación y vida espiritual— a veces no aparecerán tan manifiestas, por ejemplo, en la comunión, que los Ejercicios ponen en la primera semana, y la liturgia de la misa al final; o pueden dar la impresión de cierto subjetivismo, como establecer el paralelismo entre el Principio y fundamento (esencial en los Ejercicios) y la entrada del Pontífice para la misa (que es algo anterior a la misa y accidental que no se da en todas). También el fruto de glorificación de la 4.^a semana de Ejercicios, en ocasiones no encuentra tan fácil paralelo en la comunión de la misa, cuando la liturgia insiste en el fruto de ésta como medicina en las enfermedades espirituales y sostén en la lucha contra la

concupiscencia. Pero es bello notar las coincidencias fundamentales.

M. NICOLAU

OLPHE-CALLIARD, M., *Saint Ignace de Loyola, maitre spirituel*: RevAscMyst 32 (1956) 113-127.

Conferencia pronunciada por el autor en el Instituto Católico de París. Es una visión breve y muy general sobre el magisterio de San Ignacio a través de sus *Ejercicios*. Examina, en una primera parte, las experiencias personales que le llevaron a crear un estilo de vida, una espiritualidad nueva, específicamente ignaciana. En la segunda, estudia la adaptabilidad de sus enseñanzas a las exigencias y necesidades de los tiempos modernos.

P. I. C.

QUERA, M. S. I., *Ignacio, Legislador de la Compañía de Jesús*: EstEcl 30 (1956) 363-390.

Expone la génesis *material* del Instituto de la Compañía. Trata de precisar científicamente hasta qué punto es obra exclusiva de S. Ignacio.

Estudia la influencia que tuvieron en su redacción los primeros compañeros. Se detiene principalmente en la cooperación de su secretario Polanco.

La conclusión del artículo es clara. El legislador de la Compañía de Jesús es Ignacio de Loyola. Con esto no se dejan de reconocer las aportaciones de sus compañeros, principalmente de su secretario Juan Alfonso de Polanco.

Realmente, el título puede desorientar, pues nos encontramos sólo con la materialidad de la composición del Instituto, sin ningún ángulo profundo de penetración en la mente tan genialmente iluminada del Fundador de la Compañía de Jesús.

P. I. C.

RAHNER, H., «*Werdet kundige Geldwechsler!*». Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius v. d. Unterscheidung der Geister: Greg 37 (1956) 444-483.

La finalidad del trabajo no es investigar las dependencias meramente literarias de los Ejercicios respecto de sus fuentes inmediatas, sino lo que se podría llamar sus coherencias *metahistóricas* con la gran tradición de la Ascesis patristica y medieval. Ya

entre los primeros compañeros del Santo se procuraba justificar esa coincidencia, como lo hicieron vg. Polanco y Nadal, sirviéndose de su erudición patristica. En lo referente a los Ejercicios, bastará citar a los jesuitas de la segunda generación del siglo XVI, como G. Dávila, Cordeses y Suárez.

El asunto concreto de la discreción de espíritus, en orden a las elecciones, reviste especial importancia, pues ya en los comienzos, a propósito de este punto, se pretendía hacer sospechoso el Libro de los Ejercicios, del error de los alumbrados.

Prescindiendo ahora del carisma de los *discernimientos de spiritus* (1 Cor. 12. 10), S. Pablo nos habla de un don asequible a todo cristiano: la distinción entre los diversos espíritus, expresada por el verbo *dokimadsein* (1 Thess. 5. 21; cf. 1 Jo. 4. 1), y que mantiene un término medio entre la reprochable extinción del espíritu y la exhortación a no creer en cualquier espíritu. Ya la *Didaché* propone un principio básico que ha tenido su historia a través de los siglos hasta la interpretación teológica de los Ejercicios: «no todo el que habla en el espíritu es un Profeta, sino sólo si lleva el modo de vivir del Señor». En el Pastor de Hermas (dejando a un lado Jac. 3, 17), se empieza a dar una lista de señales del bueno y del mal espíritu.

Rahner examina después diversos pasajes patristicos (Orígenes, Gr. Niseno, Atanasio en la *Vida de Antonio*), y subraya la afinidad entre la doctrina tradicional y la de Ignacio (inquietud con estrépito, índice del mal espíritu, etc.). Prosigue la comparación a través de Diadoco de Fórtice hasta la Edad Media (Ludolfo de Sajonia con su *Vita Christi*, leída por Ignacio en su conversión).

Un giro interesante, *agraphon*, extracanónico, del Señor: «ser discretos cambistas», bastante citado por los Padres, se halla en conexión con el discernimiento de espíritus (vg. en Apeles, Pseudoclementinas, Orígenes, Casiano, Gerson, etc.). Este último fué citado por Polanco, G. Dávila y el Directorio oficial de los Ejercicios para confirmar la doctrina ignaciana.

A. SEGOVIA

RAMBALDI, G., «Pedir crecido y intenso dolor». *Note sulla dottrina del peccato in S. Ignazio*: Greg 37 (1956) 507-529.

San Ignacio hace estribar sus meditaciones sobre la historia real del mundo y de la acción divina en el mundo. También es realista respecto de la vida espiritual. La debilidad humana es una reali-

dad: ante ella reacciona la caridad, en cuya ayuda Ignacio movi-
liza a todo el hombre. Lo cual no significa idea obsesionante del pe-
cado, ni uniformidad en todas las almas por lo que se refiere a las
formas de purificación. Pero siempre será verdad que, si aumenta
el amor de Dios, crecerá la adhesión volitiva del hombre al querer
divino. Varía el método para obtener ese aumento, mas en todo
caso el Director de almas, sin imponer su propio modo de pensar,
ayudará a la criatura a ser dócil respecto de las inspiraciones di-
vinas.

A. SEGOVIA

SCHAACK, J., *Saint Ignace, prêtre*: *NouvRevTheol* 78 (1956) 243-
261; 388-401.

Para reencontrar la verdadera fisonomía de San Ignacio hay que
buscarla en su línea sacerdotal. Así lo han intuído las artes plásti-
cas en sus numerosas representaciones del Santo revestido con or-
namentos litúrgicos. La primera parte del trabajo del P. Schaack
marca el itinerario biográfico de Ignacio y sus compañeros hasta
el sacerdocio.

En una segunda parte, desarrolla los principales aspectos de su
espiritualidad sacerdotal: ardiente devoción a la Eucaristía. En la
Misa, inserta Ignacio las decisiones de su labor apostólica. Amante
de la liturgia como un monje, sacrifica el coro por ser fiel a su vo-
cación, pero llora consoladamente, cuando reza su breviario.

El apostolado eucarístico de Ignacio queda expuesto en tercer
lugar. El fomento de la frecuente recepción de sacramentos está
cubebido en la dirección espiritual de Ignacio y sus compañeros.
Apostolado extremadamente audaz para su tiempo. Bajo el epígra-
fe *sacerdotem oportet praedicare*, sintetiza en este mismo capítulo
todo el dinamismo catequético desarrollado por los primeros je-
suítas, y la reorganización cristiana de la enseñanza en la *Ratio Stu-
diorum*. Nota después la abertura social del apostolado ignaciano.
Apostolado universal, pero subordinado fielmente al Vicario de
Cristo. Esta fidelidad fué la semilla de una verdadera virginidad
de la fe y también de calumnias y persecuciones.

El último capítulo refleja la gran ayuda que representó para
el sacerdocio católico Ignacio y su obra. En la mente del fundador,
el jesuíta debía ser un sacerdote modelo, sacerdote reformado, en
medio de un ambiente eclesiástico decadente. Los *Ejercicios Espi-
rituales* influyeron notablemente en esta tarea de santificación sa-

cerdotal. La organización sólida de sus propios Seminarios y Universidades y la influencia de las *Constituciones* y la espiritualidad ignaciana en no pocos Institutos religiosos son otros tantos puntos de la aportación de Ignacio al mundo eclesiástico. Finalmente alude al relieve que este carácter y apostolado sacerdotal tuvieron para Ignacio en las *Constituciones, Fórmula del Instituto* y vida.

Documentada síntesis la del P. Schaack, que nos proporciona una visión compendiosa de la vida y obra ignaciana desde el ángulo privilegiado de su sacerdocio.

P. I. C.

SOLANO, J., *El carácter de «oposición» en el seguimiento de Cristo*: Greg 37 (1956) 484-506.

Oposición quiere decir combate rudo, vencimiento, abnegación, ir contra nosotros, *hacer contra* el demonio, el mundo, el propio hombre. El autor amplifica en especial la oposición al mundo, inculcada por Ignacio a los novicios y estudiantes jesuitas y al ejercitante ya casi desde el principio de su retiro, oposición sobre todo en lo tocante a la *honra* vana.

La siguiente sección nos ofrece las fuentes de estas enseñanzas ignacianas: *Imitación de Cristo*, tal vez el *Ejercitatorio* de García de Cisneros. *Vita Christi* de Lodulfo de Sajonia, *Leyenda Aurea* de J. de Vorágine. Además influyó la experiencia personal del Santo. La fundamentación teológica de la *oposición* es bíblica, concretamente neotestamentaria: Evangelio, Pablo, Juan... Finalmente, tal oposición es necesaria: hay que insistir en la humildad contra la soberbia, nacida de la inclinación al mal en el hombre; es discreta en su realización externa y no meramente negativa: conduce a decir un absoluto *amén* de entera fidelidad a Aquél, en quien todas las promesas divinas son *el Sí* (2 Cor. 1, 20).

A. SEGOVIA

SUQUÍA A., *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del Cardenal Gaspar Contarini (1483-1542)*: ArchHistSocIes 25 (1956) 380-395.

Véase más arriba: *Contarini*, pag. 430s [4s].

TRUHLAR, K., *Die Teilnahme der ganzen Seele am mystischen Leben beim hl. Ignatius u. in der klassischen Mystik*: Greg. 37 (1956) 542-556.

A pesar de ciertas expresiones de Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz, María de la Encarnación..., se puede afirmar que la mística clásica admite, como hecho ordinario, la intervención del discurso, la fantasía y los sentidos en el estado místico, si bien hay menos puntos de apoyo para el análisis de la calidad de tal participación. Este estudio facilita la inteligencia de dicho fenómeno en la mística ignaciana. Sin embargo, Truhlar se puede decir que no toca esta segunda cuestión, que parecía ser el complemento natural de la primera. Por lo demás, el trabajo está bien documentado, es interesante y presenta conclusiones discretamente matizadas.

A. SEGOVIA

VAN ROO, W. A., *Law of the Spirit a. Written Law in the Spirituality of St. Ignatius*: Greg 37 (1956) 417-443.

Ante todo, se hace resaltar la primacía de la dirección del Espíritu Santo en la espiritualidad ignaciana, ya en los *Ejercicios* (obediencia del espíritu, actitud del ejercitante ante ésta), ya en las *Constituciones* (preferencia de la ley interior del Espíritu sobre toda exterior constitución). En segundo lugar, reflexión teológica. Lo principal en la Nueva Ley, según el Angélico 1-2, q. 106, a. 1, es la gracia del Espíritu Santo. La Escritura del Evangelio dispone y ordena al uso de esa gracia. En la Nueva Ley se armonizan a la vez la libertad y la obediencia. El cristiano es libre, no porque no esté sujeto a la Ley divina, sino porque mediante un hábito bueno se inclina a cumplir lo que ordena la ley divina (S. Th., in epist. 2 ad Cor., c. 3, lect. 3: cf. 2-2, q. 108, a. 1, ad 2). El temor hace siervos, el amor de caridad da la libertad de los hijos de Dios. Toda sociedad pide obediencia, pero cuando el cristiano obedece con espíritu de amor, siguiendo el impulso de la gracia, preserva, en el acto mismo de obediencia, la verdadera libertad espiritual. El religioso, conformando su voluntad y juicio con el querer y juzgar del Superior, se conforma con la más alta norma de toda buena voluntad y juicio que es la eterna Bondad y Sapiencia (S. IGN., *Const.* P. 3. c. 1. 23). La disposición indispensable para ser hombre espiritual, es el librarse de la tiranía de las pasiones desordenadas. Sin equilibrio interior (indiferencia) no hay docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo, docilidad que, armonizada con la prudencia humana, constituye un bello ideal, reflejado en la vida de Ignacio y en la

de Javier para quien en la Compañía que es Compañía de amor, sólo el amor debería ser la norma.

