

BIBLIOGRAFÍA

1.—Historia de la Teología en el período 1500-1800

Universidades

1. * V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., *La teología en la Universidad de Alcalá* (RevEspTeol 5 [1945] 145-178, 405-432, 497-527).

2.* F. ESCOLANO, *Documentos y noticias de la antigua Universidad de Baeza* (Hispania 5 [1945] 38-71).

1. El autor, que ya antes nos había dado una serie de artículos sobre la enseñanza de Santo Tomás en Alcalá (CTom 13 [1916] 245-270, 392-418; 14 [1916,II] 267-297; 15 [1917] 210-224; 16 [1917,II] 51-64 y otra sobre los catedráticos de Sagrada Escritura allí durante el siglo XVI (CTom 18 [1918,II] 140-155; 19 [1919] 49-55, 144-156), aborda de nuevo algunos temas en relación con la enseñanza de la Teología en la Universidad cisneriana. Al desmembrarse la Teología del Derecho Canónico, con el que andaba mezclada en el primer período de la Edad Media, el Derecho se fué haciendo más bien especialidad del clero secular mientras que la Teología lo era del regular. Las constituciones de los primeros Colegios Mayores españoles son una buena prueba de ello. Pasa en revista el autor los Colegios Mayores siguientes: el de Santa María de la Asunta en Lérida (fundado hacia 1371), el antiguo Colegio de Oviedo en Salamanca (fundado hacia 1383-86), el de San Bartolomé de Salamanca, el de San Clemente de Bolonia, el de Santa Cruz de Valladolid, el de Cuenca en Salamanca, el de San Salvador de Oviedo allí mismo, el de Fonseca en la misma Universidad. Otra prueba de la preferencia del Derecho en

los Colegios del clero secular la dan los Colegios Menores, en los que la desestima de la Teología era notable. En cambio la orientación de las órdenes religiosas apuntaba sobre todo a la Teología. El Colegio de San Ildefonso en Alcalá supone una reacción de Cisneros a favor de los estudios teológicos, como lo demuestra el análisis de sus constituciones fundamentales. Hacia él se orientan los demás Colegios complutenses y Cisneros tiene buen cuidado de utilizar todos los medios a su alcance para facilitar la realización de su idea reformadora.

Al principio en Alcalá se organizó la enseñanza de la Teología conforme a las tres vías, como era usanza en la época. Pero muy pronto por diversas causas tomó preponderancia el nominalismo; a ello contribuyó sobre todo Juan de Medina, principal catedrático complutense por entonces. De 1531 a 1546 la Facultad de Teología, a juzgar por los registros de las visitas, pasa un período de franca decadencia, que culmina en las preferencias inequívocas dadas al reformismo erasmiano, con el consiguiente peligro para la ortodoxia. En la segunda mitad del siglo XVI la Teología floreció en Alcalá con aprecio y aplauso universal.

Las tres primeras cátedras de Teología se fueron multiplicando a lo largo del siglo. El autor nos da la nota exacta de los regentes de las diferentes cátedras hasta el siglo XIX. Las de Santo Tomás y Escoto perseveraron hasta el final. La de Nominales, sólo hasta 1573, en que se convierte en cátedra del Maestro de las Sentencias, título con que sigue hasta el siglo XIX. Hasta entonces perduran también la de Escritura, fundada en 1532, la menor de Santo Tomás, fundada en 1536, y la de Durando, fundada el mismo año. La menor de Escoto, sólo de 1536 a 1550; la de Filosofía Moral de 1559 a 1788; la de Melchor Cano de 1768 a principios del siglo XIX; la de Suárez de 1737 a 1768. Fuera de éstas, nos da también el autor los regentes de las cátedras de las órdenes religiosas.

2. Tomándolo del Archivo del Instituto Nacional de Enseñanza Media de Baeza, reúne el autor indicaciones sobre los puntos siguientes:

- a) La bula fundacional de Paulo III *Altitudo divinae providentiae* (15 de Marzo 1538). La bula se extiende a ruegos del fundador Rodrigo López.
- b) De la misma fecha es la bula *Ad hoc Nos Deus praetulit*. Existen otros documentos pontificios de aquellos principios de la Universidad.
- c) Carta del Cardenal Astōrga (10 de Noviembre 1733) solicitando se envíe a Roma para el proceso del Maestro Avila copia de los Estatutos de la Universidad, que, sin duda por haberse remitido con esa ocasión, no se encuentran hoy en el Archivo. Pues consta que se mandaron.
- d) Nueva confirmación de la Universidad por Bula de S. Pío V.

- e) Erección de un nuevo edificio para la Universidad, fundando por el canónigo Pedro Fernández de Córdoba en 1571. A él se trasladan las clases en 1582.
- f) Otros varios documentos hasta la supresión de la Universidad en 1824.
- g) Reseña de los libros universitarios de los siglos XVI y XVII, conservados en el Archivo.

Escuela Salmantina

1. * G. M. MANSER O. P., *Franz von Vitoria O. P., ein Pionier des modernen Völkerrechts* (DivThFr 22 [1944] 129-144).

2. * M. HALMER O. P., *Der Opfercharakter der heiligen Messe nach Dominikus Soto und Melchior Cano* (DivThFr 22 [1944] 31-50).

3. * F. P. MUÑIZ O. P., *El constitutivo formal de la persona creada, en la tradición tomista* (CTom 68 [1945,I] 5-89; 70 [1946,I] 201-293).

1. Establecidas ante todo la noción y amplitud del moderno derecho de gentes, un análisis del Comentario a la 2.2 y a las relectones de *Indis* y de *Iure belli* da los siguientes resultados: Vitoria es el primer autor que ha propuesto la actual noción del derecho de gentes. El distingue dos derechos de gentes: uno privado, entre los ciudadanos de diversos estados; y otro público, de los estados entre sí, que es sustancialmente la concepción moderna. Para él el derecho de gentes se extiende al terreno político, al comercial, al humanitario, al de los arbitrajes y sobre todo al derecho de guerra en toda su complejidad. Vitoria abre camino a los tratadistas posteriores.

2. Entre las diferentes sentencias sobre el momento esencialmente sacrificial de la Misa, que ofrecen los teólogos del siglo XVI anteriores a la sesión 22 tridentina, hay dos teólogos que insisten en la comunión: Domingo Soto y Melchor Cano.

La mente de Soto sufre una evolución. En el *de iustitia et iuro* (1556) habla de la oblación, como de la esencia del sacrificio de la Misa. En cambio en el Comentario a las Sentencias (1557-59) insiste con Santo Tomás en la razón de representación del sacrificio de la cruz. Esta representación la ve en la comunión, que es para él una verdadera inmolación de la víctima, esencial al sacrificio. Pero de todos modos no aparece clara la

relación entre oblación y sacrificio, con lo que es imposible expresar cual fué en realidad su opinión sobre la esencia del sacrificio del altar.

Cano, que ya en Trento (1551) había subrayado la oblación como lo esencial en el sacrificio de la Misa, abordó el problema en su obra de *locis theologicis*, tratándola con amplitud e interés. El sacrificio externo (que no tiene nada que ver con la expresión semejante de Cayetano) consiste para él en las acciones sacrificales hechas por el sacerdote: "offerri, frangi, tingi, adde etiam consumi". Ni Renz ni Lepin proponen exactamente la verdadera opinión de Cano en la materia. Parece que también Cano cambió de opinión, después de lo que había dicho en Trento.

3. Interesante y documentado estudio histórico sobre la cuestión del constitutivo de la personalidad creada dentro del tomismo. He aquí sus principales resultados:

La opinión de Capréolo es esta: "en las cosas creadas, naturaleza individual y supuesto son intrínsecamente (intrinsece, intranee) una misma cosa; sólo hay entre ambos distinción real extrínseca, en cuanto que el supuesto importa, connota una realidad extrínseca, sobreañadida al *esse*, la cual no es connotada por la naturaleza. Supuesto es *ipsa natura individua connotans esse*". "El ser entra en la constitución del supuesto como término de esta connotación, de este orden; pero lo que intrínseca y formalmente hace que la naturaleza individual sea persona, es el orden o la connotación al ser". Así fué entendido Capréolo antes y después de Cayetano. Su opinión imperó en el campo tomista hasta que fué suplantada por la de éste. Sus antecedentes históricos se remontan al menos hasta Egidio Rono, que parece reflejar el pensamiento de su maestro Santo Tomás.

La opinión de Cayetano en el Comentario a la tercera parte (ya que en el *de Ente et essentia* y en el comentario a la primera parte había seguido a Capréolo) es ésta: "la naturaleza individual se hace supuesto o persona por una entidad sobreañadida a la esencia y previa a la existencia substancial... Esta realidad intermedia entre la naturaleza y la existencia y realmente distinta de ambas, se llama subsistencia y pertenece intrínsecamente a la constitución del supuesto o persona. De modo que persona es intrínsecamente la naturaleza individual más la subsistencia". Los antecedentes históricos de esta opinión nos llevan hasta Egidio Romano, quien la representa como algo original y propio. Conservada en la escuela egidiana, combatida por la escuela dominicano-tomista anterior a Cayetano, rechazada con duras censuras por la primitiva escuela salmantina, entra en ésta y en el tomismo posterior gracias a Báñez.

La opinión de Billot hace consistir el constitutivo formal e intrínseco de

la persona creada en la misma existencia sustancial. A pesar de que esta manera de ver parece aproximarse mucho a la opinión de Capréolo, tanto ésta como la de Cayetano distan igualmente de la sentencia de Billot. "Ni Capréolo, ni Cayetano, ni sus discípulos han puesto jamás el constitutivo de la persona *en la línea del ser*, sino *en la línea de la naturaleza*". Para Capréolo y para Cayetano la existencia entra en la constitución de la persona sólo extrínsecamente; para ambos "el supuesto es el sujeto propio de la existencia sustancial, de modo que guardan entre sí la relación de potencia y acto"; "el supuesto es realmente distinto de la existencia sustancial y anterior a ella con anterioridad de naturaleza"; "el constitutivo formal e intrínseco de la persona creada es algo intermedio entre la naturaleza individual y el ser sustancial". En estos puntos están y deben de estar de acuerdo todos los tomistas. Por el contrario la opinión de Billot "es manifiestamente contraria al pensamiento claro y explícito de Santo Tomás"; "está en manifiesta oposición con la tradición tomista"; es contraria a principios fundamentales del tomismo, como son la distinción real entre esencia y existencia en todo ser creado, la limitación y determinación de la existencia por la esencia en que se recibe, la analogía entre el orden entitativo y el orden operativo o dinámico.

Así, pues, la sentencia que hace consistir el constitutivo formal de la persona creada intrínsecamente en la existencia sustancial (Billot) discurre por un cauce fuera del tomismo; la que lo pone en el orden de la sustancia a la existencia (Capréolo) o en un realidad intermedia entre sustancia y existencia (Cayetano) tienen un firme apoyo en la tradición tomista y se mantienen dentro de la ortodoxia del tomismo.

Concilio de Trento

1) Bibliografía general.

* F. J. MONTALBÁN S. I., *Bibliografía sobre Trento. Bibliografía extranjera* (El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de Razón y Fe. Madrid 1945, 521-532).

* F. CERECEDA S. I., *Bibliografía sobre Trento. Bibliografía española* (Ib., 533-540).

Esta bibliografía, publicada antes en RF 131 (1945) 285-304, sin ser exhaustiva, ofrece reunidos muchos materiales sobre el Concilio, ya en

lo referente a fuentes, ya por lo que atañe a historia del Concilio y a estudios sobre el mismo. Los trabajos aparecidos en las revistas van clasificados por el orden de éstas, no por un orden lógico, como hubiera sido de desear. De todos modos se trata de un elemento de trabajo indispensable para conocer la mente del gran Concilio.