A. SEGOVIA

Láinez

GALLEGO, J. M., S. I., *Diego Láinez y el cambio de Besanzón. Un dictamen del P. Diego Láinez sobre moral financiera*: ArchTeolGran 19 (1956) 5-54.

Se estudia el parecer de Láinez publicado por el P. Grisar en *Iacobi Láinez Disputationes Tridentinae*, 2, Innsbruck 1886, pag. 227-321. El estudio es amplio y se ambienta este escrito de Láinez en sus circunstancias históricas, sociales y económicas. Se expone el parecer de Láinez sobre el cambio de Besanzón y se hacen unas reflexiones sobre él. Termina este concienzudo estudio con unas conclusiones en las que se sintetiza la posición de Láinez en este problema y en la vida económica en general. El presente trabajo puede servir de orientación y estímulo para la historia y el estudio de la moral económica, cuya necesidad se siente en nuestros días de manera peculiar. Láinez, como otros moralistas del XVI y XVII: Molina, Lesio, Mercado... estudiaron sobre el terreno los problemas económicos, y aplicaron su ciencia moral a los casos concretos que tenían entre manos los hombres de su tiempo.

E. MOORE

Lutero

BIZER, ERNST, *Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln*: ZeitKirchGesch 67 (1955/56) 61-62.

HANS VOLZ (*Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae* e Introducción a la nueva edición de los *Bekennnisschriften der evangelischlutherischen Kirche*), presenta, según el autor, el siguiente cuadro: Lutero preparó sus artículos con vistas a determinar claramente hasta qué punto se podría ceder en el futuro Concilio de Mantua. Esos artículos fueron aprobados y suscritos por los teólogos de Wittenberg. El Príncipe Elector quería unir dichos artículos a la *Confessio Augustana* y a la *Apología*, como parte de este conjunto de escritos confesionales. Melanchton intrigó en Esmalkalda contra el plan del Elector, mien-

tras que Lutero por su enfermedad no pudo defender su causa. Sólo algunos firmaron los artículos, como expresión de su convencimiento personal, pero no como *Confesión oficial*.

Con esta descripción está fundamentalmente de acuerdo Bizer, pero puntualiza algunas particularidades:

1. El Elector quería que los artículos formasen parte de la Confesión protestante, para que sirviesen de base a la discusión, si se asistía al Concilio de Mantua, cosa que no deseaba, o en el caso de que se celebrase un contraconcilio.

2. Las prevenciones de Melancton contra los artículos, como posibles suscitadores de controversias internas, sobre todo por la doctrina sobre la Eucaristía y el papado, eran participadas por otros muchos representantes.

3. La narración de las deliberaciones en Esmalkalda, por ser demasiado escueta, da una impresión inexacta de los hechos. Bizer narra de nuevo esos hechos, haciendo notar, sobre todo, que Melancton no había entendido el sentido de las correcciones de Lutero en su artículo sobre la Eucaristía, y que éste estaba lejos de querer remover con dicho artículo las controversias intestinas sobre el tema.

M. SOTOMAYOR

BUCHANAN, H., *Luther and the Turks 1515-1529*: ArchRefGesch 47 (1956) 145-160

Lutero se oponía a las Cruzadas contra los turcos, cuya invasión consideraba como un castigo de Dios, al que no podía oponerse el Papa con la fuerza armada. La manera de librarse de ese azote era la reforma de la Iglesia y la mejora de las costumbres. Así hablaba en 1518. La guerra contra los turcos nunca debía hacerse bajo la dirección de la Iglesia. En 1528-1529 exhorta a empuñar las armas contra el Papa y contra los turcos. En este caso se trataría, no de cruzada, sino de guerra justa.

M. SOTOMAYOR

WFLIENBORG R., *Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius Reformationem?*: Ant 31 (1956) 247-300.

El autor trata de demostrar, con razones poco convincentes, que Lutero fingió un hecho extraordinario, el de la tempestad en el camino de Erford a Gotha, para poder entrar en la vida monástica,

que deseaba, según el autor, por razones puramente humanas. El remordimiento por esa grave ficción le condujo a la herejía, en su pretensión de encontrar una doctrina que le tranquilizase.

M. SOTOMAYOR

Luzzato

BIGARÉ C., S. I., *Une synthèse juive de spiritualité*: RevAscMyst 32 (1956) 329-333.

Presentación del libro de M. H. LUZZATO, *Le sentier de rectitude*, traducción francesa de la obra del autor judío, que fué publicada en Amsterdam el 1740, como iniciación, que puede llamarse clásica, a la vida espiritual. Algunos pasajes se podrán parecer al Principio y fundamento de S. Ignacio y a los exámenes que el Santo recomienda.

M. NICOLAU

Macedo

CEYSSENS L. O. F. M., *François de Saint-Augustin de Macedo. Son attitude au début du Jansénisme*: ArchFrancHist 49 (1956) 241-254.
Véase más adelante: *Jansenismo*, pag. 477 [51].

Malebranche

BRUNNER F., *La vision en Dieu chez Malebranche*: RevTheol Phil 6 (1956) 29-35.

El artículo de F. Brunner está escrito a propósito del libro de M. GUEROULT, *Malebranche I. la vision en Dieu*, Paris 1955. La fusión del agustinismo y el cartesianismo lleva a Malebranche a una aporía que M. Gueroult pone de manifiesto, sobre todo, al analizar el concepto de «extensión inteligible» que, por una parte, es la idea que Dios tiene de los cuerpos y, por otra, es la realidad eminente y divina de los cuerpos, o la perfección en Dios de la que proceden los cuerpos a diferencia de los espíritus. La extensión inteligible es a la vez espíritu y materia, espíritu e idea: espíritu, en cuanto idea de la extensión, materia, en cuanto extensión inteligible. Por muy inteligible e inmaterial que sea esta extensión inteligible, no por

eso deja de ser una perfección extraña al pensamiento y de otro género que él. La fuente del mal que sufre la filosofía de Malebranche es, en definitiva, el dualismo cartesiano. Si la materia y el espíritu son dos substancias heterogéneas, ¿cómo puedo yo tener una idea, aunque sea innata, de la materia? El que un autor que pretende apoyarse en razonamientos claros y precisos llegue a un sistema tan poco consistente desde el punto de vista racional, lo atribuye Guercult a la intuición mística de Malebranche, que le ha llevado a una ilusión. La coherencia de su sistema es puramente impresionista y no resiste el análisis de detalle. Procede más de la intuición mística que de la continuidad del razonamiento. F. Brunner, en cambio, opina que, aunque la disposición mística le ha impedido conceder a las dificultades racionales la atención requerida, el fundamento último de su error es el recurso inoportuno a la razón, en concreto, a la mala razón que es el dualismo cartesiano.

R. FRANCO

S. María M. de Pazzi

ERMANNO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D., *I manoscritti originali di S. Maria Maddalena de'Pazzi*: *EphemCarm* 7 (1956) 323-400.

Descripción de los códices manuscritos donde las Hermanas anotaron las palabras de esta santa (1566-1607), pronunciadas durante los éxtasis con que era favorecida. El autor estudia los libros *de' quaranta giorni, de' colloquii, delle revelazioni e intelligentie, della probatione, della renovatione della Chiesa*; y completa su trabajo con los Avisos dados por Santa María Magdalena de Pazzi, y con las *Cartas a familiar es*. Establece después el valor sobrenatural de estos éxtasis y el valor crítico e histórico de estos manuscritos, sin dejar de considerar sus defectos literarios; para terminar, previo el recuento de las ediciones, con la conclusión de que «falta todavía una edición crítica y completa de los manuscritos».

M. NICOLAU

ERMANNO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D., *Los éxtasis de S. Maria Magdalena de'Pazzi*: *RevEspir* 15 (1956) 184-198.

Descripción sumaria de los éxtasis de la Santa, que el autor se propone estudiar después psicoteológicamente. En el presente trabajo se ocupa de la preparación y comienzo de los éxtasis, de las

palabras y movimientos, que en ellos tenía la Santa, del efecto que producían en las otras religiosas. Concluye admitiendo la naturaleza sobrenatural de los mismos.

M. NICOLAU

Melanchthon

HANS VOLZ, *Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniels*: ZschrKirchGesch 67 (1955/56) 93-118.

Minuciosa demostración de que el comentario sobre Daniel, que Melanchthon trató de imprimir en 1529, quedó inédito, a causa de la conducta del rey Fernando, hermano de Carlos V. Se imprimió, sí, un primer pliego que en la primera de sus ocho páginas anunciaba: *Danielis enarratio. Praefatio ad regem Ferdinandum. Authore PHILIPPO MELANCHTHONE. Haganoae apud Johan. Se.* Anno MDXXIX Pero de ahí no pasó. Las pruebas son concluyentes. Como también concluye Volz, con toda lógica, que el comentario estaba hecho y su edición decidida y empezada. Pero como Melanchthon trataba de ganar con ella al rey Fernando para su acariciada idea de una asamblea que resolviera democráticamente las diferencias religiosas entre católicos y protestantes, y el rey por aquella fecha se negó absolutamente a condescender, Melanchthon abandonó su propósito que con toda claridad expresaba en la *Praefatio* al rey Fernando publicada en el cuaderno primero. Tal vez Melanchthon, cuando en Wittenberg editó su comentario a Daniel en 1543, utilizó sus trabajos preparados para 1529. En ambas ocasiones fué la amenaza de los turcos contra Occidente la que le movió a ello. Gran lástima la pérdida de la obra de 1529, porque Lutero en 1530 adelantó a su edición de Daniel en alemán, un prólogo en que comentaba los capítulos 9 y 11 de Daniel, y sería de gran interés comprobar la contribución que Melanchthon aportó al ex monje en su trabajo. Consta, por otra parte, que Melanchthon aprovechó grandemente un comentario —hoy perdido— del franciscano Juan Hilten, muerto hacia 1500 y considerado como precursor de la Reforma. Finalmente Volz nos descubre que en la edición francesa, hecha en 1555 por el impresor ginebrino Jean Crespin del comentario a Daniel de Melanchthon y del prólogo de Lutero arriba mencionado, se añadió un «*Argument du livre des revelations du Prophete Daniel fait par*

M. Jean Calvin», breve escrito que Volz transcribe y que ha pasado inadvertido a los editores de las obras de Calvino, por haber sido insertado en la edición citada sin consignar su título en la portada.

R. CRIADO

Molina

RABENECK, J., S. J., *Grundzüge der Prädestinationslehre Moliniana*: Schol 31 (1956) 351-369.

En el problema de la predestinación a la gloria *ante aut post praevisa merita* no se puede negar que el sistema de Molina difiere radicalmente, tanto del bañezianismo, como del congruismo. También es, en cierto sentido, distinto su sistema del sistema de predestinación *post praevisa merita*, pero se puede reducir a éste. La terminología es, sin embargo, distinta. El concepto de predestinación de Molina se refiere, como en S. Agustín, en primer lugar, a los medios y no a la bienaventuranza, como en los seguidores de Molina. Esto puede explicar, en parte, las confusiones a que ha dado lugar su doctrina. Molina no hace, además, mucho hincapié en el hecho de que la voluntad absoluta de Dios de dar la gloria sea *post praevisa merita*.

Pero, no obstante su coincidencia fundamental con el sistema de la predestinación *post praevisa merita*, el sistema de Molina tiene, a juicio del P. Rabeneck, algunas ventajas sobre este último:

1. Molina acentúa la libertad de Dios en la elección de este orden concreto, más de lo que se suele acentuar en el sistema que se llama *Molinismo puro*, en el que esta libertad, naturalmente, no se niega, pero tampoco se pone de manifiesto, sino implícitamente, al hablar de la gratuidad de la primera gracia y del conjunto de ellas que el hombre no puede merecer. La cosa, por tanto, se enfoca en este sistema, más desde el punto de vista del hombre, que desde el punto de vista de Dios.

2. Molina hace resaltar el pensamiento de la elección, puesto que Dios, independientemente del comportamiento futuro de los hombres, elige el orden en el cual, según su presciencia, éstos precisamente se han de salvar.

3. También aparece más claro en la doctrina de Molina el especial amor de Dios a los predestinados, pues es una especial mues-

tra de amor el haber escogido un orden, en el cual sabía que habían de cooperar a su gracia y salvarse.

El problema que queda por solucionar a Molina, no es el de la libertad humana, que defiende suficientemente, sino el de la voluntad salvífica universal. Dios conocía, antes de escoger este orden concreto, que de hecho algunos no habían de cooperar a su gracia, y se habían de perder. Dos cuestiones hay que distinguir aquí: ¿Por qué ha obrado Dios así? ¿Es esto contra la voluntad salvífica universal?

A la primera pregunta responde Molina que esto es un misterio insondable. A la segunda, en cambio, responde que un acto de la voluntad, la voluntad salvífica universal, no se suprime más que por otro acto de la voluntad, y no por un acto del entendimiento. La elección de un determinado orden, en el que no todos se salvan, no sería contra la voluntad salvífica universal, sino en el caso en que los medios elegidos fueran el único factor decisivo, para determinar quién se salva y quién no.

El misterio de la predestinación lo pone, por tanto, Molina, en la elección del orden. Y este misterio nos hace sospechar que la diferencia entre la sentencia de los congruistas y la de los molinistas puros con relación a la predestinación no es tan grande como a primera vista pudiera parecer. En realidad se reduce a la respuesta a la primera pregunta que se plantea Molina: ¿Por qué ha escogido Dios este orden? Molina responde: No lo sabemos. Los congruistas responden: Para salvar a los predestinados. El P. Rabeneck no deduce esta consecuencia, pero esto es tal vez otra de las causas por las que la sentencia de Molina no se ha podido clasificar bien ni en un sistema ni en el otro.

R. FRANCO

Molinos

ELLACURÍA BEASCOECHEA J., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (I)*: RevEspir 15 (1956) 439-461.

Estudio histórico-teológico que comprende una síntesis de la vida e ideología de Molinos, en particular de las proposiciones condenadas por Inocencio XI.

M. NICOLAU

Nadal

HOSTIE R., S. I., *Méditation et contemplation d'après le Père Jérôme Nadal*: RevAscMyst 32 (1956) 397-419.

El autor quiere estudiar la diferencia que Nadal establece entre meditación y contemplación, siguiendo, sobre todo, las *Adnotationes et Meditationes in evangelia...*, que nos dejó el célebre Visitador. Después de proponer algunas frases de estas meditaciones con la palabra *meditari* o con sus derivados, el R. P. cree poder proponer las siguientes definiciones: «meditación es toda forma de oración, en que predomina el esfuerzo de la reflexión personal; contemplación es toda forma, en que predomina la toma pasiva del sujeto (*l'emprise du sujet l'emporte*)».

Más precisas y auténticas nos parecen las definiciones del mismo Nadal, que el autor conoce, y nosotros habíamos citado (*Jerónimo Nadal* pag. 234), al estudiar lo que Nadal entiende por contemplación: «...la meditación, la cual es un discurso y ejercicio para llegar a la cosa de que se trata. Y la buena meditación para en contemplación, que es tener firmeza en lo que se piensa y quasi una presente inteligencia y visión espiritual de lo que se trata». Y en otra parte: «la contemplación es, cuando todo se mira junto por lo que ha precedido...».

El P. Hostie, examinando los pasajes de las *Meditationes*, en que Nadal emplea el término *contemplari*, considera las diferentes clases de contemplación que el P. Nadal tiene ante la vista, y reconoce que la definición nataliana antes dada («tener firmeza en lo que se piensa y quasi una presente inteligencia y visión espiritual...») se puede aplicar a todas esas clases o grados de contemplación; y atestigua la experiencia en la oración ordinaria y en la mística que tuvo el autor de las *Adnotationes*.

M. NICOLAU

Possevino

WOLTER, H., *Antonio Possevino (1533-1611). Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau*: Schol 31(1956) 321-350.

Una interesante síntesis de la múltiple actividad de esta gran figura del Renacimiento italiano y de la Compañía de Jesús, con especial atención a sus trabajos políticos, sobre todo en Rusia. Possevino emprendió siempre sus misiones diplomáticas con espíritu

apostólico y de servicio ignaciano a la Santa Sede, teniendo como última mira la propagación de la verdadera fe y la unión de los separados. Particular interés ofrece el artículo por el desarrollo que en él se hace del método apologético-unionístico de Possevino, resaltando, además de las muchas cualidades del legado pontificio, un buen acervo de experiencias útiles aun en nuestros días. Sin disimular la verdad íntegra de la Iglesia católica, a veces, en la manera, pagando tributo también al estilo polémico de su época, Possevino procede hábilmente en su exposición, partiendo de los dogmas y verdades comunes a católicos y separados, y demuestra una gran comprensión con respecto a la diversidad de ritos y costumbres.

M. SOTOMAYOR

Quiñones

JUNGMANN, J. A., S. I., *Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert?*: ZschrKathTheol 78 (1956) 98-107.

El breviario de Quiñones, que para el rezo no coral pudo ser concedido desde 1535 hasta la reforma de S. Pío V en 1568, salvo breve interrupción en tiempo de Paulo IV, tuvo grande oposición en Juan de Arce, teólogo de Trento, que parece influyó en crear ambiente contrario entre los PP. del Concilio. Se agrega la división que este breviario introducía entre los católicos, en tiempos de herejías; y que, adoptado a veces para el oficio coral, entonces provisto de rentas y beneficios notables, más que hoy día, ese servicio del coro en nombre de la Iglesia se disminuyera con extrañeza de los fieles, en aquellos que por particular oficio tenían que dedicarse a él. Influyó también para retirarlo la oposición de la Sorbona y diferentes errores históricos sobre el origen de los tres nocturnos de Maitines, etc.

M. NICOLAU

Rapine Pascal

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Le désir naturel du surnaturel: Jacques d'Autun (1649)...* EtFranc 7 (1956) 45-62.

Véase más adelante: *Natural y Sobrenatural*, pag. 472 [46].

Ruiz de Montoya

SEGOVIA A., *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciado verbal en la Escolástica. Síntesis de Ruiz de Montoya*: Arch TeolGran 19(1956) 151-234.

¿Cómo se expresa mejor la eterna generación del Hijo: con el presente *nascitur* o con el pasado *natus est*? Sobre esta cuestión en la literatura patrística escribió el autor en RevEspTeol 8 (1948) 325-407. Allí se explicaban las diversas soluciones hasta llegar a la fórmula de S. Agustín que, a través de S. Gregorio Magno, iba a tener tanto influjo en la Escolástica: *Filius semper natus. Semper* para indicar la actualidad, y *natus* para señalar la perfección del acto generativo eterno.

Ahora en el artículo reseñado de Archivo se recorren los pasajes de los principales escolásticos, en que se toca el tema. Los más simpatizantes con el empleo del presente, siguiendo el sentido origeniano, son Abelardo, Durando, aunque no de modo exclusivo, y Estio, pero en general se adopta la fórmula agustiniana, y, aun aquellos que prefieren la de Orígenes, vienen a conceder la licitud del empleo del pasado, debido a la índole de lo eterno que incluye o coexiste con las diferencias de los tiempos.

A partir de Alejandro de Halés y de S. Buenaventura, la discusión se estructura más bien en plan filosófico, donde se engloban sentencias de Aristóteles, Avicena y el Pseudo-Dionisio. En la preferencia por la fórmula *semper natus*, fuera de la autoridad de S. Agustín, influye la consideración práctica, antiherética y el esfuerzo de acomodación a lectores menos cultos que más fácilmente podían hallar tropiezo en el uso del presente. El eclecticismo de Ricardo de Mediavilla y Durando, el proponer el giro complejo: *pater generat genitum ab aeterno*, es una excepción en el conjunto de la Escolástica. La exposición en Ruiz de Montoya viene a ser la síntesis más jugosa y ponderada de los diversos aspectos del tema. Es de notar, por una parte, el peso de autoridad que concede a los escolásticos y, por otra, la importancia que da al argumento de razón teológica.

A. SEGOVIA

Seripando

OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *El canon bíblico en el Concilio de Trento, según Jerónimo Seripando*: CiudDios 169 (1956) 35-72.

La intervención de Jerónimo Seripando en Trento, por lo que al Canon de las Sagradas Escrituras se refiere, fué señalada. Y aunque ya existían trabajos, en que sustancialmente se estudia esa intervención, el P. Olegario García de la Fuente lo hace ahora en uno de conjunto, que a la vez sigue el desarrollo de las reuniones conciliares y analiza el breve escrito compuesto para aquella ocasión por el entonces solamente General de la Orden agustiniana, luego Cardenal de la Santa Iglesia.

En la primera parte (pp. 35-48) los datos que aporta son, en su gran mayoría, los conocidos por trabajos precedentes. En cambio, en la segunda (pp. 48-71), su estudio será más provechoso, porque hace un análisis minucioso del escrito *De libris S. Scripturae* (CT XII, 483-496). Esto tiene la utilidad de dar con más relieve la doctrina de Seripando. La cual, si bien en ese tratado aparece engalanada con mayor erudición y conocimiento de las fuentes, que lo que podía apreciarse en las mismas discusiones conciliares, no deja de presentarse con la vacilación, confusiones e inconsistencia, que ciertos estudios del problema habían anteriormente notado.

Es cosa clara que Seripando, y con él algunos, muy pocos Padres de Trento, no trataban de negar la inspiración de los libros contenidos en el Canon florentino. Pero en sus expresiones, al abogar por una distinción de libros sagrados, unos canónicos y auténticos (= sagrados y además fe-hacientes en las controversias dogmáticas), y otros sólo canónicos (= sagrados pero no fe-hacientes en esas controversias, sino sólo útiles para la edificación de los fieles) y eclesiásticos, hay esa imprecisión, inconsistencia y vacilación que hemos apuntado antes de ahora y ahora repetimos. Las palabras del mismo Seripando, aun en el tratadito, lo demuestran. Porque, cuando vg. se objeta él que, siendo inspirados todos los libros del Canon, no debe hacerse distinción en su autoridad, da una respuesta que es imprecisa e inexacta: «¿Quién ignora que los dones del Espíritu Santo son diversos? No dió a los autores de estos libros sino el don de escribir la doctrina y regla de las costumbres. En cambio, a aquéllos les dió el don de escribir la doctrina y regla de la fe». Aparte de que es una inexactitud negar *de hecho* a los deuterocanónicos doctrinas dogmáticas (piénsese vg. en Sabiduría, y Macabeos), el diverso objeto material, como lo reconoce el P. Olegario, no afecta en lo más mínimo a su autoridad. Pero Seripando añade: «y además ¿no es cierto,

como dice Ambrosio, que la verdad, dígala quien la diga, proviene del Espíritu Santo?, y no obstante, con las verdades que hay en Platón no se convencen los herejes». Palabras, otra vez, inconsistentes y poco precisas, aunque en el fondo asoma la verdadera doctrina de que los herejes, que admiten libros inspirados, sólo se rendirán ante los testimonios tomados de aquéllos que crean verdaderamente inspirados. Por tanto, la razón de la distinción hay que buscarla en otra parte, en fines de carácter puramente práctico, y creemos, igualmente que el P. Olegario, que Seripando la buscaba a veces, en ese orden práctico de la controversia con los que no admiten sino el canon judío restringido. (Cierto es, sin embargo, que Seripando no hace muchas alusiones a ellos, y su posición respecto a los libros discutidos del Nuevo Testamento, hace pensar que, cuando Seripando habla en general de libros canónicos y auténticos, como de quienes, además de estar en el Canon, son suficientes por sí para confirmar los dogmas de la fe, no mira precisamente al fin apologético de confutar a judíos y herejes, sino sencillamente a pruebas válidas de la fe cristiana, en cuyo caso vuelve a aparecer la afirmada imprecisión vacilante en los conceptos). Pero también creemos, después de haber estudiado la materia en dos épocas distintas, que a veces tenía imprecisión y confusión en sus conceptos sobre ello.

Valga para prueba un ejemplo. Al exponer Seripando en su escrito la opinión de S. Jerónimo —el cual, como es hoy indiscutido, ciertamente negó la inspiración de los deuteroconónicos muchas veces, aunque otras estuviese incierto y vacilante y aun, en algunas, pareciese admitir su inspiración— se propone la siguiente objeción con motivo de lo que S. Jerónimo dice de los libros de Tobías y Judit: «Una duda surge aquí: ¿cómo Jerónimo enumera esos dos libros entre los hagiógrafos, siendo así que en el prólogo galeato los excluyó de los hagiógrafos y totalmente del canon? ¿Cómo, asimismo, el libro de Tobías, si se le elimina del catálogo de escrituras divinas, se le enumera con los hagiógrafos, que tienen el tercer puesto entre las divinas escrituras como se dice en el prólogo galeato?» Limitándose —y con razón— a mencionar la solución de algunos, que se refugiaban en un error de copista, Seripando responde: «Pero yo juzgo que los hagiógrafos son de dos clases: quaedam divina, et sunt ii libri, quos Hieronymus in prologo galeato tertio loco memorat post libros 5 legis et prophetarum,

quaedam vero hagiographa, tantum non divina propterea, quod sanctam contineant doctrinam, verum non canonica, neque quorum testimoniis in contentiónibus standum sit. Talis est liber Tobiae apud Hieronymum, de quo ait, quod secatur de catalogo; talis est Judith, de quo ait, quod eius auctoritas, etc.»