2) Historia

1. * R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *La Cristiandad pide un Concilio* (RF 131 [1945] 13-50). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 17-56.
2. * J. B. GOMIS O. F. M., *Vives, pro Concilio (de Trento)*. (VV 3 [1945] 133-173).
3. * J. OLAZARÁN S. I., *León X y los fines conciliares de Trento* (*El Concilio de Trento*, 57-87).
4. * P. LETURIA S. I., *Il Papa Paolo III, promotore e organizzatore del Concilio di Trento* (Greg. 26 [1945] 22-64).
5. * J. VIVES, *El Concilio de Trento. Resumen histórico y Boletín bibliográfico* (ApSac 2 [1945] 337-348).
6. * E. IBÁÑEZ O. F. M., *Las sesiones del Concilio de Trento* (VV 3 [1945] 133-173).
7. * J. OLAZARÁN S. I., *Historia externa. Primera época del Concilio de Trento* (RF 131 [1945] 51-78). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 89-115.
8. * P. MESEGUER S. I., *Segundo período del Concilio de Trento* (*El Concilio de Trento*, 117-126).
9. * P. MESEGUER S. I., *Tercer período del Concilio de Trento* (RF 131 [1945] 233-255). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 127-149.
10. * F. CERECEDA S. I., *Ecumenicidad y españolismo en Trento* (*El Concilio de Trento* 451-473).
11. * F. J. MONTALBÁN S. I., *Los protestantes en Trento* (RF 132 [1945, II] 11-32). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 161-182.
12. * E. JULIÁ, *El Concilio de Trento y el Imperio español* (VV 3 [1945] 233-258).

1. El autor recoge en páginas vibrantes el íntimo anhelo de la cristiandad pidiendo un Concilio en los días anteriores a Trento. Concilio

y Reforma son dos ideas entonces íntimamente ligadas, con matices muy diversos en los que las evocan. El Luteranismo viene a acentuar la necesidad de poner manos a la reforma verdadera de la Iglesia. A pesar de los deseos múltiples y provenientes de todas partes, las complicaciones políticas entorpecen la realización. Con el tratado de Crespy de una parte y con la elevación al solio pontificio de Paulo III por otra, el Concilio llega a ser una realidad en Trento.

2. Vives es un caso particular de ese anhelo de reforma concretado en un concilio. En sendas cartas al Papa (1522) y al Emperador (1529), pide instantemente la celebración de un concilio a fin de llegar a la concordia del mundo cristiano y a su reforma en todos los órdenes, insistiendo en el cultural, como era de esperar en un humanista.

3. La cuestión de los fines, por que fué convocado el Concilio de Trento, es muy compleja. Los orígenes del problema arrancan de los años que siguieron al Concilio V de Letrán, a pesar de darse el dato curioso, de que los fines de este último Concilio coinciden casi con los del de Trento, y de que León X afirmó expresamente que esos fines se habían conseguido plenamente en Letrán. ¿A qué, pues, otro Concilio? Bien es verdad que faltó eficacia para llevar a la práctica las decisiones lateranenses, y sobre todo que la teología herética cuajó después en el protestantismo. Ante la complejidad ideológica de las voces que apelaban a un Concilio como remedio único de los males de la Iglesia, León X no pensó más en un nuevo Sínodo, sino en lograr por medios extraconciliares el remedio de esos males. Medios que no consiguieron el fin apetecido. Por eso a la muerte del Papa seguía planteado el problema del Concilio.

4. El problema se hizo inaplazable al advenimiento de Paulo III. El cual tiene el mérito singular de haber declarado ya en su primer consistorio, que el Concilio era uno de los puntos básicos de su programa de gobierno. Pero tropezó con grandes dificultades. El P. Leturia las ha estudiado reduciéndolas sustancialmente a tres: los protestantes, la política general europea y los temores y titubeos de la Curia Romana. Las dificultades no eran nuevas; se habían dejado sentir fuertemente en el pontificado de Clemente VII. Pero el Papa supo verlas y superarlas con tacto y con constancia. Un nuevo mérito suyo es el haber sabido organizar el Concilio, dando con justa previsión las normas necesarias sobre la presidencia del Sínodo, sobre el voto deliberativo, sobre el evitar toda discusión en torno al conciliarismo, sobre el derecho exclusivo de los Legados para establecer el orden del día, sobre el simultanear las cuestiones de fe y de reforma. Pau-

lo III, afrontando así las dificultades suscitadas incluso por los mismos Obispos, aseguró la viabilidad de un Concilio provechoso para la Iglesia.

5. Resumen estadístico de las diversas sesiones del Concilio después de haber hecho un somero recuento de las dificultades con que tropezó su celebración. La bibliografía se refiere fundamentalmente a los números extraordinarios publicados por *Razón y Fe*, y *Verdad y Vida*, con algunos trabajos más de otras revistas españolas.

6. Estudio de información general sobre la historia externa del Concilio, sus sesiones, la participación de teólogos y Padres en cada una, con los nombres de los franciscanos y españoles. Véase *RevInd* 6 (1945) 576 nota.

7. Trento, sede del Concilio; su clima y sus dificultades de alojamiento. Concurrencia al Concilio, que en esta primera época es más bien escasa; en ella destacan figuras españolas del mayor relieve entre los teólogos. Reglamentación interna del Concilio y vida externa de los conciliares. Puntos fundamentales en esta primera etapa fueron el Dogma y la Reforma, cuya preferencia dió lugar a interminables roces y discusiones. Cuestión espinosa fué también la traslación del Concilio a Bolonia. En la valoración de los frutos conseguidos, hay que dar un puesto del todo especial al decreto sobre la justificación.

8. Descripción ligera de la historia exterior de las seis sesiones celebrada en la segunda etapa del Concilio.

9. Historia de las grandes dificultades que detuvieron durante diez años la continuación del Concilio. Descripción de las ocho sesiones del tercer período, con las famosas controversias sobre la residencia de derecho divino en los Obispos. Clausura solemne del Concilio.

10. Presencia espiritual de España en Trento. Ante todo, el Concilio fué políticamente una conquista de Carlos V. Una vez abierto el Concilio, España llevó a él, con la flor de sus teólogos, el más puro latido de la verdadera reforma eclesiástica, que España vivía desde los tiempos de Cisneros. Felipe II heredó los sentimientos cristianos del Emperador. También él tuvo una larga parte en el éxito de la tercera convocatoria. Y en aquella tercera etapa del Concilio, en que se destacó tanto el grupo de los Obispos españoles, Felipe actuó para moderar discretamente el celo de éstos. No es de admirar, cuando ni ellos ni el Rey alimentaban sentimientos cismáticos de ninguna clase.

11. Carlos V consigue con su Interim que los protestantes se sometieran al Concilio de Trento; pero como para entonces ha terminado la primera

etapa del Concilio, al iniciarse la segunda exige sin más que cumplan lo prometido en 1548. En la segunda etapa se consigue que vayan algunos protestantes al Concilio, aunque con grande recelo por ambas partes. Después de largas negociaciones, se les admite en congregación general el 24 de Enero de 1552. Pero sus pretensiones son inauditas e inadmisibles. Como que hubiera sido reconocer todos los errores protestantes. Ni el Concilio podía prescindir del Papa y juzgar a éste, ni podía paralizarse a merced de los herejes, ni había de volver a tratar las cuestiones ya definidas juzgándolas por la sola regla de la Sagrada Escritura, ni en modo alguno había de definir la supremacía del Concilio sobre el Papa. Cuando en vista de todo esto se piensa en suspender el Concilio, la traición de Mauricio de Sajonia, hábilmente preparada y calculada por los protestantes, precipitó la suspensión.

12. Estudio de las complejas relaciones entre los Reyes españoles y los Papas en orden a la celebración del Concilio. Relaciones, en que si bien se llegó sobradas veces a asperezas y rozamientos, nunca faltó la buena intención en los Monarcas de España.

3) Padres y Teólogos conciliares

1. * H. LENNERZ S. I., *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino* (Greg 26 [1945] 7-21).

2. * A. WALZ O. P., *Elenco dei Padri e Teologi domenicani nel Concilio di Trento* (Ang 22 [1945] 31-39).

3. * LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO O. C. D., *Los Carmelitas en Trento* (VV 3 [1945] 174-192).

4. * B. OROMÍ O. F. M., *Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento* (Ib., 95-117, 275-324, 544-595, 682-728; 4 [1946] 87-108, 301-318, 437-509).

5. * J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros en el Concilio de Trento*. (Rev.EspTeol 5 [1945] 179-247).

6. * L. FULLANA O. F. M., *¿Por qué Santo Tomás de Villanueva no asistió al Concilio de Trento?* (VV 3 [1945] 217-225).

7. * L. RODRÍGUEZ O. F. M., *Felipe II envía al Concilio a su confesor Fr. Alonso de Castro*. (Ib., 226-232).

8. * M. CALDENTEY T. O. R., *¿Influyó Ramón Lull en la intervención de Miguel Tomás Tatxanet en el Concilio Tridentino?* (Ib., 118-132).

1. Se describe y se valoriza la actuación de los teólogos dentro del Concilio. Entre ellos hay muchos doctísimos, de ciencia y cultura teológica no vulgar. Lo que es un argumento decisivo para juzgar de la pretendida decadencia de la teología a fines del siglo XV y principios del XVI. En las congregaciones de los teólogos aparecen las diversas escuelas teológicas de la época; pero de este hecho no se sigue que prevaleciera nunca alguna de ellas en los decretos conciliares. Ni siquiera parece pueda probarse la vieja tradición de haber presidido las sesiones la Suma Teológica colocada sobre el altar.

2. Es una lista completa y cuidadosamente ordenada de los Prelados, Maestros Generales y Teólogos dominicos, asistentes al Concilio. Se dan por orden alfabético, dentro de cada clase; y se anota el período conciliar en que intervino cada uno en las sesiones conciliares.

3. Enumeración de los Carmelitas que asistieron al Concilio, con los datos más salientes de su biografía, su aportación a la obra conciliar y sus producciones literarias.

4. Interesante y documentado estudio sobre la gran aportación a Trento de los teólogos franciscanos. Analizados los diferentes catálogos. Diecinueve son los franciscanos que actuaron en el Concilio, de los que el autor nos da los datos que ha recogido. Entre ellos son de particular interés en la historia de la teología Alfonso de Castro, Andrés de Vega. Luis Carbajal, Antonio de la Cruz, Francisco Salazar, Francisco Orantes y Miguel de Medina. Hay que señalar sobre todo, además de los preciosos datos bibliográficos reunidos en este estudio, la comparación que se hace entre la última redacción de los cánones de la sesión VI y la primera compuesta por Vega.

5. Se describe la actuación que tuvieron en Trento los obispos de Pamplona D. Alvaro Moscoso y D. Diego Ramírez Sedeño de Fuenleal. Inicialmente interesante del último fué la de que se definiese la infalibilidad de la Iglesia, porque "decir Creo en la Santa Iglesia Católica, es decir Creo en el Evangelio". Entre los demás prelados y teólogos navarros, hay que señalar sobre todo a D. Francisco de Navarra, obispo primero de Ciudad Rodrigo y después de Badajoz, de brillante actuación en el Concilio, y el famoso Fr. Bartolomé Carranza de Miranda. Del Doctor Miguel Itero nos da el autor datos sobre su vida, hasta ahora inéditos.

6. Invitado Santo Tomás de Villanueva a las dos primeras etapas del Concilio (murió en 1556), sorprende no poco que no asistiera. El autor reproduce las cartas del Santo en que se ven las razones alegadas para excusarse y al propio tiempo su sincera disposición para obedecer en todo caso

al Papa, que no quería ver al Concilio privado de la ciencia del Santo Arzobispo. Las cartas están tomadas del Archivo de Simancas.

7. Con cartas del mismo Archivo se ilumina la voluntad de Felipe II de que fuera al Concilio su confesor Fr. Alfonso de Castro.

8. Relación posible entre algunos pasajes del Libro de Blanquerna y la intervención del jurista mallorquín Miguel Tomás de Tatxanet en orden a determinar la necesidad de la residencia de los obispos, necesidad que se hacía sentir grandemente en Mallorca.

4) Teología

1. * R. CRIADO S. I., *El Concilio Tridentino y los estudios bíblicos* (RF 131 [1945] 151-187). Reproducido en el Concilio de Trento, 255-291.