Después de recorrer los testimonios antiguos, que, para su acariada distinción de los libros dentro del canon, creía Seripando hacer al caso, establece las siguientes conclusiones: «Conclusio prima. Libri omnes, qui nunc in Veteris Testamenti canone continentur, tamquam canonici et authentici approbantur, hoc est, quorum auctoritas valeat ad confirmanda ecclesiastica dogmata, praeter libros Tobiae, Iudith, Sapientiae, Ecclesiastici, Maccabaeorum, duos ultimos Esdrae, Baruch. Conclusio secunda. Libri, quos excipimus, tamquam canonici et ecclesiastici approbantur, legendi scilicet ad edificationem plebis, non autem tamquam authentici, hoc est tanquam sufficientes per se ad confirmanda dogmata ecclesiastica». Esperaríamos una declaración explícita —tanto más natural y exigida por las discusiones conciliares— del carácter divino de dichos libros, pero no la encontramos. En cambio, no aparece la alusión a los fines apologéticos, vg. con los judíos.

Cuando Seripando define a los libros de segundo grado como canónicos, sí, pero no auténticos, sino eclesiásticos, es decir, no suficientes por sí para confirmar los dogmas de nuestra fe, aunque sí útiles para la edificación de la plebe cristiana, nunca habla, al menos explícitamente, de confirmar nuestra fe sólo en el campo de las controversias con los judíos y otros acatólicos (excepción el texto aducido arriba hablando de S. Ambrosio).

Otros indicios de imprecisión y confusión pueden reconocerse en el diverso procedimiento que Seripando usa con los deutero-canónicos del Nuevo Testamento. Al tratar de éstos, su distinción de los protocanónicos no la hace Seripando atendiendo a si tienen, o no, autoridad para confirmar los dogmas eclesiásticos, sino a si de ellos se dudó alguna vez en la Iglesia y si esas dudas quedaron superadas.

Ni favorece más al hecho de que Seripando tuviera completa claridad en la materia, la cita que hace de S. Agustín al comienzo de su trabajo: «Nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una est salus», a la cual añade, declarándonos su propia posición: «Propterea in hac una consideratione positus de libris sacrae scripturae Veteris

Testamenti dico...» (CT XII, 483-484). Por lo demás, el uso abundante que hace de citas jeronimianas, no es lo más inquietador en orden a pensar que Seripando, en su esfuerzo por salvar la distinción de libros —que no sería, si hubiera prevalecido, sino un recuerdo arqueológico de algo ya enteramente superado—, tuviera del todo claras siempre las ideas, ya que S. Jerónimo en numerosos pasajes, y aun en varios de los mismos aducidos por Seripando, no piensa siquiera en la distinción seripandiana, sino en la negación neta de la inspiración para los deuterocanónicos.

Pudiéranse alargar mucho más las pruebas que hacen pensar lo que venimos diciendo. Seripando no parece tuvo, en todo el desarrollo de las discusiones conciliares, una idea enteramente clara y consecuente sobre la distinción de libros dentro del canon. Ni juzgamos se pueda considerar ofensivo, para el gran hombre de Iglesia que fué Seripando, semejante deficiencia. Para quienes conozcan las sesiones tridentinas, y, en el caso, ésta cuarta, no es un escándalo ver que hombres insignes no tuvieron desde el primer momento claridad de ideas en los temas que se presentaban a discusión —a veces sin tiempo para estudiarlos previamente a la primera vista— sino que la fueron adquiriendo en el decurso de los debates, en la reflexión subsiguiente a las discusiones, en las disputas privadas. Piénsese, vg. en la confusión reinante durante la elaboración del tema —conjunto con el nuestro— *Tradición*.

Por lo que hace a nuestro tema, fué providencial que en las resoluciones del Concilio no tuviera eco ninguno la tendencia de Seripando y poquísimos más, manifestada desde la 2.^a Congregación General de 12 de febrero. Así escribíamos ya en 1945 (Razón y Fe p. 160), sin que haya contradicción alguna entre esta frase, que se refiere a la resolución definitiva del Concilio, y el hecho, igualmente consignado por nosotros (ibid. pp. 161, 166s, espec. nota 47.^a, 169-170) de la insignificante, aunque repetida oposición, levantada intermitentemente por Seripando y los muy pocos que le seguían, en reuniones posteriores y aun en las inmediatas a la definitiva de 8 de abril.

No es ahora ocasión de alargarnos en esta apreciación del tema en sí mismo y de su exposición por el P. García de la Fuente. Ésta es meritoria cómo y por lo que arriba apuntamos. Pero, a nuestro juicio, adolece de empeño excesivo por salvar la perfección omnímoda de la doctrina de Seripando. Muy grande es, creemos, la gloria con que brilla el hermoso cielo del ilustre General de los Agus-

tinios y luego Cardenal de la S. I. Romana y presidente del Concilio, para que la anulen unas cuantas nubecillas que surcaron transitoriamente por sus espacios. La distinción entre los libros no había servido generalmente en el decurso de la historia eclesiástica sino para confusión perniciosa. Trento la eliminó para siempre evitando así un equívoco peligroso cuando no un error manifiesto.

Unas advertencias sobre puntos particulares. El P. García de la Fuente dice (p. 44) que en la Congregación de 23 de marzo el Obispo de Senigaglia pidió la distinción de libros. No es exacto. Trataba sólo de libros apócrifos (CT I, 521 con la nota del editor). Igualmente es inexacto del Obispo de Palermo, que no pidió sino añadir al decreto las palabras honoríficas con que los Concilios Laodiceno y Romano confirieron autoridad a los libros, u otras aún más honoríficas, porque, decía, «et favores sunt ampliandi potius quam restringendi» (CT I, 521 lin. 23-24). De modo que en esta Congregación sólo reclamaron la distinción Angel Bonucci, General de los Servitas y Juan Fonseca, obispo de Castellammare. Seripando no la pidió expresamente, pero su protesta contra el anatema, tal como se le quería fulminar en el decreto, llevaba implícito en el fondo su pensamiento sobre la distinción. Por ser tan pocos en esta Congregación los representantes de la distinción y sernos ya de sobra conocidos anteriormente, es por lo que al exponer nosotros el desarrollo de la reunión (art. cit. pág. 166s), no hicimos mención de lo conocido y sí mencionamos, a título de dato interesante para los estudios bíblicos, la objeción de algunos contra el modo de nombrar el Salterio, y también mencionamos, por ser más significativo, el intento —«falaz» le llamamos entonces, hoy lo llamaríamos igualmente, pero mejor «hábil» «diplomático»— de Seripando de suscitar la infeliz distinción. (Sobre este intento de Seripando cf. U. JEDIN, *Girolamo Seripando*, vol. 2.º Würzburg 1937 pág. 320).

R. CREADO

A. Silesio

TARRACÓ, J. I. M. E., *Angelus Silesius y la mística española: Anal SacrTarr 29 (1956) 95-114.*

De este autor místico alemán (1624-1677), autor del *Cherubischer Wandersmann* (1657) y de *Heilige Seelenlust* (1657), se estudian las fuentes españolas del primer libro y los paralelismos o

influjos de textos de S. Ignacio sobre la indiferencia; y de textos de Alvarez de Paz acerca del *amor dulcis*, *amor ligans*, *amor languidus*, *amor vulnens*, *amor dilatans*, y acerca de la *resignatio* y el *somnus*. El estudio se realiza a través de la *Clavis mystica* de Maxim. Sandaeus, que conoció y manejó Angelus Silesius.

M. NICOLAU

J. Stegmann

GALLUS, T. S. I., D. *Josua Stegmann* († 1632) *Theologus luthera-nus de B. Maria Virgine*: Mar 18 (1956) 125s.

En esta nota recoge T. Gallus unas interesantes citas del teólogo luterano Josua Stegmann († 1632), que M. Baumann, también luterano, hace en su obra *Sacrorum Analectorum tomus singularis*, Ulm 1665, a propósito de los *Tipos personales* de la Sma. Virgen. Para Stegmann María es la nueva Eva; tipos de María son también Rebeca, Abigail y Ester. María, mucho más humilde que Abigail, la supera también por su exaltación como *Reina y Señora de los cie-los y la tierra*. Se leerán con gusto estos bellos textos, debidos a la pluma de un teólogo luterano del siglo 17.

C. Pozo

Suárez

BARTOLOMEI, TOMASSO M., O. S. M., *La contemplazione e l'estasi secondo Francesco Suárez*: DivThom (Pia) 59 (1956) 294-319.

Según Suárez, aun en la contemplación sobrenatural infusa, es absolutamente imposible la suspensión de toda operación actual en el entendimiento y en la voluntad; ya que la elevación mediante la gracia no priva al hombre de su propia operación. En el *viator* la contemplación natural y la sobrenatural ordinaria requieren el concurso de fantasmas; si falta tal cooperación de la fantasía, habrá un hecho *milagroso*. Suárez admite la posibilidad del éxtasis natural, aunque no puede ser determinado *directa e inmediatamente* por la libertad humana, si no interviene causa extrínseca. Mucho menos puede proceder de la voluntad humana el éxtasis sobrenatural.

M. NICOLAU

VILAJUSANA, S. S. I., *Poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural y la fe adquirida según el P. Suárez*: ArchTeolGran 19 (1956) 55-95.

Después de unas nociones previas, trata el autor de la diferencia entre evidencia de credibilidad y evidencia de verdad; pero, aun después de esto creo que no queda perfectamente definido el concepto de *Credibilidad* en Suárez. El autor distingue dos credibilidades: una respecto al acto de fe adquirida y otra respecto al acto de fe infusa. El planteamiento de la cuestión en Suárez es: cómo es el juicio de credibilidad (especulativo) que precede al acto de fe sobrenatural. Y la respuesta es que es natural. El autor, por el contrario, distingue desde el comienzo una credibilidad natural y una sobrenatural, y se pregunta por la capacidad de la razón natural respecto a la credibilidad natural. Los textos en que Suárez afirma el carácter natural de la credibilidad, los usa el autor para establecer que la razón natural puede conocer con certeza la credibilidad natural (nn. 72-75). Lo único cuestionable es, si esta potencia es física o moral. Sobre ello aportan luz algunos textos del tratado *De gratia* (nn. 95-102), La última cuestión sobre la necesidad de la credibilidad natural y de la fe adquirida para la fe infusa parece más bien externa al tema general.

El trabajo se ciñe a la mera presentación (casi yuxtaposición) de textos. Un ejemplo de esto, insignificante pero sintomático, tenemos en el n. 117, en que el autor, repitiendo a Suárez, habla de «Gabriel». Hoy nos resulta demasiado familiar omitir su apellido Biel. El principal interés creo que está, en lo que los textos *De gratia* aportan al tratado *De fide*.

E. BARÓN

Gabriel Vázquez

PEREÑA VICENTE, I., *Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez*: RevEspTeol 16 (1956) 193-213.

Continuando sus investigaciones sobre la historia de la Teología española, nos ofrece ahora D. Luciano Pereña Vicente una muestra magnífica de los resultados que alcanzan sus eruditos trabajos.

En la breve introducción que precede al estudio, nos dice, no sin satisfacción, el Sr. Pereña que son tres, y todos de trascenden-

cia, los códices que últimamente ha encontrado: uno del dominico Domingo Báñez, otro del agustino Juan de Guevara y el tercero del jesuita Gabriel Vázquez. En este último fija exclusivamente su atención el autor. Nos describe el códice, nos hace la historia de los documentos en él contenidos, en cuanto le ha sido posible averiguarla, nos da una enumeración de los temas que esos documentos desarrollan y, como muestra de lo que ellos son y valen, reproduce al fin *El texto teológico de Auxiliis*. Consta este texto de tres capítulos, bastante breves, que sintetizan luminosamente tres puntos capitales de la gran «polémica sobre la gracia y la libertad que, según dice el autor, en aquel entonces agitaba las mentes próceres de la cristiandad».

Muy interesantes son también los *textos morales* que ponen de relieve, no sólo el talento, sino también el prestigio y la autoridad de que gozaba el P. Gabriel Vázquez en el campo de la Teología Moral, para resolver casos complicados de conciencia y problemas de alta transcendencia social y política.

Espléndido panorama el que ponen ante nuestra vista los *Documentos inéditos de Gabriel Vázquez*, que nos descubre en este trabajo D. Luciano Pereña Vicente.

F. ALONSO BÁRCENA

Yves de Paris

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Naturel et surnaturel dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure a la querelle janséniste (1632-1638)*. *Étude du vocabulaire*: MelScRel 13 (1956) 63-80; 179-188.

Véase más adelante: *Natural y Sobrenatural*, pag. 472 [46].

3. Escuelas Teológicas

Agustinos

ANDRÉS MARTÍN, M., *Reforma y estudio de Teología entre los agustinos reformados españoles (1431-1550)*: AnthAnn 4 (1956) 439-462

M. Andrés ha tomado sobre sus hombros la tarea de escribir la historia de nuestra Teología del siglo de Oro. El presente artículo constituye un importante capítulo. M. Andrés estudia la primera reacción más bien adversa a los estudios y, sobre todo, a los grados académicos de los agustinos reformados. Sin embargo, ya en el primer capítulo de la observancia (1439), hay una primera preocupación por los estudios, insuficiente sin duda, pero en la que brota, bajo el impulso de las acusaciones despectivas de los claustrales, la conciencia de la necesidad de una ordenación de los estudios; elemento notable en ella es su orientación bíblica, carácter común con la *devotio moderna*. Esta ordenación insuficiente no dió frutos notables. Algo crece la preocupación por los estudios, durante el generalato de Egidio de Viterbo (1506-1518), si bien hay que notar que los agustinos más eminentes en Teología de este período llegaron ya formados a la Orden. Existe, sin embargo, entonces un grupo de hombres ilustres (Dionisio Vázquez, Alfonso de Córdoba, Sto. Tomás de Villanueva, el Beato Orozco, Luis de Alarcón), que harán posible la reorganización de Seripando.

El florecimiento de los estudios tiene su raíz en el Capítulo de Dueñas de 1541, presidido por Seripando. En él se traza una reforma a fondo de los estudios, que dará más tarde frutos ubérrimos. Para Seripando el modelo que hay que imitar son los gimnasios de Italia (*more gymnasiorum Italiae*), como poco antes S. Ignacio había organizado los estudios en la Compañía, según el patrón de París (*more parisiensi*). Quizás la semejanza de espíritu entre la escuela agustiniana española, la escuela jesuítica y la línea primera de la escuela dominicana de Salamanca, que nace con Vitoria y termina con la nueva tendencia que Báñez representa, radique en este común espíritu humanista, que se ha tomado fuera de España. A nuestro juicio es un fenómeno muy digno de estudio el hecho de que este espíritu parisiense y de los gimnasios de Italia diera sus

frutos más sazonados en España y no fuera de ella; valdría la pena un esfuerzo por rastrear las causas. En todo caso, al modo de París se organizó la Facultad de Teología de Alcalá; y en París se formó y llegó a madurez la mentalidad de Francisco de Vitoria. A partir de 1541, comienza la asistencia sistemática de los agustinos a la Universidad de Salamanca. El tomismo abierto de agustinos y jesuitas se explicaría por el hecho de haberse formado las primeras promociones teológicas de ambas Ordenes en Alcalá, París y, sobre todo, en Salamanca entre 1525-1550.

Las líneas características de la Escuela, que M. Andrés traza al final de su artículo, son de sumo interés. Tras una inicial inclinación al nominalismo en los primeros teólogos agustinos, la escuela se caracteriza por un tomismo moderado y ecléctico en el buen sentido de la palabra. Hay en ella excelentes escrituristas, moralistas y literatos. La escuela produjo también tres apreciables traductores de método. Ha de señalarse, por fin, una notable floración de escritos ascético-místicos.

La lectura del artículo hace desear la pronta aparición de los que el autor promete al principio sobre dominicos, franciscanos, carmelitas y clero secular. El presente artículo resulta tan rico en puntos de vista sugestivos como el anteriormente escrito por el mismo M. Andrés sobre *Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas*: AnthAnn 2 (1954) 123-178.

Como pequeños lunares permítansenos dos observaciones. A nuestro juicio el texto mismo de los importantes *Estatutos de Dueñas* exige puntuación distinta de la que le da M. Andrés (p. 453). Creeríamos que debe puntuarse: «Alterum ut in grammatica taliter eruditi, ut ad artium studium promovendi sint, Salmanticae collocentur non per alium quam per definitores capituli provincialis vel per Rdmum. P. Generalem; ubi lector aliquis sit unus aut plures, qui Dialecticam, Phisicam [f. 96] et metaphisicam in domo legat iuxta studentium indigentiam, ne: lectores inde amoveantur aut studentes, nisi post completum cursum tertium ut eruditi in artibus ad Theologiae studium etiam per definitores, vel P. Generalem promoveantur; qui extra domum ad publicas scholas exire ad audiendum possint; omnes sint euntes et redeuntes cum ea quae religiosos decet honestate».

No es del todo exacta la afirmación de que en 1541 nos encontremos «en pleno magisterio de Vitoria». El último curso en que Vitoria enseñó regularmente fué el de 1539-40. Por lo demás es ab-

solutamente exacto, y es en el fondo lo que M. Andrés pretende dejar asentado, que en 1541 el espíritu amplio de Vitoria domina en el ambiente de la Facultad de Teología de Salamanca. Tal espíritu dominará hasta 1581. En ese año, el 20 de febrero tomaba posesión de la cátedra de Prima Domingo Báñez.

C. Pozo

DOMÍNGUEZ CARRETERO, E. O. S. A., *La Escuela Teológica Agustiniiana de Salamanca*: CiudadDios 169 (1956) 638-685.

En el presente artículo, después de recoger algunas interesantes noticias sobre los orígenes y primeras vicisitudes del convento de S. Agustín de Salamanca, reúne el autor un valioso material para el estudio de la Escuela Teológica Agustiniiana de Salamanca, es decir, de «los teólogos de la Orden de S. Agustín, que ejercieron el magisterio en la Universidad salmantina durante los siglos XV-XIX» (p. 641). Veintiocho son los teólogos estudiados (uno, sin embargo, cuya pertenencia a la Orden de S. Agustín no es del todo cierta). De todos ellos se exponen los más importantes datos biográficos y se señalan sus valores más relevantes; el estudio de cada uno de ellos se cierra con el catálogo de sus obras manuscritas e impresas. Una oportuna bibliografía realza el valor de estos datos.

A través de los datos biográficos de los teólogos agustinos estudiados asistimos a los principales acontecimientos de la historia de la Facultad de Teología de Salamanca. Con Juan López asistimos a las discusiones en torno a los errores de Pedro Martínez de Osma. Alfonso de Córdoba va ligado a los orígenes de la cátedra de Lógica nominalista. Juan de Guevara y Fray Luis de León pertenecen al grupo de redactores de los Estatutos universitarios de 1561, estatutos que «honran a sus redactores por la visión que tuvieron de lo que debía ser una Facultad teológica universitaria» (p. 653). Ambos, juntamente con Alfonso de Mendoza, Juan Márquez y Agustín Antolínez, intervienen en las controversias en torno a la *Concordia* de Molina. Márquez y Antolínez influyen eficazmente en el juramentó inmaculista de la Universidad. A Basilio Ponce de León y a Francisco Cornejo se debe, en gran parte, el juramento y estatuto de leer las doctrinas de S. Agustín y Sto. Tomás. Interesantes son las relaciones del primero de éstos con Jansenio. A finales del siglo XVII —para durar durante todo el siglo siguiente— nace una escuela agustiniiana en el sentido de la tendencia de Noris:

Pedro Terán, Pedro Manso, Matías Terán, Juan Manzano, Pedro de Madariaga (Mannel Duque de Estrada era en este tiempo de tendencia egidiana). Es notable la intervención de José Antonio Díaz Espina en la respuesta a las consultas de los católicos ingleses. La escuela muere con Juan Jáuregui en la catástrofe de la exclaustación.

Estas breves notas darán una idea del interés del artículo de E. Domínguez. Es, sin duda, un arsenal de datos, indispensable en el futuro como punto de partida para el estudio de la Escuela Agustiniiana de Salamanca.

C. Pozo

DIFERNAN, B., *Estudio específico del Derecho Natural y Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI*: CiudadDios 169 (1956) 253-284.

Pretende el autor dar noticia de la exactitud doctrinal del concepto de derecho natural y positivo en los autores clásicos agustinos españoles del siglo XVI.

Parte de una constante universal en el concepto de derecho: «su fundamentación óntica y su definición a través de la adecuación entre la norma y el existente y limitado». El elemento clasificador y enumerativo de las diversas clases de derecho: la ley. Y en la ley su contenido fundamental: lo justo. Así de la ley eterna, ordenadora de las cosas, dimanar las reglas de justicia. La ley natural, participación de la ley eterna en la criatura racional. La ley positiva justa y legítima según su fundamentación en la ley eterna.

Estudio específico del derecho natural:

Es una norma imperativa. La normatividad del derecho es común a todas las escuelas jurídicas, no así su fuerza. Analiza los dos elementos claves de la relación jurídica natural: lo objetivo: «ex natura rei aequum et iustum»; y lo subjetivo: esto conocido por el dictamen de la razón. Esta fundamentación del derecho natural en Guevara, Salón y Aragón está contrapuesta a la fundamentación de la concepción romana. Y frente a este «naturalismo clásico» estudia el naturalismo racionalista que diviniza la razón y como consecuencia niega la relación entre el derecho natural y la ley eterna.

De la universalidad del derecho natural plantea una doble problemática con las soluciones dadas en los autores que estudia: ¿Pueden ser ignorados por algún hombre los preceptos del derecho natural? ¿Puede cambiar o dispensarse este derecho?

El derecho positivo:

Expuestas las teorías nihilistas respecto al derecho positivo en el campo dogmático, la concepción en el derecho romano y Edad Media, establece cómo axioma admitido entre los autores clásicos agustinos estudiados la subordinación del derecho positivo al natural. De nuevo recorre la doctrina de Guevara, Salón y Aragón con sus diferencias.

Como se ve, y es anotación del mismo P. Difernan, el procedimiento seguido en el trabajo es opuesto al seguido por el positivismo jurídico, que toma como punto de partida un orden jurídico dado y, de él, por inducción y generalización progresivas, buscando los elementos comunes, va formando principios cada vez más generales. El autor junto con esta preferencia de orden expositivo declara y manifiesta, sólo a veces, su partidismo en algunas de las diferencias doctrinales dentro de la constante unitaria en los autores estudiados.

P. I. C.

JOSÉ M. DE LA CRUZ, O. C. D., *Repertorio de autores españoles de espiritualidad. Autores agustinos (siglos XV-XIX)*: RevEspir 15 (1956) 95-100.

Se mencionan 123 autores agustinos. Como fuentes: G. S. VELA, *Biblioteca ibero-americana de agustinos* (Madrid 1913) y J. MONASTERIO, *Místicos agustinos españoles* (El Escorial 1929).

M. NICOLAU

Carmelitas

JOSÉ M. DE LA CRUZ, O. C. D., *Autores carmelitas calzados (siglos XII-XIX)*: RevEspir 15 (1956) 209-211.

45 autores carmelitas. Fuentes: VILLIERS-WESSELS, *Bibliot. carmelitana* (Romae 1927) y J. B. LEZANA, *Annales Ordinis Carmeli* (Romae 1956).

M. NICOLAU

Cistercienses

JOSÉ M. DE LA CRUZ, O. C. D., *Autores cistercienses (siglos XV-XIX)*: RevEspir 15 (1956) 211-213.

31 autores. Fuentes: HENRÍQUEZ, *Phoenix reviviscens* (Bruselas 1626); TESSIER, *Bibl Patrum Cisterciensium* (Saint Briec 1898); MUÑIZ, *Bibl. cisterc. Española* (Burgos 1793).

M. NICOLAU

4. Historia de las Ideas**Tradición**

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N., *La Tradition dans l'Eglise primitive et au XVI siècle*: RevHistPhilRel 36 (1956) 271-281.