2. * I. GOMÁ CIVIT, *El Concilio de Trento y la Sagrada Escritura* (ApSac 2 [1945] 349-354).

3. * L. PENAGOS S. I., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento* (MiscCom 4 [1945] 127-273).

4. * C. BOYER S. I., *Il dibattito sulla concupiscenza* (Greg 26 [1945] 65-84).

5. * R. GONZÁLEZ, *La doctrina del Melchor Cano en su "Relectio de Sacramentis" y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos* (RevEspTeol 5 [1945] 477-495).

6. * A. BUGNINI C. M., *La "Liturgia" dei sacramenti al Concilio di Trento* (EphLit 59 [1945] 39-51).

7. * V. LARRAÑAGA S. I., *La teoría sobre la justicia imputada de Lutero en su comentario a la Carta a los Romanos (1515-1516)*. (EstBibl 4 [1945] 117-128, 447-460).

8. * C. GUTIÉRREZ S. I., *Un capítulo de teología pretridentina: el problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes (1540-1541)*. (MiscCom 4 [1945] 9-31).

9. * B. F. M. XIBERTA O. C., *La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas* (RevEspTeol 5 [1945] 87-106).

10. * ALEJANDRO DE VILLALMONTE O. M. CAP. *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el Tridentino* (Ib., 311-374).

11. * J. M.^a DALMÁU S. I., *La justificación, eje dogmático de Trento* (RF 131 [1945] 79-97). Reproducido en el Concilio de Trento, 183-201.

12. * M. OLTRA O. F. M., *La certeza del estado de gracia, según Andrés de Vega. Aportación científica al decreto de la justificación del Concilio de Trento* (VV 3 [1945] 46-96, 325-356, 502-543).

13. * F. MATEOS S. I., *Ecos de América en Trento* (RevInd 6 [1945] 11-32). En tirada aparte, Madrid 1946, 47 p.

14. * M. OROMÍ O. F. M., *El Concilio de Trento y la teoría substancia-accidente en la Eucaristía* (VV 3 [1945] 1-45).

15. * E. JAMOULLE, *Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente* (NouvRevTheol 67 [1945] 513-531 [1121-1139]).

16. * F. ALONSO BÁRCENA S. I., *El Primado de Roma en el Concilio de Trento* (El Concilio de Trento, 397-428).

17. * F. CERECEDA S. I., *El nacionalismo religioso español en Trento* (Hispania 5 [1945] 236-285).

18. * N. JUBANY, *La legislación matrimonial del Concilio tridentino* (ApSac 2 [1945] 377-385).

1. En los decretos tridentinos referentes a la Sagrada Escritura hay que señalar los puntos siguientes como de particular interés. Ante todo, la fijación definitiva del canon bíblico; que renueva el canon florentino, pero de manera que queda para siempre desterrada la distinción entre los proto y los deuterocanónicos. Después la declaración importantísima de que los libros del canon contienen la revelación aun en sus fragmentos o parte de ellos. Sigue el principio fundamental hermenéutico para la exégesis católica. Un nuevo mérito del Concilio fué el dar a la Iglesia un texto bíblico seguro: primero la Vulgata, cuya autenticidad sustancial jurídica se consagra; pero después, también su estima de las demás versiones antiguas, principalmente de la de los setenta, y del texto hebreo, semilla fecunda de ulteriores avances en el estudio de la Escritura. Finalmente el Concilio contribuyó grandemente a la benéfica difusión de la Escritura en el pueblo cristiano en el aspecto disciplinar y reformativo.

2. Breves notas sobre los mismos puntos recogidos más ampliamente en el estudio anterior.

3. Sobre los trabajos de Koch y Cavallera, el autor hace un estudio completo del decreto de la sesión V tridentina, según las novísimas fuentes publicadas por la Goerresiana. Para ello analiza los precedentes históricos

inmediatos del decreto, es decir, la doctrina de los controversistas católicos frente a las deformaciones luteranas. Se estudian S. Juan Fisher, Schatzgeyer, Coccleo, Eck, Titelmann, Contarini, Driedo, Virués, Clictoveo, Bundere, Alfonso de Castro y Ambrosio Catarino. Abierto así el camino, expone el autor las discusiones de los teólogos y Padres conciliares en la preparación del decreto, para analizar después minuciosamente las variantes que éste fué recibiendo en los sucesivos esquemas. Unas últimas consideraciones sobre la importancia del decreto tridentino en la historia de la teología cierran todo el estudio. Aunque estas últimas páginas resultan demasiado pobres y más bien superficiales, el presente trabajo, excesivamente esquemático a veces, está hecho con cuidado y esmero.

4. Se estudia el canon 5 de la sesión 5 en sus antecedentes, en las discusiones a que dió origen, de parte principalmente de Seripando, y en su redacción a través de los varios esquemas.

5. El autor no pretende hacer una explicación o comentario de la doctrina tridentina sobre la causalidad de los sacramentos, sino comparar con ella la teoría de Melchor Cano sobre la causalidad moral. El resultado es: de los cánones 4-8 se deduce que los sacramentos son verdaderamente causas de la gracia, aunque sólo instrumentales. La doctrina de la causalidad física es más conforme con las expresiones del Concilio. En cambio la doctrina de Melchor Cano no es fácilmente compatible con las enseñanzas conciliares. Parece conclusión demasiado afirmativa. Mucho más lo que se nos afirma de que la teoría de Melchor Cano "contradice" a la noción de causa instrumental y a la noción misma de causa. Todavía más, que Cano "se contradice" a sí mismo, porque en el proemio usa el pasaje del samaritano evangélico y sus medicinas como símbolo de los sacramentos.

6. Historia del canon 13 de sacramentis in genere, con las variantes que sufrió y sus causas.

7. Se estudian los orígenes de la nueva teoría luterana a base del comentario a la carta a los Romanos. En ese comentario pasa Lutero de su propia experiencia de la concupiscencia rebelde a la afirmación del hombre esencialmente pecador y esclavo del pecado. Esta doctrina la ve en el capítulo 7 sobre todo. Pero al encontrarse así desprovisto de la realidad de la gracia, tiene que refugiarse en la teoría de la justicia imputada y la fe justificante. Esta última doctrina la quiere ver en los capítulos 3 y 4. Lutero quiere ampararse en el nombre de S. Agustín para su torcida interpretación. Pero la idea agustiniana es totalmente otra. Falta en la exégesis luterana sobre todo el sentido histórico.

8. A través de Hagenau, de Worms y de Ratisbona se ven fracasar

uno a uno los intentos de conciliación entre protestantes y católicos. Las dos corrientes paralelas de aproximación en ambos campos (con las fórmulas vacilantes de Pighi, de Gropper y de Contarini) no bastaron para impedir el choque de dos ideologías dogmáticas diversas. Esto y los acontecimientos históricos del día hicieron que la política de los coloquios religiosos fracasase definitivamente.

9. La teología pretridentina del mérito de nuestras obras preparatorias para la justificación se caracteriza por las imprecisiones y vacilaciones, que provienen de que las nociones no están todavía del todo perfiladas. Sin embargo el buen sentido dogmático salva a aquellos beneméritos teólogos de caer en los errores protestantes.

10. Explicación del decreto de la sesión VI a base de los estudios de Andrés de Vega: el opúsculo "sobre la justificación y la fe", compuesto inmediatamente antes de empezarse la preparación de la sesión VI, y el libro "In Tridentini Concilii decretum de Iustificatione", que es el primer comentario al decreto de dicha sesión. La coincidencia entre el primer opúsculo y el decreto tridentino se explica bien por la influencia muchas veces decisiva que tuvo en la composición de éste el ilustre franciscano. Para entenderlo es de interés el estudio del P. Oromí que hemos señalado antes; principalmente véase VV 3 (1945) 570-588.

11. Como la teoría luterana de la justificación por la fe sola es el fundamento doctrinal del luteranismo, exigido de algún modo por la concepción pesimista de la naturaleza caída, el Concilio de Trento hubo de hacer eje de sus decretos doctrinales la doctrina católica de la justificación. El decreto, obra perfecta de exposición dogmática, ha sido el punto de partida de todo el desarrollo teológico posterior en materia de gracia. El autor indica brevemente la historia genética del decreto, y da un resumen del mismo con traducción de algunos capítulos más importantes.

12. El problema de la certeza de la gracia, que brota obviamente de la doctrina protestante sobre la fe fiducial, encuentra un momento de agudeza especial en Trento cuando se prepara la sesión sobre la justificación. Allí los teólogos discutieron largamente (un ejemplo nos lo ofrece en este mismo número de ATG el P. Olazarán), hasta que el Concilio se decidió por una fórmula que negando la certeza propia de la fe teológica, no excluye alguna otra certeza menor. Pero el problema tuvo largas repercusiones en la controversia posterior Soto-Catarino. En ella medió también Andrés de Vega con su libro *De Iustificatione*. El autor analiza su doctrina. Sin admitir una certeza apoyada en la recepción de los sacramentos, defiende otra fundada en las bienaventuranzas, en la alegría espiritual y en el amor de

amistad entre Dios y los hombres. Esta última doctrina, que puede encontrarse en los ascéticos franciscanos de la época, propugna una certeza mayor que la conjetural. Mayor es aún la que pueden conseguir místicamente los perfectos.

13. A pesar de que los Prelados americanos no pudieron asistir al Concilio (punto éste estudiado por el P.P. Leturia en su artículo *Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento* (El Concilio de Trento 1 [1942] 35-43), el nombre de América y de los problemas religiosos suscitados con su descubrimiento resonó diversas veces en el Concilio. Pero el autor de este trabajo, escrito con esmero y cariño, se fija principalmente en el problema teológico de la salvación de los infieles, que adquirió en teología contornos del todo nuevos con la época de los grandes descubrimientos. El problema se concreta en la magna cuestión de la necesidad absoluta de la fe para salvarse. La sesión VI tridentina ha abordado un aspecto del problema al definir contra el protestantismo la necesidad de los actos preparatorios a la justificación, entre los que señala en primer lugar el acto de fe. Pero ¿puede decirse que Trento en esa definición dogmática tuvo también ante los ojos la realidad de los indios americanos? El autor reúne una porción de indicios que parecen llevar a la certeza histórica de que el problema americano no faltó en la perspectiva del Concilio. Realmente los nombres de Soto y Vega principalmente, nombres tan ligados con la cuestión teológica de la salvación de los infieles y de la fe necesaria para ella, inducen a creer que las teorías que encontramos en sus libros posteriores no dejaron de exponerse allí. De otra parte, esos mismos nombres insignes y esos mismos libros posteriores parecen indicar que la cuestión no pudo ser zanjada en Trento en sentido tan radical que quedasen excluidas esas teorías más benignas. Por eso pudo perdurar la solución que no exigía una fe explícita sobrenatural en autores como Córdoba y más adelante Ripalda. El problema histórico que toca este artículo es del mayor interés para la teología, aunque no sabemos si de momento puede disponerse de más datos para su solución.

14. El estudio del P. Oromí se refiere al canon 2 de la sesión 13; pero no para explicarlo o iluminarlo históricamente, sino más bien para tomar ocasión de ulteriores formulaciones. En el fondo late un problema difícil y hartas veces peligroso: hasta qué punto la formulación del dogma católico ha asimilado y canonizado ciertas teorías filosóficas. El autor roza el problema sin abordarlo en serio; no basta que el Concilio no haya querido definir nada en materias discutidas entre los autores cató-

licos. Para el P. Oromí la teoría escolástica no explica ulteriormente el dogma, ni soluciona sus dificultades. En cambio, él propone una nueva teoría, que dice estar dentro de la aristotélica, teoría dinámica, según la cual en la Eucaristía no habría nada de pan, ni sustancia ni accidentes, sino sólo Cristo y las apariencias reales del pan. Cristo tiene en ella una nueva actividad, cuyo efecto es todo el obrar sustancial y accidental del pan; y esta realidad sería sólo apariencias reales del pan. Teoría por muchos conceptos difícil, que no sabemos hasta qué punto llega a salvar todos los elementos del magisterio de la Iglesia y del consentimiento de los teólogos.

15. Después de un resumen sintético de la doctrina protestante sobre el sacrificio eucarístico, tal y como aparece en los mismos documentos conciliares, el autor expone la teología católica que nos dan los mismos documentos sobre el sacrificio en general, sobre el sacrificio de la Misa, sobre el sacrificio de la Cena y sobre las relaciones entre la Cena, la Cruz y la Misa. La unidad entre esos tres sacrificios, unidad sacrificial, se afirma en el Concilio. Hay diversas maneras de explicar esa unidad entre los padres y teólogos.

16. Es un hecho sorprendente a primera vista el que no se tratase en el Concilio tridentino la cuestión del primado del Papa. Y lo es más, cuanto que puede decirse ser esa la única doctrina impugnada por el Protestantismo, que no encontró en Trento su necesaria corrección. Y no es que el problema pasase desapercibido. Todo lo contrario. Repetidas veces se suscitó, principalmente en la tercera etapa del Concilio, cuando surgieron las acaloradas discusiones sobre el origen divino de los Obispos. Más aún, fué norma de Roma el impedir que se tratase el asunto; norma que puso a prueba más de una vez la habilidad diplomática de los Legados. Y es que en realidad no había llegado el momento oportuno. Suscitar entonces un problema de tanta magnitud, en medio de las dificultades políticas de la época, hubiera sido no llegar a darle una solución completa; y para dársela a medias, era mejor no tocarlo. Y sin embargo, el Concilio fué eminentemente pontificio. Del Papa fué toda la dirección y suya fué hasta la opción de las materias tratadas. Cuando al fin del Concilio los Padres pidieron al Papa la confirmación de los decretos, no hicieron sino reconocer de hecho la verdad y la importancia del primado de Roma. Así, sin tratarse la cuestión en el Concilio directamente, contribuyó éste a darle una nueva significación histórica, que había de triunfar a la larga de todas las dificultades político-religiosas y culminar en la definición vaticana.

17. Pretende el autor de este artículo trazar los complejos orígenes históricos de la teoría del derecho divino de los obispos, defendida con calor en

el Concilio por los prelados de España. No hay en ello nada de espíritu cismático impulsado por sentimientos regalistas de la corte de Felipe II. Este, si de algo pecó, fué de condescendencia con Pío IV y con los Legados, haciendo a sus obispos abandonar la lucha. Nunca pensaron los prelados españoles en una iglesia nacional, ni en dar por buenas las viejas teorías conciliaristas de antiguo condenadas en España. Los aires teológicos del otro lado de los Pirineos, junto con el espíritu reformador de nuestros obispos, no exentos de deseos de amplificar sus propias prerrogativas, encendieron aquella gran polémica, desgraciada, si se quiere, pero nunca censurable con tacha de heterodoxia.

18. Descripción de la historia del decreto sobre el matrimonio en la sesión 24. En él se define una cuestión fundamental: la sacramentalidad del matrimonio. Mucho trabajo costó llegar a la redacción definitiva de los cánones 7 (indisolubilidad, aun en caso de adulterio) y 12 (potestad exclusiva de la Iglesia en las causas matrimoniales). La doctrina de la clandestinidad, que tantas discusiones suscitó de orden especulativo y de orden práctico, cuajó por fin en el famoso capítulo *Tametsi*, verdadera novedad en materia matrimonial. El canon 9 (impedimento del orden) ha encontrado muchas interpretaciones. Según el autor, el Concilio no ha querido decidir la cuestión del origen de dicho impedimento.

5) Reforma

1. * B. LLORCA S. I., *La reforma disciplinar de la Iglesia y el Concilio de Trento* (RF 131 [1945] 99-115). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 203-218.

2. * F. M. CAPELLO S. I., *Carattere e importanza della riforma tridentina* (Greg 26 [1945] 85-99).

3. * R. SÁNCHEZ DE LAMADRID S. I., *El Derecho tridentino* (RF 131 [1945] 127-149). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 231-253.

4. * F. CERECEDA S. I., *La exención universitaria de Alcalá en el Concilio de Trento* (*El Concilio de Trento*, 503-519).

5. * J. TARRÉ, *El Índice de libros prohibidos* (ApSac 2 [1945] 394-402).

6. * C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Los seminarios tridentinos* (RF 131 [1945] 189-201). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 319-331.

7. * C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Providencias de Trento para la formación de los clérigos* (ApSac 2 [1945] 403-409).
8. * H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher* (EphLit 59 [1945] 5-38).
9. * M. DEL ALAMO O. S. B., *Trento y la liturgia* (El Concilio de Trento, 293-317).
10. * M. DEL ALAMO O. S. B., *La liturgia en el Concilio tridentino y el Misal "restituído" por el decreto del mismo* (ApSac 2 [1945] 365-371).
11. * F. PUZO S. I., *Trento y la instrucción catequística* (ApSac 2 [1945] 372-376).
12. * M. DE HORNEDO S. I., *El arte en Trento* (RF 131 [1945] 203-232). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 333-362.
13. * E. KIRSCHBAUM S. I., *L'influsso del Concilio di Trento nell' arte* (Greg 26 [1945] 100-116).
14. * F. CAMPRUBÍ, *Trento y las imágenes sagradas* (ApSac 2 [1945] 386-393).
15. * M. DE LOZOYA, *La arquitectura de la Contrarreforma* (VV 3 [1945] 212-216).

1. La importancia de la reforma de la Iglesia en los momentos de la ruptura protestante salta a la vista. El Concilio la acometió generosamente. Sus principios de reforma se refieren a los puntos siguientes: a la reforma general de los eclesiásticos, donde hay que señalar sobre todo lo referente a seminarios y al deber de residencia de los pastores de almas; a la reforma particular de los regulares; a la reforma de los seculares. Los frutos de estos decretos se sintieron bien pronto.

2. Para comprender el valor y la importancia reformatoria del Concilio, es preciso estudiar sus decretos en todo el complejo armónico que forman y compararlos con la legislación precedente. Una mirada rápida a todo ese complejo armónico da a sentir el espíritu sobrenatural de todas las leyes disciplinares de Trento. Para su ejecución se creó la Congregación del Concilio. La legislación tridentina ha pasado sustancialmente al Código de Derecho Canónico, y como tal perdura en la Iglesia.

3. La Iglesia ha codificado su Derecho dos veces: en el siglo XIII con las Decretales y en el siglo XX con el Código. Entre ambas codificaciones se halla Trento. Por eso no se puede hablar de una codificación tridentina; pero sí de un derecho tridentino, en cuanto que las leyes de

Trento han innovado las precedentes en muchos puntos de importancia. Como características del derecho tridentino se deben señalar la romanidad, la centralización y la espiritualización; estos caracteres seguirán acentuándose hasta culminar en el Código. A partir de Trento, merced sobre todo a las congregaciones romanas, se va elaborando el derecho postridentino, al mismo tiempo que se crea una brillante literatura canónica con caracteres del todo propios.

4. Al hablarse en el Concilio de las exenciones de los Cabildos, se tocó por fuerza la exención de que Cisneros había dotado a su Universidad. El que más batalló en el Concilio por dejar intacta la exención universitaria de Alcalá, fué el antiguo alumno de la misma, actual obispo de León, D. Andrés Cuesta. A él se sumaron otros muchos prelados, que también habían estudiado en ella. Su triunfo fué completo, y merced a ellos se insertó la salvedad que deja en pie la exención universitaria, no sólo de la Universidad complutense, sino por ella, también de las demás.

5. Descritos los antecedentes históricos del Índice de libros prohibidos publicado por Paulo IV en 1559, se analiza la labor del Concilio en su revisión. La labor fué árdua, ya que sus trabajos duraron más de veinte meses. El nuevo Índice fué aprobado por el Concilio. S. Pío V creó más tarde la Congregación del Índice encargada de preparar las futuras ediciones.

6. Estudio concretado principalmente al decreto 18 de la sesión 23 de reforma. Precedentes históricos de los Seminarios tridentinos en las prescripciones de los concilios toledanos. Su implantación a través de dificultades sin cuento, y su desarrollo y adaptación ulterior hasta el seminario obligatorio y el moderno seminario interdiocesano.

7. Ideas y desarrollo muy semejante al del artículo anterior.

8. El mal estado de los libros litúrgicos en el siglo XVI dependía no sólo de la variedad de ediciones y multiplicidad de errores consiguientes, sino también de la imposibilidad de corregirlos que tuvieron las autoridades competentes; a lo que se añadió la arbitrariedad de los protestantes, causa de nuevas confusiones. Todos los propósitos de reforma se frustraron. Sólo el Cardenal Quiñones consiguió algún fruto con su Breviario, a pesar de sus muchos defectos desde el punto de vista litúrgico. El Concilio no acometió la corrección de los libros hasta su tercera etapa; empresa que no pudo terminar y hubo de encomendar al Papa.

9. La liturgia en Trento puede entenderse de dos modos. Ante todo, en lo que se refiere a la reforma del Misal y del Breviario. En este sentido se examinan los precedentes históricos de los trabajos emprendidos por

los Padres de Trento y estos mismos trabajos. En segundo lugar, se estudian las grandiosas solemnidades litúrgicas del Concilio en sus 25 sesiones. Finalmente, se hace un recuento del aspecto litúrgico de los diversos decretos y cánones.

10. Aunque la palabra "Liturgia" no recurre en los decretos tridentinos, el Concilio trató de diversos objetos propios de la liturgia (como el sacrificio eucarístico, los sacramentos, el culto de los Santos, sus imágenes y las reliquias), y dejó impregnadas sus decisiones muy frecuentemente de elevado espíritu litúrgico. Su disposición más fundamental fué la reforma del Misal y del Breviario. El autor estudia y valoriza lo que hizo el Concilio y sancionó S. Pío V en cuanto a la reforma del Misal.

11. Los cinco decretos del Concilio sobre la renovación de la enseñanza religiosa y el Catecismo Romano, tan unido al Concilio mismo, dieron origen al gran florecimiento de la catequética en los tiempos posteriores.

12. El artículo recoge lo que sobre dos manifestaciones del arte se encuentra en las sesiones tridentinas: sobre la música y sobre la escultura e imágenes en general. A continuación se esbozan las derivaciones claras que tuvieron las prescripciones conciliares en sínodos posteriores.

13. El Concilio de Trento no ha creado una nueva forma artística, un nuevo estilo; ni el Manierismo, ni el Barroco. Tampoco ha creado el Tridentino en el arte un nuevo contenido, una iconografía nueva. Toda la producción artística de la época en su aspecto iconográfico y temático, tiene sus orígenes en movimientos anteriores al Concilio o en acontecimientos independientes del mismo. Sin embargo el Concilio influyó indirectamente, promoviendo vigorosamente la vida católica.

14. Comentario artístico sobre lo dictaminado en la sesión XXV tridentina con referencia a las imágenes sagradas.

15. Hasta qué punto se puede hablar de un estilo arquitectónico de la Contrarreforma, como resultado del Concilio de Trento. Si existe tal estilo, ciertamente no es el barroco. Como símbolos de Trento pueden considerarse los dos grandes artistas Herrera y Vignola.

6) Valoración

1.* F. CERECEDA S. I., *La interpretación y confirmación pontificia del Concilio de Trento, según algunos teólogos españoles* (El Concilio de Trento, 429-449).

2.* C. BAYLE S. I., *El Concilio de Trento en las Indias es-*

pañolas (RF 131 [1945] 257-284). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 475-502.

3. * C. GUTIÉRREZ S. I., *Sentido y valoración del Concilio tridentino* (Ib., 363-395).

4. * H. JEDIN, *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa* (Greg 26 [1945] 117-136).

5. * S. GARCÍAS PALÓU, *Significación teológica del Concilio de Trento* (ApSac 2 [1945] 355-364).

6. * J. A. DE ALDAMA S. I., *La teología postridentina* (RF 131 [1945] 117-125). Reproducido en *El Concilio de Trento*, 221-229.

7. * CARD. F. MARMAGGI, *L'attualità del Concilio di Trento* (Greg 26 [1945] 137-148).