En la *Revista de Historia y Filosofía Religiosa* publicada por la Facultad Teológica de la Universidad de Estrasburgo apareció en 1956 un erudito estudio de J. N. Bakhuizen van den Brink sobre el concepto que se tenía de la Tradición y las discusiones a que ese concepto dió lugar en la Iglesia primitiva y en el siglo XVI. Es un trabajo escrito con serenidad y, al parecer, con propósito de ser objetivo. Resume brevemente la historia de las disputas ocasionadas en el siglo XVI con la aparición del Protestantismo y, sobre todo, con la celebración del Concilio de Trento y su declaración definitiva de que la revelación está contenida en las Sagradas Escrituras y en la Tradición (... *contineri in libris scriptis e sine scripto Traditionibus...* D. 783), y después se detiene ampliamente en el estudio y análisis de varios testimonios de los primeros escritores cristianos. Aduce y analiza pasajes de S. Agustín, de S. Cipriano, de S. Clemente Romano y, más en particular, de S. Ireneo y de Tertuliano. Pudiera haber añadido otros testimonios más claros de Santos Padres, posteriores a Tertuliano, y de teólogos anteriores al Concilio de Trento y al Protestantismo. Pero los textos que estudia le bastan para concluir contra los protestantes antiguos y modernos que la argumentación (de los Padres primitivos) contiene la justificación de ca-i todos los elementos de que se compone la idea de la Tradición, de la Iglesia y de la Escritura en esos Padres (pag. 279) y que los reformadores, al refugiarse en la Biblia como única fuente

cierta de la revelación divina, han menospreciado el papel que corresponde a la Tradición en su propia interpretación de la Escritura (pag. 280).

Tampoco aprueba del todo Bakhuizen van den Brink el uso que los católicos hacen de la palabra Tradición. Les echa en cara que *desean conservar la Tradición, pero que mezclan en ella instituciones humanas que perjudican la revelación divina* (pag. 280). A su juicio, Tradición y revelación son términos equivalentes (pags. 278-279); por consiguiente, llamar *Tradición* a los usos, costumbres e instituciones humanas es abusar de la palabra, es empobrecer y falsear su sentido. Y comienza la refutación de ésta que llama *mezcla de los usos y costumbres humanas con la Tradición divina*, recordando, no sin cierta picante ironía, que ya Cristo condenó la observancia de las tradiciones humanas (Mt. 15, 2-12; Mc. 7, 8). Tendría razón el autor si los teólogos católicos aplicasen indistintamente y sin las debidas aclaraciones, la palabra *Tradición*, a las verdades e instituciones reveladas por Dios y a los usos, costumbres e instituciones de origen puramente humano. Pero no proceden así. Distinguen perfectamente las Tradiciones divinas, que vienen de la revelación de Cristo o del Espíritu Santo, de aquéllas otras que son sencillamente apostólicas o eclesiásticas, porque tienen por autores a los apóstoles o a la autoridad de la Iglesia. S. Agustín, como el mismo Bakhuizen reconoce (pag. 274), aprueba que se acepten como apostólicas aquellas costumbres y prácticas, cuando no se puede demostrar su origen más reciente. Y ¿qué dificultad puede haber, preguntamos nosotros, en que esas costumbres y prácticas se llamen *Tradiciones* apostólicas? Por semejante manera pueden llamarse *Tradiciones* eclesiásticas aquéllos usos y costumbres que fueron establecidos por la autoridad de la Iglesia, y nos han sido transmitidas por vía legítima y cierta. Claro es que la *Tradición* por excelencia y la que se entiende normalmente en teología, cuando se habla de la Tradición sin más aditamento, es la Tradición divina que nos conserva y transmite las verdades reveladas, y en este sentido decimos que la Tradición es fuente de la revelación y *objetivamente* se identifica con la revelación misma.

Otra cosa que no perdona Bakhuizen a los católicos es que hablen de *Tradiciones* en plural. «Si se quiere hablar correctamente, dice, una concepción teológica de la Tradición no admite el plural (pags. 273, 278). Quiere con estas palabras condenar, según parece, la definición del Concilio Tridentino que habla en plural

y expresamente señala como fuentes de la revelación divina los libros inspirados y las Tradiciones (...*perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto Traditionibus...* D. 783).

Si hemos de decir la verdad, esta objeción, a que parece el autor dar notable importancia, la consideramos poco seria. Si el Concilio habla en plural de *Libros Escritos* ¿por qué no ha de poder hablar de *Tradiciones* también en plural? Bakhuizen admitirá, sin duda, cierto paralelismo de fondo entre la Tradición y la Escritura y no faltan motivos para ello: una y otra son de origen divino, tienen por autor al Espíritu Santo (pags. 276, 277) y contienen las verdades reveladas. ¿Por qué, pues, no admitir ese paralelismo en la expresión de esas realidades? Hablamos en singular de la *Sagrada Escritura* y hablamos en plural de las *Sagradas Escrituras* y de los *Libros Inspirados*. ¿Qué dificultad puede, pues, haber en que hablemos de la *Divina Tradición* en singular y de las *Tradiciones divinas* en plural? Además, es evidente que las Tradiciones, consideradas *objetivamente* son muchas, tantas como las verdades reveladas que se nos conservan y transmiten por Tradición. Y los actos por los cuales se nos transmiten esas verdades son también muchos, innumerables diríamos a través de los siglos que encierra la historia de la Iglesia. Se puede, por tanto, hablar en plural de muchas Tradiciones consideradas *activamente*. Se puede hablar y se habla en singular de la Tradición para significar el conjunto de tradiciones *objetivas y activas*, como se habla de la *Revelación* en singular para significar todas las revelaciones que Dios hizo a través de muchos siglos, y no se ve qué dificultad puede haber en que hablemos también en plural de *las revelaciones y de las Tradiciones divinas*.

Mirado en su conjunto, el trabajo de Bakhuizen van den Brink tiene positivos aciertos. Si se dejan ciertos prejuicios como los que él mismo reconoce en los sectores protestantes (pags. 272-273), y se ensancha la visión para abarcar la Tradición cristiana en toda su amplitud será, quizá no del todo fácil, pero sí posible ver en ella un camino cierto para llegar a la revelación que está ciertamente en la *Sagrada Escritura*, pero que encierra, además, otros tesoros que la Escritura no conserva y que, si los conserva, no nos los da siempre con tanta claridad. Porque la Tradición divina completa la Escritura e ilumina con nueva luz muchas cosas que la Escritura contiene.

F. ALONSO BÁRCENA

Natural y Sobrenatural

JULIEN-EVMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Le désir naturel du surnaturel: Jacques d'Autun (1649) Pascal Rapine (1658)*: EtFranc 7 (1956) 45-62.

—*Naturel et surnaturel dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure a la querelle janséniste (1632-1638). Étude du vocabulaire*: MelScRel 13 (1956) 63-80; 179-188.

—*Études sur les rapports du naturel et du surnaturel dans l'oeuvre de S. François de Sales (1567-1622)*: EphTheolLov 32 (1956) 461-486.

El P. J-E. D'Angers continúa sus estudios sobre las relaciones del natural y el sobrenatural en los teólogos humanistas franceses del siglo 17, para llegar a la conclusión de que, lejos de abrir un abismo infranqueable entre la naturaleza y lo sobrenatural, se esfuerzan en buscar en aquélla los fundamentos de éste.

En el primer artículo, publica unos textos de Jacques d'Autun. Este admite expresamente un deseo natural de la visión beatífica, pero hace notar que no podemos tender a ese fin, mientras no somos iluminados por la revelación. Esta misma revelación corresponde, sin embargo, a una tendencia profunda de todo nuestro ser. Es, por tanto, un deseo intermedio entre el deseo innato y el elicito. Jacques d'Autun no se propone la objeción clásica; si la visión beatífica corresponde a uno de nuestros deseos más profundos ¿cómo se explica que no sea debida? El P. J-E d'Angers no alude a una posible dependencia de Escoto que tal vez aclararía el problema. (Conf. P. DUMONT, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques*: EphTheolLov 8 [1931] 205-224).

Pascal Rapine (se ignora la fecha de su muerte) no es tan explícito en el deseo de la visión beatífica en particular, pero en general para las relaciones entre natural y sobrenatural emplea un lenguaje más enérgico. Este lenguaje llama tanto más la atención a J-E. d'Angers cuanto que P. Rapine no habla como Pascal de la naturaleza histórica, sino de la filosófica. Las páginas citadas en el artículo no permiten con todo hacer esta afirmación. Los textos que P. Rapine cita de Tertuliano y las alusiones a los gentiles, más bien hacen sospechar que piensa de hecho en la naturaleza histórica y no en la abstracta naturaleza pura.

En los otros artículos hace J-E d'Angers un análisis minucioso

de la terminología oscilante e imprecisa de Yves de Paris y de San Francisco de Sales en torno al problema de las relaciones entre natural y sobrenatural.

La obra de Yves de Paris en este punto da al mismo tiempo una impresión de coherencia y de confusión. La impresión de coherencia proviene del platonismo de Yves. Los órdenes diversos están jerarquizados y se corresponden uno a otro como imagen a modelo. De aquí que le sea fácil insertar el orden sobrenatural y que por *inducción* se pueda pasar de la naturaleza a la sobrenaturaleza. La cohesión viene también de que Yves se coloca siempre en el plan concreto de la naturaleza existente y ni por un momento se pone en la hipótesis de la naturaleza pura.

La impresión de confusión viene, según J-E d'Angers, cuando se trata de coordinar la necesidad y la gratuidad de la gracia. Pero en este punto J-E. d'Angers parece olvidar lo que acaba de decir: Yves se coloca siempre en el plano de la naturaleza histórica. En este plano la gracia es necesaria, hipotéticamente, y al mismo tiempo gratuita. No se ve, pues, confusión en que Yves la llame **necesaria y gratuita**.

No es fácil determinar y precisar la terminología de S. Francisco de Sales que no pretende hablar con el rigor de un teólogo. En su juventud admite el orden natural y el sobrenatural en abstracto como dos órdenes paralelos y cerrados. Después abandona esta actitud. Más exactamente habría que decir: después se desinteresa del problema abstracto de la posibilidad de la naturaleza pura para interesarse, sobre todo, desde el punto de vista pastoral, exclusivamente de la naturaleza histórica. El que haya excluido después positivamente la posibilidad de la naturaleza pura no se deduce del texto citado por J-E. d'Anger (pag. 469, n. 63) pues al enumerar tres órdenes en nosotros habla de nosotros «tant que nous sommes», es decir, históricamente, donde no hay lugar para la naturaleza pura. Por otra parte, dedicado ya a la espiritualidad y a la pastoral, es explicable que prescindiera de la hipótesis de la naturaleza pura.

El influjo de Lessio en S. Francisco de Sales es indiscutible, pero no precisamente en uno de los puntos que señala J-E. d'Angers: el mérito de congruo en los actos que preceden a la justificación y que proceden de la gracia actual. Esta doctrina no es característica del molinismo en general, ni de Lessio en particular. Es más bien de origen escotista y fué adoptada en Trento al ad-

mitir una disposición, al menos moral, para la justificación bajo el influjo de la gracia actual (D. 799).

La conclusión —negativa— a la que llega J-E. d'Angers: San Francisco de Sales se sitúa sobre el terreno histórico y no nos ayuda a solucionar el problema de la gratuidad de lo sobrenatural, es verdadera para la mayor parte de la obra del Sto. Doctor, pero no para toda. La razón de este cambio es la orientación pastoral que disminuye su interés por los problemas puramente especulativos.

R. FRANCO

Traducciones y Ediciones bíblicas

JOHANNES A. GAERTNER, *Latin verse translations on the Psalms 1500-1620*: HarvTheolRev 49 (1956) 271-305.

Estudio erudito y objetivo de las traducciones latinas de los Salmos hechas en verso, durante la época en que más floreció en Europa este procedimiento, que casi puede llamarse un género literario.

El estudio comparativo del número de columnas que, en el Catálogo de libros impresos del Museo Británico, reseñan las versiones de los Salmos y las de otros libros de la *Biblia*, arroja cifras demostrativas de la abrumadora preponderancia del Salterio sobre cualquier otro libro o grupo de libros en punto a uso y ediciones (p. 272). Aparte de la razón de uso litúrgico, está la preferencia popular de católicos, protestantes y judíos, la aptitud poética y el deleite humanístico por el virtuosismo literario en una época de tan acusado cultivo de lo greco-latino (p. 272-277).