8. * P. MESEGUER S. I., *Actualidad del mensaje de Trento* (*El Concilio de Trento*, 9-16).

I. Con ocasión del pleito de los Cabildos (1551-1556), se citan textos de juristas y teólogos españoles sobre el derecho exclusivo del Papa para interpretar los decretos conciliares. El mismo litigio y la consiguiente actitud de Pío IV, dió lugar a consultas muy interesantes en torno al valor de dichos decretos antes de la confirmación pontificia. En los documentos copiados vemos que no la creían necesaria ni el mismo Pío IV, ni Francisco de Vargas, ni Laínez, ni a lo que parece Covarrubias, ni Domingo Soto. No así el Doctor Navarro. Sobre este punto teológico, importante en materia de infalibilidad, esperamos poder publicar un texto de gran interés en el número próximo de ATG.

2. Se recogen brevemente los datos que existen sobre la asistencia de prelados americanos al Concilio, y se describe más largamente la labor desplegada por los Concilios provinciales de Indias en orden a la promulgación y aplicación de los decretos tridentinos, sobre todo de los decretos de reforma.

3. Trento no es el origen de la Reforma católica; es más bien su símbolo y su síntesis. La restauración católica, aunque corre un tiempo paralela a las derivaciones históricas tridentinas, es anterior en sus comienzos al mismo movimiento protestante. Por eso es inexacto hablar de contrarreforma. Trento fué posible, precisamente por las corrientes de renovación interior, que arrancaban de las entrañas mismas de la Iglesia. Pero como el gran Concilio surgió y actuó bajo el soplo del mismo Espíritu, su influjo se fundió con esas corrientes, beneficiándose mutuamente.

4. Trento tiene su significación doctrinal en no haber condenado simplemente los errores luteranos, sino haber dado con precisión y seguridad la doctrina positiva católica. En este aspecto quedó la laguna del primado romano. Tiene su significación reformatoria en haber acometido generosamente la reforma de la Iglesia en todos sus órdenes. También aquí queda la laguna de la unión con las iglesias orientales y de las nuevas misiones de las Indias. Tiene su significación histórica en estar colocado entre dos épocas características de la historia de la Iglesia.

5. Necesidad del Concilio desde el punto de vista doctrinal, para deshacer la herejía protestante, después de los trabajos de los controversistas de la primera hora. Labor del Concilio en este sentido e indicaciones sobre su influjo en la teología posterior.

6. El Concilio de Trento, polarizando, encauzando y depurando los múltiples brotes de una renovación teológica, fué el alma del nuevo período de esplendor que ya empezaba en la historia de la Teología. Se estudian los caracteres principales de la teología posttridentina y se ve su entronque con las sesiones conciliares. Ante todo la conjugación armónica de los elementos especulativos con los positivos. En segundo lugar, el desarrollo de la problemática a base de la Suma de Santo Tomás. Después, su vida intelectual pujante y atrevida, cuyo mejor indicio es el resurgir de las escuelas teológicas. Finalmente, el matiz de apostolado y de piedad honda y vivida, como correspondía a los tiempos de la Reforma católica. En todos estos caracteres actuaba un influjo oculto de Trento.

7. Trento no ha quedado como un mero símbolo, como un episodio pasado. Permanece no sólo en su credo, sino en sus directivas. Hoy como entonces, nos dice el gran Concilio a todos: la Iglesia no necesita de apoyos extraños; se basta a sí misma. Hoy como entonces nos pronuncia una palabra austera: disciplina. Y hoy como entonces Trento nos enseña el cuidado asiduo y constante de los Romanos Pontífices para la defensa de los derechos de Dios y del alma cristiana, de la integridad de la fe y de la moral.

8. El mensaje de Trento tiene muchos puntos de actualidad para la Europa de nuestros días, desgarrada por la guerra y mucho más por las filosofías ateas.

San Ignacio de Loyola

1. * F. LATOR S. I., *Los Ejercicios y el Diario de N. S. Padre* (Manr 17 [1945] 97-115).

2. * V. LARRAÑAGA S. I., *El Diario espiritual de San Ignacio. En el cuarto centenario de su composición (2 feb. 1944 - 27 febr. 1545)*. (MiscCom 4 [1945] 275-315).

1. Comparando los Ejercicios con el Diario espiritual, el autor se fija en los puntos siguientes: Eligiendo al azar detalles y pasajes curiosos del Diario, vemos que el Santo vivía todos los Ejercicios. Un caso especial y característico en la ascética ignaciana es la manera de elección, que se extiende no sólo al estado de vida sino a otras muchas cosas. Finalmente el análisis de un día en el Diario (dos ejemplos pone el autor) nos enseña algo de la intensidad espiritual del alma privilegiada de San Ignacio.

2. Examen del Diario espiritual de San Ignacio, dentro de la literatura mística universal. Después de exponer la conservación del precioso documento y de probar su carácter estrictamente místico, se detiene el autor en los siguientes aspectos de la espiritualidad ignaciana. Ante todo destacan las comunicaciones de las tres Divinas personas en el misterio Trinitario. En ese vuelo del espíritu sigue siendo su guía y su camino Jesucristo, por quien tenía acceso en el Espíritu al Padre. Entre los dones infusos llama la atención particularmente el don de lágrimas, en una magnitud tal que pocas veces habrá sido igualado en la hagiografía católica; don de lágrimas, cuyo significado y valor hay que centrarlo en la unión consumada y permanente del alma con Dios. Otro don es el llamado por San Ignacio "la loquela interna y externa". Es de gran interés el don de acatamiento reverencial ante Dios, que tiene su paralelo en el capítulo 38 de la Autobiografía de Santa Teresa. En la unión mística de San Ignacio falta el aspecto nupcial, quedando la realidad misma bajo la idea de servicio. Finalmente se estudia el valor altísimo del Diario en materia de pobreza evangélica, aspecto cuyo paralelo tampoco falta en Santa Teresa.

Diego Laínez

F. CERECEDA S. I., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo (1512-1565)*. Dos tomos. Madrid (Ed. Cultura Hispánica), 1946. En 8.º, XXXIV + 633, 582 p.

Obra de grandes alicios es la que ha emprendido el P. Cereceda en este libro. No se trata de una vida vulgar del P. Laínez. Se pretende colocar su figura en el marco de su siglo, dándole así la significación histórica que tuvo realmente en su época. Principalmente en el aspecto religioso. No en

vano Láinez es figura de relieve en los tiempos de la Reforma Católica. Agrupados más bien por cuadros históricos van sucediéndose los temas varios de la vida de Láinez. Por eso mismo las alternativas son grandes entre la sencilla apacibilidad de unos y la recia lucha de otros. El P. Cereceda, ardentemente entusiasmado con su héroe, nos ha logrado dar de él un retrato algo distinto del que vulgarmente corre. Láinez en efecto no es el hombre impulsivo y vehemente de alguna conocida anécdota de Trento. Es el hombre amable, bondadoso, inclinado a la amistad y a la confianza, que despierta en todos simpatías, que no suscita enemigos personales (pese a ciertas fobias instintivas). Y este retrato parece acercarse mucho a la realidad.

La obra tiene además un marcado carácter de modernidad. No sólo en el estilo (en el que dicho carácter tal vez resulta exagerado a ratos), sino en la concepción histórica, en la interpretación sintética de los hechos, en la información amplia y generosa, en las alusiones más o menos ocultas a problemas o soluciones del día.

En la historia de la teología son de gran interés, no sólo los ocho largos capítulos dedicados a Trento, con información completa (habría que señalar especialmente los capítulos 19 y 20), sino también los que se refieren a los Colegios y a los escritos de Láinez. En el punto de su formación teológica de París hubiéramos deseado una exposición más amplia y más profunda. Un estudio del medio ambiente científico más detenido (está apenas indicado), hubiera sido de gran interés no sólo para definir las tendencias ideológicas del insigne teólogo, sino aun para explicar históricamente algunos aspectos doctrinales de la primera generación teológica de la Compañía. En ese sentido es un acierto haber subrayado Alcalá al lado de Salamanca. El episodio escolar del Colegio Romano no sabríamos decir si obtiene una interpretación justa o si toma proporciones exageradas. De todos modos hay que anotarlo con cuidado, al igual que las páginas que se refieren a la naturaleza de la gracia en las sesiones tridentinas.

Decididamente hubiera ganado la lectura y el estudio de la obra con no dejar las notas para el final de los capítulos. Pero fuera de esto la impresión es excelente.

Sta. Teresa de Jesús

LUIS DE SAN JOSÉ C. D., *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*. Burgos (El Monte Carmelo) 1945. En 16.º, XV + 1026 p.

Índice completo de las materias, personajes y aun palabras de algún interés, que recurren en los escritos de Santa Teresa. Como se da la frase entera, hay el suficiente contexto para poder determinar suficientemente el sentido. La obra es de gran utilidad para todo el que haya de trabajar sobre escritos teresianos en sus diversos aspectos.

Fr. Luis de Granada

P. LAIN ENTRALGO, *La antropología en la obra de Fr. Luis de Granada*. Madrid (Consejo Superior de Inv. Cient.), 1946, 366 p.

El autor recoge, clasifica e interpreta los datos que las obras de Fr. Luis de Granada nos ofrecen para una visión del hombre. Después de una primera parte introductoria, que es visión del conjunto de la creación visible, inspirada sobre todo en la lectura de los Santos Padres, se aborda el problema central, que se desdobra obviamente en dos problemas. El primero mira al hombre en su aspecto anatómico y fisiológico. El segundo quiere penetrar en su interpretación más profunda. Contraponen el autor el optimismo de la *Introducción al Símbolo de la fe*, al pesimismo de la *Oración y Meditación*. La *Guía de pecadores* presenta una evolución en sentido optimista en sucesivas ediciones. Intenta el autor una solución al problema a base de interiores experiencias de Fr. Luis. Sin poder desconocer el influjo subjetivo, sería preciso ahondar más en las intenciones y en los objetos de dichas obras. Siempre habrá en la doctrina católica una oposición clara entre la obra de Dios y la obra del hombre, en cuanto ésta tiene de natural y no divinizada por la gracia. Oposición que es sin duda más aguda si se comparan el estado de justicia original con el estado de naturaleza caída; pero que existe también en muchos aspectos aun cuando se compara con este último estado el de naturaleza pura. No es sólo la visión serena de la obra de Dios, sino también la humilde visión de la obra del hombre y aun de los puntos oscuros de su naturaleza, lo que debe servir al peregrino de Dios para avanzar en su camino a la patria. Sólo así se obtiene la verdadera síntesis del optimismo cristiano y sobrenatural, que bulle sin duda en la obra literaria de Fr. Luis.

B. Juan de Avila

1. * J. SOLA S. I., *Nota bibliográfica. Códices, estudios, vidas, iconografía y ediciones de las obras del B. Avila* (Manr 17 [1945] 351-388).

2. * R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *Sermones inéditos del Maestro Juan de Avila* (EstEcl 19 [1945] 423-461).

3. * B. JUAN DE AVILA, *Sermón inédito. Tercia Dominica Adventus* Ed. por R. García Villoslada S. I., en Manr 17 (1945) 390-403.

4. * C. M. ABAD S. I., *Un sermón inédito del B. Juan de Avila* (SalT 33 [1945] 304-312, 428-439).

5. B. JUAN DE AVILA, *Dos Memoriales inéditos para el Concilio de Trento* Ed. por R. García Villoslada S. I., en Misc-Com 3 (1945) XXXVI + 172 p.

6. * J. A. DE ALDAMA S. I., *Un problema de autenticidad* (Manr 17 [1945] 347-350).

7. * F. CARRILLO, *El Cuerpo Místico en la doctrina del Apóstol de Andalucía* (Ib., 202-235).

8. * M. NICOLAU S. I., *La virtud de la fe en las obras del B. Avila* (Ib., 226-252).

9. * J. CALVERAS S. I., *La devoción al Corazón de María en el "libro de la Virgen María" del B. Avila* (Ib., 296-346: 18 [1946] 3-29).

10. * R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *La figura del B. Avila* (Manr 17 [1945] 253-273).

11. * A. TORRES S. I., *El B. Juan de Avila, reformador* (Ib., 193-201).

12. * B. JIMÉNEZ DUQUE, *El B. Juan de Avila y su tiempo* (Ib., 274-295).

1. Amplia bibliografía, recogida con interés y cuidado, de los manuscritos (hasta 16), ediciones (castellanas, francesas, italianas, inglesas, alemanas, griega y holandesa), inéditos del Maestro (es decir, sin publicar hasta el siglo XX, o no publicados aún), y estudios sobre su vida y su doctrina.

2. Descripción sumaria de un código de Oña, que contiene una colección de sermones y otros escritos del Beato. Los sermones son 18 (uno ya publicado). La mayor parte de los demás escritos los publicó ya en su edi-

ción Fernández Montaña. El autor discute la autenticidad de cada pieza, rechazando algunas.

3. Edición de un sermón para el tercer domingo de Adviento, que se contiene en el código descrito en el trabajo anterior.

4. Introducción y edición del sermón predicado por el Beato en la profesión religiosa de la Condesa de Feria, Doña Ana Ponce de León. El texto se toma del manuscrito de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Est. 27, gr. 2, n. 27.

5. El P. Abad hace la edición de dos Memoriales entregados por el Beato al Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero para que los llevara a Trento. El primero, desconocido hasta la fecha, está destinado a la segunda convocatoria del Concilio. El texto se toma de un único código, el de la Academia de la Historia a que hacemos referencia en el número anterior. Pero se sabe que existe otra copia más, tal vez anterior. El segundo Memorial, conocido ya hace años por Jedin, está destinado a la tercera convocatoria del Concilio. Para su edición se dispone de tres códigos: el ya citado de la Academia de la Historia, uno de la Universidad Gregoriana (Ms 712) y otro del Escorial (Ms & III 21), aunque también aquí se conoce otra copia que ha sido inaccesible al editor. Este toma como base de su edición el manuscrito de la Universidad Gregoriana, con el que coincide casi del todo el del Escorial.

6. El aviso que figura en el código de Oña al principio de las dos pláticas a los sacerdotes de Córdoba, no es sino un fragmento de una carta dirigida por el Beato al P. Juan de la Plaza, cuyo principio se da aquí, tomado de la Historia manuscrita de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, por el P. Juan de Santiváñez. Queda restituída así la fecha de la nueva carta, es decir 1554. Pero ese documento suscita el problema de la autenticidad de las pláticas, cuya atribución al Beato parece por otra parte no poderse poner en duda.

7. Estudia el autor en las obras del Beato la aplicación de la Redención en el Cuerpo Místico. Recogidas otras muchas metáforas para expresar la unión de Cristo con los fieles, la del Cuerpo Místico es unión de la cabeza con los miembros, "que hacen una persona". A continuación analiza la doctrina del Beato sobre la cabeza, los miembros (con especial estudio de la Santísima Virgen) y el alma del Cuerpo Místico, que es el Espíritu Santo. Termina señalando las relaciones de la cabeza con los miembros y de éstos entre sí, y la necesidad y medios de incorporarse al Cuerpo Místico.

8. Sistematización de las enseñanzas que sobre la virtud de la fe andan dispersas por las obras del Beato. Se van clasificando según los siguien-

tes apartados: concepto de la fe, credibilidad, otros valores de la fe, temor de perderla, sus impedimentos y remedios contra su pérdida.

9. Síntesis de toda la Mariología del Beato, que se pone como base para recoger y clasificar después sus enseñanzas en torno al Corazón de María. Este, que en el Beato tiene gran preponderancia al hablar de Nuestra Señora, se descubre en los deseos de la Virgen cumplidos por Dios, en su martirio perpetuo de amor y especialmente en su muerte.

10. El Maestro Avila queda situado entre el Renacimiento y la Contrarreforma, en la línea de los grandes predicadores medievales. Rasgo característico suyo fué su paulinismo, en la vida y en el pensamiento.

11. Figura austera del gran Reformador, que no sólo con su palabra, sino más aún con su vida pobre y crucificada contribuyó como pocos a la ingente obra de la Restauración católica.

12. En la espiritualidad española del siglo XVI, el Beato significa, dentro de la movilidad imprecisa de las corrientes de su época, la síntesis doctrinal, construída a través de innumerables tanteos, gracias a su instinto ortodoxo, su ingenio y la gracia divina.

Fr. Luis de León

* A. C. VEGA O. S. A., *Los nueve Nombres de Cristo, ¿son de Fr. Luis de León?* (CD 157 [1945] 17-87).

Existe un opúsculo titulado "De los 9 Nombres de Cristo", hallado entre los papeles originales del B. Alonso del Orozco, y publicado en la Revista Agustiniiana en 1888. El parentesco evidente del opúsculo con la famosa obra de Fr. Luis ha puesto el problema de la autenticidad y el de las mutuas dependencias. El P. Muiños defendió que el opúsculo era del B. Orozco y que de él dependía la obra de Fr. Luis. En cambio el P. Gregorio de Santiago Vela sostuvo la anterioridad de esta última, de la que el opúsculo del Beato sería sólo un extracto. El último editor, P. Félix García, piensa esto mismo. Pero el autor del presente artículo defiende: el opúsculo no es del B. Orozco: coincide sustancial y aun literalmente con el "papel" de que se nos habla en los Nombres de Cristo; este papel es de Marcelo, y Marcelo no es otro que el propio Fr. Luis.

B. Alonso de Orozco

* P. M. BORDOY-TORRENTS, *Notas preliminares para el estudio del B. Alonso de Orozco como escrivano* (CD 157 [1945] 309-329).

Hablando en general se puede decir que, a pesar de buscar el B. Orozco en la Escritura sus aspectos espirituales con preferencia, deseaba siempre con todo empeño partir del sentido literal cierto, apelando para ello muchas veces a los textos originales. Entre sus obras espiga el autor la doctrina y las palabras mismas del Beato sobre la profundidad y autoridad de la Escritura, sobre el modo de estudiarla y sus sentidos (parece admitir más de un sentido literal), sobre su unidad, sobre maneras de entender diversas proposiciones y vocablos. Reúne después algunos ejemplos del vocabulario hebreo del Beato, que suscitan el problema de su conocimiento de la lengua santa; y termina con la referencia de varios casos en que acude el Beato a la versión de los 70.

S. Juan de la Cruz

* SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA O. C. D., *San Juan de la Cruz y el Purgatorio* (RevEspir 3 [1945] 19-30).

Comenta el autor y explica literaria y psicológicamente en su contexto unas conocidas palabras de San Juan de la Cruz (*Noche Oscura*, 2, 7, 7^a), en que parece admitir el Santo en las almas del purgatorio la incertidumbre de su propia salvación.

Valencia

J. ESPASA SIGNES, *El proceso apologético, según Gregorio de Valencia*. Valencia [1946] 137 p.

La presente tesis doctoral, cuyas primicias publicó ATG en el anterior volumen (p. 99-123) pretende estudiar la apologética de Gregorio de Valencia; pero no entera, ya que la Eclesiología no se toca por intentar el autor más bien analizar en el teólogo de Ingolstadt los elementos preparatorios del acto de fe. En dos obras estudia Valencia el proceso racional para la fe: en el *Analysis fidei* y en sus Comentarios a la Suma. Ambas

exposiciones coinciden en los puntos siguientes: en distinguir dos procesos, el de la prudencia y el de la fe, de creer y de querer creer; en fundar la fe sobre la revelación, mientras funda la prudencia sobre los motivos de credibilidad; en afirmar que el juicio de la prudencia es necesario para el acto de fe. Pero mientras el *Analysis* no estudia la razón formal, los Comentarios sí. El *Analysis* tiene un carácter apologético; los Comentarios tienen teológico. Y es interesante que la Eclesiología, que en el *Analysis* forma parte del proceso apologético, en los Comentarios entra en el teológico. Del proceso apologético, así entendido, se deduce que para Valencia es imposible el acto de fe sin revelación (como razón formal) y sin fe adquirida, o conocimiento de esa revelación por los motivos de credibilidad (como prerequisite necesario). Así se plantea el difícil problema de la función que ejerce la fe adquirida con respecto a la fe infusa. El problema en el siglo XVI se concreta así: la revelación conocida sólo por fe adquirida (mediante los motivos de credibilidad), ¿es ya razón formal de la fe sobrenatural o infusa? ¿o se requiere todavía después que esa revelación se conozca por la misma fe sobrenatural? Lo que equivale a preguntar si en el acto de fe se afirma la revelación como razón formal del acto; o también, si la fe incluye discurso virtual o no. A pesar de las interpretaciones contrarias que se han dado, el autor establece bien que Valencia no conoce el discurso virtual, niega expresamente que se afirme en el acto de fe la revelación como razón formal y defiende en cambio que la revelación, conocida sólo por los motivos de credibilidad, es la razón formal de la fe. Es, pues, inexacto ver en Valencia un precursor de Suárez para el análisis de la fe. Dando un paso más, estudia el autor el problema de la credibilidad, analizando el valor y el oficio de los motivos que la engendran. En este aspecto Valencia sostiene que los motivos nos llevan al juicio de credibilidad por sí solos, con la única condición de que haya en el corazón la rectitud necesaria para querer abrazar la fe. La necesidad de la gracia no es para formar ese juicio, sino para que éste sea sobrenatural. Dicho juicio es cierto, con una certeza que Valencia llama probable, pero que es verdadera certeza moral máxima. Pasa finalmente el autor a estudiar los motivos de credibilidad tal y como aparecen en Valencia: autoridad científica y moral, constancia de los mártires, reforma moral de las costumbres, conversión del mundo, el milagro, los testimonios insignes, la muerte de los perseguidores, el testimonio de los judíos, las profecías, la santidad de la doctrina, su naturaleza intrínseca, su carácter armónico, su eficacia santificadora, la antigüedad de las Escrituras, la persona de Cristo, que profetiza, predica con insigne eficacia, tiene egre-

gia dignidad, el testimonio interno de los creen, y por último el argumento de convergencia. El autor puntualiza el valor de cada uno de estos argumentos e indica el mérito de Valencia en su uso, por ejemplo a propósito del argumento de convergencia.

Tal es el libro del Dr. Espasa, que nos da a conocer muchos aspectos de interés en la apologetica de Valencia y en general en su doctrina teológica sobre la fe, aunque en forma tal vez demasiado esquemática.

Zumel

* M. ORTÚZAR O. M., *Lecturas morales del P. Maestro Francisco Zumel (1540-1607), vistas en sus aspectos principales* (Est Ecl 1 [1945] 1, 9-64; 2, 42-86; 3, 22-39).

Brevísimo recorrido del Comentario de Zumel a la 1.2, con notas sobre su contenido ideológico, con salpicados comentarios, demasiado fáciles y sobradamente desenfadados en ocasiones.

Suárez

1 * J. ITURRIOZ S. I., *Un primer opúsculo de Suárez, desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia)*. (Est Ecl 18 [1944] 331-359).

2. * J. ITURRIOZ S. I., *En torno al ockamismo de Suárez* (Est Ecl 19 [1945] 61-130).

3. * E. GUERRERO S. I., *Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez* (Pens 1 [1945] 447-470).

1. Suárez en su primera obra (*De Incarnatione*) cita ya repetidas veces un opúsculo suyo, próximo a la publicación y que titula *De essentia, existentia et subsistentia*. El opúsculo, compuesto al mismo tiempo que el comentario a la tercera parte, no se ha encontrado hasta el presente. Comparando la tercera edición del *De Incarnatione* con la primera, observamos que todas las citas que en ésta se hacen del opúsculo se sustituyen en aquella con citas de las *Disputationes Metaphysicae*. Ello parece indicar que el antiguo opúsculo había sido incorporado a la nueva obra metafísica. El autor verificando las citas encuentra el opúsculo en las disputas 31 y 34. A través de este opúsculo es posible fijar algunas características de la personalidad de Suárez, especialmente su concepción unitaria de toda la filosofía.