El autor se muestra enteramente imparcial en apreciar por igual los valores de católicos y protestantes en la materia (p. 278-279) y la extensión del fenómeno por naciones (p. 279); su moderación le lleva a no supervalorar la mayor intensidad con que se presenta en Holanda, Alemania, Suiza e Inglaterra, confesando, entre otras razones de cautela en el juicio, el desconocimiento de la situación real por falta de información bibliográfica completa en lo que se refiere a España, Dinamarca, Irlanda, Escandinavia, Polonia y Hungría (p. 279). Interesante es el estudio sobre la cronología del fenómeno (p. 286-288), el valor de las versiones (p. 281-285), etc., el increíble entusiasmo que algunas despertaron entre el «educated and considerably sophisticated public» (p. 274), lle-

gando a promover su uso en las escuelas con el canto aún polifónico (p. 290-291).

Cuatro catálogos realzan el valor de este estudio de historia literaria: a) de autores y títulos de versiones métricas de los Salmos por orden de fechas de la 1.^a edición (p. 293-300), b) por año y lugar de edición (p. 300-302), c) de traducciones en verso de otros libros bíblicos desde 1491-1621 (p. 302-303), a las que se añade un espécimen de versiones del Salmo 70 (Ganeius, Buchanan, Toscanus, Beza, King James (p. 303-305).

Ya que el autor se queja, con razón, de la incompleta información bibliográfica para ciertas naciones, indicamos que para España algunos datos útiles pueden recogerse en la obra del malogrado EDUARDO-FELIPE FERNÁNDEZ DE CASTRO ALVAREZ, *El Salterio de David en la cultura española*, Madrid 1928.

R. CRIADO

GIL DE ULECIA, A., *En el centenario de la Biblia de Gutenberg*. EstBibl 15 (1956); 279-285.

Presenta el trabajo de H. SCHNEIDER, *Der Text der Gutenbergbibel zu ihrem 500 jährigen Jubiläum untersucht* (Bonner biblische Beiträge), Bonn 1954. Para los lectores de Archivo lo interesante de esta presentación es la conclusión de Schneider, que GIL DE ULECIA valora y sustancialmente cree bien probada: la *Biblia de Gutenberg*, además del estrato fundamental parisino, tiene una tradición textual renana. Lo cual —decimos nosotros— es de interés para quienes investigan las ediciones críticas impresas ya en el siglo XVI, vg. la Complutense, que en sustancia reproduce el texto parisino, aunque por haberse tenido en cuenta, al establecer el texto, códices muy vetustos, resultó bastante exenta de largas interpolaciones.

R. CRIADO

Advertencia y pecado

Rocco, H., S. I., *La advertencia requerida para el pecado mortal en los moralistas desde Cayetano hasta S. Alfonso*: ArchTeolGran 19 (1956) 97-150.

El tema está estudiado históricamente. El autor distingue cinco períodos: 1) De Cayetano a Azor; 2) De Vázquez a Figliucci; 3) De

Bonacina a Tapia; 4) De D'Elbecque a los Salmanticenses; 5) De Antoine a S. Alfonso. Omite el análisis de cada autor en particular. Alguno ha sido ya publicado por el autor en Ant 31 (1956) 419-425). Pasa inmediatamente a la síntesis doctrinal. En el primer período, surge el tema; en el segundo, se plantea el problema de la advertencia actual; en el tercero, se desarrollan y consolidan las posiciones; en el cuarto, surgen nuevas cuestiones, y, finalmente, en el quinto se presentan las últimas discusiones. Se termina el estudio con unas observaciones finales. Con monografías, como la presente, se puede tener una sólida base para elaborar una historia de la Teología moral, que está por hacer.

E. MOORE

Abolicionismo

ZALBA, M. S. I., *Moralistas a favor del aboicionismo*: EstEcl 30 (1956) 239-254.

El intento del autor es consignar el dictamen de varios moralistas sobre el problema de la abolición o no de las casas de prostitución (Una especie de apéndice a su libro: *La prostitución ante la moral y el derecho. Política del nuevo Estado Español*. Madrid 1942). Aduce el testimonio de «...moralistas más personales, de esos que no afirman o niegan perezosamente *in verbo magistri*». Los que cita son: Lezana, Azpilcueta, Mariana, Roncaglia, A. Lapede, Salmanticenses (Sebastián de S. Joaquín), S. Alfonso, Scavini, Marc, Varceno, Alsina, Aertnijs-Damen, Noldin-Schmitt y Salmans.

E. MOORE

5. Historia Eclesiástica

a) Historia de la Reforma

FENDT, L., *Zur Abendmahlypraxis im Schweden der Reformationzeit*: TheolLitZeit 81 (1956) 203-206.

Recensión de la obra sueca de A. ANDRÉN: *Högmässa och Nattvardsgang i reformationstidens Svenska Kyrkoliv*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokvörlag 1954 XXXVI, 516 S. Samlin-

gar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, Hrsg. H. Pleijel, 32.

La monografía trata de tres cuestiones: 1) Cómo se relacionan en la cristiandad el *communicare in sacris* y el simple *adesse sacris*. 2) Cuáles son los motivos del violento cambio realizado del *communicare* al *adesse*. 3) Cómo se desarrolla este hecho, especialmente en Suecia desde la Reforma hasta el siglo 17. El tema se considera, no bajo el punto de vista puramente histórico-litúrgico, sino principalmente bajo el aspecto histórico-dogmático.

Ante todo, se investiga el influjo de los conceptos de comunión y consagración sobre la dialéctica: *misa sin comunión de los fieles* y *misa con comunión de los fieles*. Las fases del cambio, según Andrén son: Dentro del marco de la Eucaristía se localiza la presencia de Cristo primero en la *comunidad*, después en los *elementos* del mismo manjar eucarístico; de aquí se pasa a la doctrina de la *consustanciación* y de ésta a la de la *transustanciación* de los elementos. En cuanto a la consagración de la idea de que toda la solemnidad eucarística es consecratoria, se pasa a fijar un momento determinado (palabras de la institución o epiclesis) en que se verifica la consagración; al hacer hincapié en tal fijación, la Misa, como festividad, podía retener su propio contenido sin comunión de los fieles; la frecuencia de aquella podía aumentar, y la de ésta disminuir, sin que desapareciese la Misa. El Concilio Lateranense de 1215 se ve obligado a urgir la recepción del manjar eucarístico, siquiera una vez al año.

La reforma de Lutero contaba con la práctica de la comunión de los fieles los domingos y días festivos e incluso en un aumento de la comunión frecuente. Pero la esperanza quedó fallida. La evolución desembocó en la predicación oficial dominical sin comunión de fieles. Y es que se abandonó la tesis de Lutero sobre la *volipresencia* acentuada con el perdón de los pecados y de nuevo se tornó a la *localización*. De donde se vino a urgir obligatoriamente la comunión y a imponer castigos a los que la despreciaban.

En Suecia sobrevino, entre tanto, la Era del *movimiento litúrgico*, en tiempo de Juan III y Segismundo: se prosiguió el *sacramentarismo* del pasado católico, pero en plan protestante, es decir, tachando la transustanciación y profesando la *transformación*, por la cual se consideraba en la Eucaristía como don, primero la inserción en Cristo, y en segundo lugar el alimento de la inmortalidad, y como tercer don, la remisión de los pecados. El concepto de transformación había hecho posible la adoración del cuerpo y

sangre del Señor en el Sacramento: se citaba a Lutero en favor de esta actitud en contra de Calvino.

Después de varias vicisitudes (en el Obispado Väteras se llegó a vetar el año 1597 la celebración de misas sin comunión de los fieles), en el s. 17 prevaleció de nuevo la tendencia en pro de un servicio divino consistente en predicación, y la comunión se relegó a segundo término, sometida a severa reglamentación.

Tal es, en resumen, el contenido del libro de Andrén. Fendt añade por su cuenta que, al leer la obra, se tiene la impresión de que el período sueco estudiado no va por los cauces dialécticos que señala Andrén para la época transcurrida desde los Santos Padres hasta el s. 15. Incluso el período de Juan 3.º no perjudicó la comunión frecuente: simplemente aumentó el número de misas, incluyendo aquéllas en que no comulgaban los fieles. En todo caso, el final fué el triunfo de la predicación solemne. Sin embargo, de hecho —concluye Fendt— la obra de Andrén tiene su propio significado para nosotros: sirviéndose del ejemplo de Suecia, ha elaborado las consecuencias que se dejarán sentir según exista desviación de Lutero o de nuevo adhesión a él.

En cuanto a nuestro juicio de la monografía de Andrén a través de la recensión de Fendt, sólo añadimos que consideramos falsa la interpretación central de los hechos referidos en la primera parte: no ocurren las tres transiciones arriba apuntadas. La presencia real de Cristo en las mismas apariencias sensibles de los elementos (pan y vino) se puede ya deducir de las palabras de la Institución y queda atestiguada por los escritos cristianos de los primeros siglos. También la transubstanciación se puede inferir de aquellas palabras entendidas en su sentido natural: la *formulación* de este dogma aparece explícita desde el s. IV en adelante, si bien el *concepto* recurre en autores anteriores, como Ireneo y Cipriano.

Por lo que toca al influjo de la llamada *fijación* del acto consecratorio sobre el hecho de que disminuyera la frecuencia de comuniones, observemos, ante todo, que no pocos Padres (Tertuliano, Clemente Alej., Ambrosio, etc.), apuntan expresamente que Cristo consagró sirviéndose de las palabras de la Institución, con lo cual ya dan a entender que el sacerdote debe consagrar con ellas. Verdad es que otros Padres como Justino, Ireneo y Orígenes se refieren vagamente a la consagración por la *eucaristía* o canon de la Misa. Pero el hecho de que más tarde hubiese uniformidad en fijar el momento mismo de la consagración no se ve que

influyese en la disminución de comuniones. La indiferencia de los fieles en este punto venía de causas complejas vg. relajación de costumbres (Beda apunta otro motivo: per incuriam docentium) El temor ante la majestad de Dios-hombre, oculto en las especies sacramentales es una de esas razones, no precisamente *el temor ante la transubstanciación*, como afirma Andrén.

A. SEGOVIA

FISCHER-GALATI, S. A., *Ottoman Imperialism and the Religious Peace of Nürnberg* (1532): ArchReformGesch 47 (1956) 160-180.

La amenaza de los turcos, que en 1529 llegaron a sitiar Viena, obligan a Carlos V a progresivos compromisos con los príncipes protestantes alemanes. En la dieta de Augsburgo de 1530, los príncipes católicos prometen su ayuda únicamente, cuando se aseguran que Carlos no cederá a los protestantes. Pero éstos en Esmalalda exigen concesiones. Al aumentar de nuevo el peligro turco, entra Carlos otra vez en tratos con los protestantes, que en julio de 1532 obtienen concesiones de Nuremberg. Estas concesiones sirven después como base para la paz religiosa de Augsburgo de 1555.

M. SOTOMAYOR

STUPPERICH, R., *Die Stellung Hessens in der Reformationsgeschichte*: TheoLitZeit 81 (1956) 653-656.

Breve recensión de dos ediciones protestantes de fuentes para la Historia de la Reforma: FRANZ, GÜNTHER, *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, II Bd. 1525-1547. Marburg. Elwert 1954 y HEINEMFYER, WALTER, *Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Grossmütigen von Hessen. Inventar der Bestände*. III. Bd. Marburg, Elwert in Komm. 1954.

A pesar de la limitación territorial de estos documentos, tienen importancia para la historia general del protestantismo, sobre todo por el puesto central que ocupa en su época el landgrave Felipe de Hessen.

M. SOTOMAYOR

b) Guerras de Religión

VAN DER ESSEN, L., *Croisade contre les hérétiques ou guerre contre des rebelles? La psychologie des soldats et des officiers es-*

pagnols de l'armée de Flandre au XVI siècle: RevHistEccl 51 (1956) 42-78.

Con un criterio imparcial y equilibrado, y apoyándose en documentos contemporáneos, el autor describe la psicología y la manera de ser de los soldados españoles de los célebres tercios de Flandes. Anota el interés oficial por que la guerra de Flandes fuese considerada como mera represión de rebeldes a su rey y al mismo tiempo el convencimiento entre los combatientes de que ellos consagraban todo su extraordinario valor y sus sacrificios a Dios, a la Patria y al Rey.

M. SOTOMAYOR

LACGER, L. DE, *La crise protestante en terre tarnaise. Albi, Castres et Lavaur (1517-1598)*: BullLittEccl 57 ((1956) 3-30.

Se describen los diversos incidentes de las guerras de religión en esta región, donde Albi representó el centro principal de las fuerzas católicas, y Castres el de las protestantes. Entre 1563 y 1567, se aprovecha el breve período de paz, para aplicar las reformas decretadas en Trento. Se destaca la obra reformadora de los capuchinos, que con su vida y predicación evangélicas destruyen el mal propagado por los pretendidos predicadores del evangelio puro.