2. El artículo, ocasionado por las acusaciones de Giacon en su obra sobre Guillermo de Ockam, trata de analizar la afirmación de que para Suárez el concepto de ente es universal aplicable unívocamente a los inferiores. Expuesta y puntualizada la doctrina de Ockam sobre la univocación, se establece la actitud fundamental de Suárez, totalmente distinta de la de Ockam, y se estudia el concepto suareciano del ser en sus tres aspectos de razón formal del ser, concepto formal del ser y concepto objetivo del mismo. Suárez, por un proceso lógico-objetivo, que se detalla, llega a la unidad imperfecta del concepto objetivo. La analogía, concebida por Suárez en forma dinámica de gran valor metafísico, es de importancia para entender al Doctor Eximio. Se explican sus peculiaridades. Resultados del trabajo son los siguientes: Ockam y Suárez están totalmente distanciados en cuanto se refiere al valor que uno y otro concede a la pura dialéctica, como en tender aquel al mundo de los puros conceptos, mientras que éste se orienta hacia la realidad. Es verdad que Suárez admite la unidad del concepto de ser. Pero siempre rechazó la idea de que ese concepto fuera universal o se aplicase unívocamente a los inferiores, como no podía menos de hacerlo al admitir su carácter analógico. El que Suárez coincida con Ockam en afirmar cierta unidad del concepto de ser (entre profundas divergencias en ese mismo punto) no es suficiente para tachar a Suárez de nominalista.

3. Frente a las acusaciones que se hacen a Suárez de voluntarista en su concepción de la ley, el autor examina cuidadosamente la doctrina del Doctor Eximio y deduce las siguientes conclusiones. "Suárez no ha establecido jamás que la ley en toda hipótesis o en toda concepción legítima de su significado o contenido consista en el acto de la voluntad, y menos en ese acto solo, aunque haya dicho muchas veces que sólo el acto del entendimiento no puede ser causa adecuada de la estricta obligación, y que el acto de la voluntad (recta y justa) es siempre necesario para este efecto... Suárez, prescindiendo de cuestiones nominales y de estados de la cuestión diferentes, y ateniéndose a la cosa en sí, ha acentuado con Santo Tomás y todos los grandes y autorizados maestros escolásticos, y no menos que el que más, la necesidad de que la voluntad preceptiva o prohibitiva se conforme con el orden objetivo, esto es, con las exigencias del bien común, conocidas y propuestas por la razón como norma inviolable del acto volitivo". "Entre Suárez y Santo Tomás existe una absoluta identidad de fondo en la definición y concepto de la ley, y sólo hay diferencia en pormenores de detalle y de expresión, y a veces de perspectiva".

La Palma

* F. CERECEDA S. I., *Carta necrológica sobre el P. Luis de la Palma* (Manr 17 [1945] 155-161).

Se edita la carta escrita por el P. Aguado al día siguiente de la muerte del P. La Palma, es decir el 21 de abril de 1641, como parece hay que corregir la evidente errata de la fecha.

Saavedra

1. * B. LAHOZ O. M., *La "Sacra Deipara" del Mercedario Saavedra* (Est I [1945] 2, 6-41).

2. * J. M. DELGADO O. M., *Fr. Silvestre de Saavedra y su concepto de maternidad divina* (EstMar 4 [1945] 521-558).

1. Se da el índice de la obra mariana del P. Saavedra, que se publicó por primera vez en 1655. A continuación se reseñan algunas tesis más características del teólogo mercedario, indicando los fundamentos en que las apoya. Se alude por fin a la actualidad del libro.

2. El P. Delgado nos traza una cuidadosa nota biobibliográfica del Maestro Saavedra, muy de estimar por poner en claro varios puntos oscuros. Pasa después a proponer la tesis fundamental de su obra: la elevación físico-sobrenatural de María al estado de la divina maternidad. Esa elevación maternal se hace mediante una cualidad física, intrínseca a la potencia generativa de María, que le confiere por su propia naturaleza el poder físico de engendrar una hipóstasis divina. Pertenece por lo mismo al orden hipostático y al sobrenatural, y consiste en una participación formal de la fecundidad de Dios, que podría denominarse una segunda naturaleza. El autor recoge los principales argumentos en que fundamenta Saavedra su tesis. Pero hace más; quiere dar con los orígenes de la teoría y los encuentra en las disputas *de auxiliis*, ambiente en que se formó Saavedra. Sin embargo hay dos aspectos distintos en la cuestión. En la maternidad divina hay sin duda una cooperación de Dios con María, que pertenece al dogma de la maternidad virginal. Toda ulterior cooperación, si se afirma, podrá entenderse de un modo o de otro, según las diversas tendencias teológicas. Pero el punto está en ver si se debe afirmar. Y en este sentido no entendemos cómo las controversias *de auxiliis* pudieron influir en poner como tesis el hecho de la cooperación, como lo hace Saavedra. Hay un equívoco a la base de todo sistema. ¿Con qué derecho se afirma la necesidad de una

ordenación intrínseca al término total de la generación de María? No hay que olvidar que el ser engendrado se atribuye a la persona, como a sujeto de atribución; pero el término de la generación es la naturaleza (3 q. 35 a. 1).

Juan de Santo Tomás

1. * V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., *Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y de sus ediciones* (CTom 69 [1945,II] 236-240).
2. * V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., *Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomás* (Ib., 288-341).
3. * V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., *El Maestro Juan de Santo Tomás y la "Historia profética" del carmelita P. Francisco de Santa María* (MCarm 46 [1945] 5-35).
4. * I. MENÉNDEZ-REIGADA O. P., *Fr. Juan de Santo Tomás* (CTom 69 [1945,II] 7-20).
5. * E. SAURAS O. P., *Lo divino y lo natural en la Teología según Juan de Santo Tomás* (Ib., 21-47).
6. * T. URDÁNOZ O. P., *Juan de Santo Tomás y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante* (Ib., 48-90).
7. * M. CUERVO O. P., *La inhabitación de las tres divinas personas en toda alma en gracia, según Juan de Santo Tomás* (Ib., 114-220).
8. * M. PEÑA O. P., *Relaciones entre el Papa y la Iglesia. Comentarios a un texto de Juan de Santo Tomás* (Ib., 91-113).
9. * L. E. PALACIOS, *La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás* (Ib., 221-235).
10. * L. E. PALACIOS, *Juan de Santo Tomás y la ciencia moral* (RevEstPol 9 [1944] 557-570).

1. Nota sobre las diversas ediciones de las obras de Juan de Santo Tomás, hecha sobre las indicaciones de la edición crítica benedictina.

2. Publica el autor algunos inéditos de Juan de Santo Tomás:

a) Parecer sobre el Memorial compuesto en 1637 por Juan de Morales acerca de los defectos de forma que se advertían en el Índice de libros prohibidos de 1631 (p. 301-313). Está tomado del A. H. N., Inquisición, libro 291.

b) "Respuesta a la Alegación hecha por parte del Gobernador [del

Arzobispado de Toledo] acerca de la revocación de las licencias para confesar de los religiosos" (p. 315-336). Está tomada de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, PV-101, fol. 249-256. Impreso.

c) Carta al Rvdmo. P. Nicolás Ridolfi de 3 de julio de 1635, publicada por el P. Reiser en el prólogo al tomo segundo del *Cursus Philosophicus*, y mejor reproducida aquí según el original (p. 339s).

3. Uno de los más calificados censores de la "Historia profética" fue Juan de Santo Tomás. Se editan aquí:

a) Su censura de 12 de octubre 1633 (p. 8-25).

b) Su Memorial al Consejo de la Inquisición, a principios de octubre 1638 (p. 275).

c) Su Memorial de 2 de abril 1639 (p. 28-32).

Todos estos documentos están tomados del A. H. N., Inquisición, leg. 4. 515.

4. Semblanza de la vida y obras de Juan de Santo Tomás al recurrir el tercer centenario de su muerte.

5. Al determinar la naturaleza de la teología según Juan de Santo Tomás, se fija su punto de arranque en los principios de fe, aceptados y creídos con fe divina. A su lado, los principios de razón se usan en un plano inferior y meramente instrumental, pues de ellos no se saca la conclusión, sino de los principios revelados. Más aún, para usar en teología esas verdades racionales es preciso previamente reflejar sobre ellas en funciones de aprobación la luz divina de la fe, sin lo que no servirían para explicar lo revelado. Las conclusiones teológicas son más ciertas que cualquiera otra conclusión científica y que los mismos primeros principios racionales; sin que esto quiera decir que sean más evidentes. Finalmente, en teología desaparecen las diferencias entre especulación y praxis, no por no darse en ella lo que estas diferencias tienen de perfectivo, sino por unificarse en un principio eminente, que es sobrenatural y divino. De ahí que sea inexacto e injusto llamar a Juan de Santo Tomás (cuya doctrina queda expuesta) el máximo exponente del racionalismo teológico.

6. Para explicar la esencia íntima de la gracia santificante, su efecto formal primario como consorcio y participación de la naturaleza divina, Juan de Santo Tomás sigue la explicación de Juan Vicente ("quatenus est ipsum Esse inparticipatum et independens, omnem prae habens essendi plenitudinem"). Es imposible no hacer notar al leer este trabajo, que hablar de "idea suarecíana de sobrenatural quoad modum en los actos preparatorios a la justificación y en las gracias actuales que los producen" es desconocer que Suárez abiertamente sostiene la sobrenatura-

lidad quoad substantiam ratione obiecti formalis en dichos actos (*De Gratia*, 2, 5ss).

7. El estudio del P. Cuervo es de un interés marcadísimo para la historia de la teología. Se trata de la razón formal de la inhabitación divina en el alma justa. La evolución histórica de las explicaciones dadas queda trazada así:

a) Antes de Santo Tomás las soluciones son muy vacilantes y poco satisfactorias. Alejandro de Alés y S. Alberto Magno insisten en la causalidad de la gracia, mientras S. Buenaventura subraya la idea de donación.

b) Santo Tomás, supuesta la explicación de la existencia de Dios en las cosas (que es una relación real de éstas a Dios y una relación de razón de Dios a ellas) y su razón formal (que es la acción divina en las creaturas), afirma la presencia de inmensidad como presupuesto necesario y sostiene que sólo la gracia santificante puede ser la causa de la inhabitación de las divinas Personas en el alma, no precisamente en cuanto efecto de Dios, sino por razón de las operaciones de conocimiento y amor procedentes de la misma.

c) Los primeros teólogos dominicos después de Santo Tomás siguen en general al Doctor Angélico, aunque no faltan vacilaciones y desorientaciones. Estas se acentúan en otros autores, aun discípulos de Santo Tomás, como Egidio Romano, que da como explicación la caridad "secundum quam in Deo sumus per amorem et Deus in nobis per cognitionem".

d) El Nominalismo es la negación más tajante de la explicación del Angélico. Ni admite sus presupuestos, ni sostiene su solución, ni aun la realidad del hecho mismo que se quiere explicar. Fenómeno puramente contingente, que sólo depende de la voluntad divina, la inhabitación no encuentra una explicación metafísica asignable. La solución de Santo Tomás es ineficaz y a lo más puede admitirse como consecuente y manifestativa.

e) Contra el Nominalismo se alza ante todo una fuerte reacción "pseudotomista". La encabezan dos grandes teólogos: Zumel y Suárez. Para Zumel, la solución está en la naturaleza misma de la gracia como participación formal del ser de Dios en sí mismo, la cual lleva anejo consigo un modo eminente de existir Dios en el alma. Suárez ve una dificultad insoluble en la fórmula de Santo Tomás "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante", si no se la explica más. Para evitar esta dificultad, se fija en la naturaleza de los dones sobrenaturales de la gracia, especialmente en la caridad, que, como amistad que es, exige la presencia de los amigos, no sólo afectiva, sino en lo posible de unión real. Para Suárez esta solución es una mayor declaración de la de Santo Tomás.

f) En el período siguiente se delinean cuatro actitudes distintas en relación con la explicación suareciana. Unos, como Nazario, la concilian con la de Santo Tomás. Otros muchos, como los Salmanticenses, González de Albelda, Gonet, Billuart, francamente se adhieren a Suárez. Godoy, al querer refutar a éste, llega hasta a negar el hecho de la presencia real y sustancial de la Trinidad en el alma. Finalmente otros, como Juan de Montalbán, prescinden de toda discusión escolástica, para contentarse con los datos positivos dogmáticos en la materia.

g) La legítima restauración del pensamiento tomista la lleva a cabo Juan de Santo Tomás. Refuta la solución de Suárez y reintegra la del Doctor Angélico, resolviendo la dificultad fundamental suareciana. La clave para esto último se la da la presencia de inmensidad, que es presupuesto necesario para la inhabitación. En virtud de la inmensidad, las Personas divinas estaban ya real y sustancialmente en el alma, aunque sólo en cuanto son una misma cosa con la esencia. Para que comiencen a existir como distintas entre sí, basta que surja en el alma una nueva relación real hacia Ellas como surge por la gracia en cuanto principio de las operaciones de conocimiento y amor, cuyo objeto connatural son las mismas Personas divinas.