M. SOTOMAYOR

PASCHINI PIO, *Episodi di lotta contro l'eresia nell'Italia nel primo cinquecento*: EuntDoc 9 (1956) 497-513.

Esporádicos y desorganizados fueron los intentos de propagación de la herejía luterana en Italia. En la reacción de defensa se nota una cierta indecisión y lentitud.

En el presente artículo, se trata de algunos de esos predicadores de la herejía, como el carmelita Fray Juan B. Pallavicino, los agustinos Agustín Mainardi, Julio della Rovere, Nicolás de Verona, Ambrosio de Cavallis, Agustín Museo y algunos otros (capuchinos y menores).

M. SOTOMAYOR

PABLO J. DE, *Contribution à l'étude de l'histoire des institutions militaires huguenotes*: ArchReformGesch 47 (1956) 64-76.

Noticias sobre la actuación de la armada hugonote en la tercera guerra de Religión en Francia, de 1568 a 1570.

M. SOTOMAYOR

c) Procesos de hechicería

VILLETTE, P., *La sorcellerie dans le nord de la France du milieu du XV siècle a la fin du XVII siècle*: *MelScRel* 13 (1956) 39-62; 129-156.

Se exponen los tres períodos de la actividad de los hechiceros y hechiceras —iniciación, asambleas, maleficios—, basándose en los documentos de los procesos conservados en los archivos de la Provincia de Lille. Añade el autor unos interesantes cuadros de los procesos que van desde 1371 a 1783. El número de procesos alcanza su máximo en los primeros tercios del s. 17.

M. SOTOMAYOR

d) Anabaptismo

FAST, H., *Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täuferium. Ein neuer Handschriftenfund*: *ArchReformGesch* 47 (1956) 212-242.

Pilgram Marbeck era conocido ya como el principal teólogo de los anabaptistas de la Alemania superior. También se conocía su importancia como jefe de esta secta en su región. En 1955 se ha descubierto en Berna una serie de cartas suyas y de sus íntimos —la mayoría desconocidas hasta ahora— que ilustran, sobre todo, esa actividad interna del grupo, en su constitución y desenvolvimiento. En el artículo presente, se enumeran las principales cartas descubiertas, y se estudia esta doctrina práctica en ellas contenida.

M. SOTOMAYOR

MECENSEFFY, G., *Die Herkunft des oberösterreichischen Täufertums*: *ArchReformGesch* 47 (1956) 252-259.

En contra de H. S. Bender, que opina que los orígenes del anabaptismo pacifista del sur de Alemania no se han de buscar sino en Suiza, se muestra en este artículo la gran influencia en esas regiones de Hans Hut, discípulo de Müntzer.

M. SOTOMAYOR

WRAY, F. J., *The «Vermanung» of 1542 and Rothmann's «Bekentnisse»*: ArchReformGesch 47 (1956) 243-251.

Un examen detallado de la obra atribuida a Pilgram Marbeck, el jefe de los anabaptistas de la Alemania del sur, demuestra que se trata solamente de una refundición de la *Confesión* de Bernardo Rothmann. Las modificaciones introducidas demuestran las diferencias del anabaptismo del sur con respecto al de la Westfalia.

M. SOTOMAYOR

e) Pietismo

LÜTHI, K., *Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen*: TheolZschr 12 (1956) 362-377.

Breve síntesis de la doctrina escatológica del matrimonio pietista Petersen:

Apoyan su doctrina de la remisión total en diversos pasajes escriturísticos, aunque forzando la síntesis sistemática. En el presente artículo, se consideran como las dos aportaciones más originales de los Petersen, las siguientes:

1. Las diversas significaciones de las palabras *eternidad* y *eterno*, según que se apliquen a diversos sujetos. Así, aplicadas a Dios, significan sin principio ni fin; aplicadas al mal y al tormento, que tienen su raíz en el tiempo, significan duración larga, pero limitada por ambos extremos.

2. Las diversas etapas en la salvación:

a) Cristo es el primogénito.

b) Le siguen los primogénitos --los que en vida acogen la misericordia de Dios y hacen penitencia-- que van a la vida eterna inmediatamente después de su muerte corporal.

c) Vienen después los segundogénitos, que esperan en diversos lugares de suplicio, hasta el fin del Milenio, del que no participan.

d) Por último, los demonios, las fuerzas del anticristo, los pecadores contra el Espíritu Santo, después del Milenio sufren una segunda muerte (el mar de fuego), y, al fin, son también salvados.

Petersen polemiza contra la posición calvinista de la predestinación.

En el artículo se hace una breve comparación de estas doctrinas con la de los autores modernos W. Michaelis y K. Barth.

M. SOTOMAYOR

f) Jansenismo

CEYSSENS, L. O. F. M., *François de Saint-Augustin de Macedo. Son attitude au début du Jansénisme*: ArchFrancHist 49 (1956) 241-254.

Se plantea el problema del jansenismo de este teólogo de vida agitada. Su entusiasmo por S. Agustín le hizo sospechoso. Uno de sus libros, *Skediasma*, en el que negaba la posibilidad de condenar el *Augustinus* de Jansenio, fué puesto en el índice, y por esa razón nunca es enumerado por Francisco de S. Agustín entre sus obras. Pero en realidad, Francisco de S. Agustín no fué nunca un verdadero Jansenista. Nunca defendió las proposiciones condenadas del *Augustinus*. La dificultad principal, sin embargo, para determinar si fué jansenista es, según L. Ceysens, la dificultad de determinar exactamente qué fué el jansenismo.

R. FRANCO

CEYSSENS, L. O. F. M., *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVII^e siècle*: RevHistEccl 51(1956) 143-184.

El artículo está escrito a propósito del vol. XIX-1 de la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin. Este tomo, en el que se estudian las luchas doctrinales y políticas de los siglos 17 y 18, es obra de E. Préclin y E. Jarry. Este último ha escrito solamente la parte destinada a las misiones, el resto es de E. Préclin. La primera parte del artículo de Ceysens está dedicada a correcciones y precisiones de los capítulos, sobre todo del 17, dedicados al jansenismo. Son correcciones de especialista que tendrá que tener en cuenta todo el que maneje la obra de E. Préclin. La segunda parte del artículo la dedica a observaciones generales sobre el jansenismo y antijansenismo, proponiendo la necesidad de considerar el antijansenismo como un verdadero partido, que a partir del año 1648 empieza a ser el partido victorioso, con el peligro inevitable de ofrecer un porvenir brillante a los ambiciosos que, a pesar de sus protestas, no tenían ni preocupación por la pureza de la fe, ni escrúpulo sobre la elección de los medios. Una historia equilibrada del jansenismo

no puede olvidar este aspecto de la lucha antijansenista. Finalmente, la tercera parte de su artículo la dedica Ceysens a un resumen de la historia del jansenismo y del antijansenismo en Bélgica en el siglo 17, sobre todo al primer período (1640-1653/57) que es complicado, poco estudiado, y casi enteramente descuidado en el volumen de Préclin.

R. FRANCO

GEORGE J. DYER, *The denial of limbo and the jansenist controversy* (Dissertatio ad Lauream). Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1955, 199 pags.

El problema del limbo de los niños puede decirse que es una cuestión de actualidad. Ciertamente es cosa ya hace mucho tiempo definida que, los que mueren con sólo el pecado original ni ven a Dios como los bienaventurados, ni sufren como los que han sido condenados por pecados graves, que ellos mismos personalmente cometieron.

Ese lugar al que irían los que murieron con solo el pecado original, se ha designado con la palabra *limbo*, y es obvio pensar que irán allí los niños que mueren sin bautismo. Sin embargo, Dios, que quiere que todos los hombres se salven ¿no habrá dispuesto un medio de que puedan hacerlo los niños que no pudieron recibir aquel sacramento? Este es el gran problema que se agita en nuestros días. Nuestro autor no lo trata, porque no es ése su plan.

En casi 200 páginas, de las que 16 son de bibliografía, estudia la controversia entre católicos y pelagianos primero, y luego la similar entre jansenistas, augustinienses y jesuitas.

Con claridad, abundancia de notas y numerosos datos históricos enmarca su trabajo en cuatro capítulos. La controversia pelagiana, la jansenista, el reto dado al limbo, tal y como corrientemente era entonces entendido, durante la controversia jansenista, y la posición de la Iglesia durante esas dos controversias.

Al final, se sacan las conclusiones de este estudio claro, rico en erudición y con más de mil notas al pie de las páginas, exactamente 1.051, advirtiendo que varias de ellas equivalen a muchas. Tal, por ejemplo, la 162, 164 y 175 del capítulo primero.

La conclusión final la expresa el autor en las últimas líneas, en que dice: Creo que los teólogos que hemos estudiado (se refiere, en gran parte, a los augustinienses), niegan la existencia del limbo

de Santo Tomás y S. Buenaventura, (un limbo en que no habría pena ninguna de sentido sino únicamente la de daño o de no ver a Dios). Esa negación fué examinada en los escritos de los augustinienses Noris y Berti, sin que la doctrina en ellos expuesta fuese hallada contraria a la enseñada o definida por la Iglesia.

Juzgamos que esta conclusión es exacta, pero pensamos también que el autor no aporta con ella nada que no fuera ya conocido. Su libro es de gran erudición históricodogmática, más histórica que dogmática, y podrá ser de gran utilidad a quienes quieran conocer a fondo el problema del limbo de los niños (o por mejor decir, la suerte de los que morían con sólo el pecado original), en tiempo de las controversias pelagiana y jansenista.

J. M.

6. Trento

BIZER, E., *Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537. Ein ungedrucktes Gutachten*: ArchReformGesch 47 (1956) 77-101.

Ante la invitación para la reunión de Esmalkalda de febrero de 1537, los teólogos de Wittenberg deliberan sobre su actitud ante el Concilio futuro. En este informe, inédito hasta ahora, expresan su deseo de acudir al Concilio, a pesar de todas las dificultades en contra, que exponen largamente. El texto se publica resumido a veces en algunas partes.

M. SOTOMAYOR

GARCÍA DE LA FUENTE, O., O. S. A., *El canon bíblico en el Concilio de Trento, según Jerónimo Seripando*: CiudDios 169 (1956) 35-72.

Véase más arriba: Seripando, pag. 455-460 [29-34].

GOTTLÖB, T., *Die Einführung der Formpflicht bei der Eheschließung durch das Dekret Tametsi des Konzils von Trient*: TheolQuart 136 (1956) 54-68.

Estudia el autor la génesis del decreto *Tametsi*, en lo que se refiere a la forma canónica de la celebración del matrimonio. Pone de relieve las dificultades de los Padres del Concilio en admitir que los matrimonios clandestinos fueran nulos. Estudia también, los

otros dos puntos que se discutieron juntamente con el anterior: cómo debía ser esta forma canónica, y si se requeriría el consentimiento de los padres para la validez del matrimonio de los menores.

E. MOORE

STUPPERICH, R., *Die Reformatoren und das Tridentinum*: Arch ReformGesch 47 (1956) 20-63.

En Esmalkalda se pronuncian decididamente los protestantes contra el Concilio convocado. Después de la apertura del Concilio, Melanchton ataca, sobre todo, sus decretos sobre la justificación. Niega al Concilio el poder de establecer nuevos dogmas, ya que sólo puede guardar y conservar las Escrituras. Butzer y Calvino atacan también al Concilio. Las siguientes generaciones insisten más en la incompatibilidad de los puntos de vista de ambas partes.

M. SOTOMAYOR

II. OTRAS OBRAS

1. Escritura

Homenaje a Millás-Vallcrosa. Vol. II. Barcelona. C. S. I. C. 1956, 582 pag.

El espléndido segundo volumen, homenaje al benemérito sabio de la Universidad barcelonesa, en sus bodas de plata con el profesorado universitario, contiene algunos estudios útiles al cultivador de las ciencias eclesiásticas, aparte de muchos otros interesantes para el estudioso de otras ciencias.

JULIÁN MORGENSTERN, veterano investigador judío del Hebrew Union College de Cincinnati, en un estudio *Psalm 126* (pp. 109-117), rechaza con empeño la lectura *šibat* del v. 1.º para leer *šebut* (también en v. 4) y no en el sentido de «cautividad» (=cautivos), sino en el de «suertes», «fortuna» («*restaura la suerte de Sión!*»). Para él la primera parte del Salmo se refiere a malas cosechas con el hambre consiguiente, de ningún modo a cautividad alguna nacional, cuyo término se anhele en la segunda parte (o aun en la pri-