Tal es en líneas generales el benemérito trabajo del P. Cuervo. Era casi imposible que en una síntesis histórica tan dilatada, que sin duda puede completarse aún, no se mezclasen detalles de menos valor objetivo; como, por ejemplo, lo relativo a la posición de Escoto (p. 169), la solución de Vázquez y Valencia (p. 179s), los "procedimientos" ("añagaza" se dice en otra parte) de Suárez (p. 185), etc., Así no nos parece justa la apreciación hecha acerca de Vázquez, el cual lo único que dice es que la presencia de Dios en el alma "tamquam cognitum in cognoscente" no sería presencia sustancial si no se presupusiese la inmensidad. En lo cual no hay nada de Nominalismo. ¿No se insiste en que es esa la mente de Santo Tomás, y que ahí está la solución de la dificultad suareciana? Tampoco el texto citado de Valencia parece justificar el juicio que de él se forma; tanto menos, cuanto que Valencia en otra parte (*In 1*, disp. 1 q. 8 punct. 3) aprueba simplemente la fórmula de Santo Tomás. Finalmente, si la Encíclica "Mystici Corporis" supone sin duda una recomendación autorizada de la fórmula de Santo Tomás, sería injusto entender esa recomendación como una reprobación de fórmulas que históricamente se han dado como una mayor declaración de aquella y que merecieron una aprobación semejante en la Encíclica "Divinum illud munus" de León XIII.

8. Glosa y prueba de la solución negativa dada por Juan de Santo To-

más incidentalmente al problema de si el Papa pertenece a la esencia de la Iglesia, si debe entrar en su definición y en el primer principio de la Eclesiología.

9. Recogiendo enseñanzas de textos dispersos por las obras filosóficas de Juan de Santo Tomás, expone el autor su doctrina de la analogía de proporcionalidad propia, existente entre la lógica y la prudencia. Estas dos virtudes intelectuales se diferencian en su objeto formal, en su carácter propio y en el uso que de ellas hace el hombre; pero coinciden analógicamente en su misión de regir los actos humanos. La lógica dirige la especulación de modo proporcional a como la prudencia conduce la acción.

10. Frente a la interpretación de Maritain, es acertada la que Ives Simón y León Thiry dan a un célebre texto de Juan de Santo Tomás; según el cual la ciencia moral, en sí misma y prescindiendo de la virtud de la prudencia, no es ciencia práctica sino especulativa. Esta opinión, singular en el tomismo, se encuentra ya en la lógica Magna del dominico Juan Sánchez Sedeño, obra conocida y citada por el maestro de Alcalá.

Historia de las ideas

1. M. E. DAL VERME, *La libertà nell'atto di fede* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 5). Milán (Vita e Pensiero), 1945, 76 p.

2. J. SANCHIS ALVENTOSA O. F. M., *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro*. Madrid (ed. Verdad y Vida) 1946, XII + 237 p.

1. La autora del trabajo que presentamos ha puesto una vez más el eterno problema de la conciliación entre el aspecto racional y el aspecto libre del acto de fe. El libro es preferentemente histórico y pasa revista a las diversas soluciones que se han dado al problema en la historia de la Teología. Ante todo Santo Tomás, que insistiendo en la inevidencia del objeto de la fe, sin embargo "presenta motivos que pueden servir para interpretarlo de tres maneras diversas. La mayor parte de los comentaristas optan por la tesis, que la libertad de la fe tiene para Santo Tomás como raíz la inevidencia intrínseca del contenido; otros sostienen que dicha libertad se funda sobre a inevidencia de los motivos de credibilidad; otros finalmente, que se debe al modo da adhesión al dato revelado".

Teoría intelectualística llama la autora a la posición de Cayetano. Distinguiendo entre evidencia de credibilidad y evidencia de verdad, Cayetano

sostiene que la fe no puede salvarse si no es cuando falta la evidencia intrínseca; pero a ella no daña la evidencia extrínseca. En cambio no le da importancia a la distinción entre evidencia de credibilidad y evidencia *in attestante*. El pensamiento de Cayetano ha tenido un seguidor fiel en Billuart, que no aporta nuevos elementos a la solución del problema.

Una mayor acentuación de la libertad de la fe se ve en Báñez y en Lugo. Para Báñez la libertad de la fe se puede conciliar con la evidencia de credibilidad, pero no con la evidencia *in attestante*; y la razón es, porque ésta última proyecta verdadera evidencia intrínseca en el acto. Lugo insiste en la misma línea, con idénticas soluciones para las dificultades obvias de la teoría.

Como posiciones conciliadoras presenta la autora las sentencias de Suárez y de Juan de Santo Tomás. Suárez, al establecer para la fe una aceptación de la autoridad de Dios y del hecho de la revelación fundada en la misma fe, libra a ésta de la necesidad que le impondría la evidencia de credibilidad. Y en ello no hay círculo vicioso ninguno. Tirso González dentro de la misma línea suareciana, propone claramente la diferencia entre fe científica y fe de autoridad, aunque parece rebajar demasiado el papel de la voluntad. En la misma línea está Arriaga; pero tampoco él acepta todas las enseñanzas del maestro. Juan de Santo Tomás admite la composibilidad de la fe con la evidencia de credibilidad; pero no parece que se decida ni por la negativa ni por la afirmativa en la cuestión de la composibilidad entre la fe y la evidencia *in attestante*.

Un último capítulo estudia el problema en los apologetas modernos. En ellos se reproducen las posiciones antiguas. El P. Huguény explica la fe por la inevidencia de los motivos de credibilidad; inevidencia que niega una evidencia absoluta. En cambio el P. Gardeil, el P. Garrigou-Lagrange y el P. Petazzi insisten en la inevidencia del objeto creído; por mucha evidencia de credibilidad que haya, ésta nunca se convertirá en evidencia de verdad. Por camino diferente van los PP. Mattiussi, Billot y Bainvel, para quienes la libertad de la fe se salva por constituir ésta no sólo una adhesión a la verdad revelada, sino una modalidad especial de adhesión, que se mide por el motivo en sí mismo, no por el conocimiento que se tiene del motivo.

La obra, de gran conocimiento de los autores escolásticos, propone en líneas claras la evolución que han tenido el problema y sus soluciones. Es lástima que también en ella se confunda el origen de la sobrenaturalidad de los actos con el hecho mismo de la sobrenaturalidad entitativa. El acto de fe es sobrenatural *quoad substantiam* para todos los teólogos; aun para

los que no creen ser necesario para ello establecer una especificación por un objeto formal sobrenatural.

2. El libro del P. Sanchis recoge los artículos publicados en *Verdad y Vida* desde el año 1943, que son a su vez partes de la tesis doctoral del autor en la Universidad Central. Determinado el problema en sus contornos necesarios, empieza el autor por poner ante los ojos el panorama de la mística alemana en sinopsis, para descender después a presentarnos las figuras atrayentes del maestro Eckard, de Juan Tauler, el Doctor Iluminado, del admirable Ruysbroeck, con el problema literario del "Libro de las Virtudes" y las "Instituciones" de Tauler. Ligeramente se describe la floración mística española. Finalmente se pasa a determinar los influjos posibles. Ante todo se hace la estadística de los libros alemanes que circulaban por España en el siglo XVI. El influjo germánico va dibujándose en nuestros escritores espirituales muy poco a poco. Casi imperceptible en Francisco de Osuna, se siente más en Bernardino de Laredo, en S. Pedro de Alcántara y Fr. Luis de Granada, poquísimos en Santa Teresa, notablemente en S. Juan de la Cruz. Pero el influjo germánico se acusa fuertemente en Fr. Juan de los Angeles y Fr. Miguel de la Fuente.

El autor se detiene a estudiar al primero de estos dos escritores con particular empeño. En él se advierte la influencia germánica sobre todo en la doctrina sobre el fondo o centro del alma, cuya conquista debe preocupar. Su contacto con las obras de Ruysbroeck aparece sobre todo en la Conquista del Reino de Dios, diálogos en cuya composición ha ejercido también su acción literaria Tauler. La influencia de Enrique de Harpio es también evidente. Pero esto no explica todo el contenido ideológico de Fr. Juan de los Angeles. Entrecruzadas con la corriente germana hay que señalar una corriente efectiva netamente franciscana y otra platónico-renacentista, tributo de la época. Sin olvidar, claro es, la propia personalidad acusada del autor.

La figura de Fr. Miguel de la Fuente es muy poco conocida. Sin embargo su estudio es de importancia, porque el ilustre carmelita une los autores clásicos del siglo XVI con los discípulos del XVII. Su obra es un texto teórico-práctico de Teología mística, en el que se aprovechan no sólo los Santos Padres y los autores medievales, sino aun todos los españoles contemporáneos. Pero además ahí se funden en un solo sistema la tendencia germana y la española.

El trabajo del P. Sanchis está llevado con método y precisión, con seriedad y objetividad científica. Sus conclusiones por lo mismo son generalmente aceptables. Pero una obra de esta índole hubiera debido extender más

el campo de su estudio. La escuela de espiritualidad iniciada por S. Ignacio produjo ya en el siglo XVI frutos literarios que se hubieran debido examinar; empezando por el mismo S. Ignacio. De hacerlo así, no se hubiera puesto como característico de la reacción antimística un texto del P. Alonso Rodríguez, al que fuera del intento del autor se le da un sentido que él sin duda no hubiera admitido. Tampoco parece se hubiera debido prescindir del estudio del B. Avila, siquiera por el influjo inmenso que ejerció el Maestro en la espiritualidad española de su tiempo.

J. A. DE ALDAMA S. I.

2.—Obras diversas

I. BOVER, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina critico apparatus aucta*. Matriti, 1943, 772 p.

Entre las muchas obras que, con el apoyo económico oficial, se vienen publicando desde 1939, es ésta del P. Bover una de las más importantes y que más gloria y utilidad ha de reportar a las letras y a la ciencia española. No teníamos en España una edición crítica del texto greco-latino del N. T. El P. Bover ha llenado este vacío colmadamente. Puede muy bien ponerse al lado de la edición del P. Agustín Merk. La obra es fruto de mucho trabajo y de años. Concebida el 1913, empezada el 1921 y casi terminada el 1931, por fin sale a la luz el 1943, cuando la del P. Merk, aparecida el 1933 en Roma, llevaba cuatro ediciones.

Como en todos los libros de esta índole, en una página va el texto griego y en otra el correspondiente latino. En la edición del P. Bover siempre va el griego en la página de la izquierda y el latino en la derecha. Los impresores del P. Merk han preferido poner siempre en una misma hoja el texto griego y en otra el latino. Con ello se ha podido hacer una tirada aparte del griego, cosa que no se puede hacer en la española y que sería práctica y conveniente. Con el mismo trabajo de cajistas se hubiera podido tener en un tomito todo el texto griego solo del N. T., como se hizo en Roma y se echa de menos en España.

Al pie de la página griega va el aparato crítico del texto original y al pie de la página latina las citas bíblicas del A. T. y las variantes de Wordsworth y White con respecto al texto de la Clementina. Como se ve, el tex-