

Bibliografía

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

1. Personalia

Alfonso M.^a de Ligorio (San)

- 1 SAMPERS ANDREAS, TELLERIA RAYMUNDUS, LÖW JOSEPHUS, GREGORIO ORESTE, Varios artículos sobre S. Alfonso M. de Ligorio y su tiempo en: *SpecHistCSSR* 9 (1961).

En este volumen se nos ofrecen estudios y nuevos documentos importantes para la biografía de S. Alfonso. Destacamos en primer lugar los referentes al tiempo del episcopado del santo en Santa Agueda de los godos (1762-1775): documentos acerca de su elección y consagración episcopal, catas inéditas de ese tiempo, noticias acerca de su secretario y confesor Felice Vercella, sumaria introducción al archivo alfonsiano del obispado de Santa Agueda, peregrinación de S. Alfonso, obispo electo, al santuario de Loreto. Otros dos artículos nos informan de la herencia paterna ab intestato del padre de S. Alfonso, y del primer intento de imprimir en Nápoles, 1760, las obras completas del santo.

Una breve nota nos habla de las fuentes de la vida escrita por Tannoia; se edita el manuscrito original del documento «Sentimenti di Monsignore».

tomados de las exhortaciones del santo. Encontramos también una indicaciones sobre la diócesis de Santa Agueda en tiempos de S. Alfonso.

Por fin es interesante para la historia de las Asociaciones de fieles la transcripción de las reglas de dos congregaciones, del Sagrado Corazón de Jesús para sacerdotes, de Vignola, y de S. Felipe Neri, de Maiori; van precedidas de una introducción general sobre tales congregaciones, y de otra particular para cada una de ellas.

E. OLIVARES

Alvarez Baltasar. Véase núm. 19

Azor. Véase núm. 39

Báñez. Véase núm. 23

Barry. Véase núm. 27

Benedicto XIII. Véase núm. 30

Benedicto XIV. Véase núm. 30

Berulle

- 2 BERULLE, CARD. PIERRE DE, *Les Mystères de Marie: Vie de Jésus. Elevations. Oeuvres de piété*, Texts recueillis et présentés par Marcel Rigel, Paris, Grasset, 1961, 270 pág.

Bella antología de textos importantes para la historia de la Mariología; sobre todo por su influjo en San Juan Eudes y en San Luis M.^a G. de Montfort. El editor ha facilitado notablemente la comprensión del texto, suprimiendo los arcaísmos de la lengua francesa de la época y acortando los párrafos, según el gusto de la nuestra.

J. A. DE ALDAMA

Véase núm. 27

Beza. Véase núm. 29

Binet. Véase núm. 27

Bossuet. Véase núm. 27

Bourgoing. Véase núm. 27

Calvino. Véase núm. 29

Cano Melchor

- 3 ELORDUY, E., S. I., *Dos problemas morales en Cano y Suárez. En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano* († 30-IX-1560): EstEcl 36 (1961) 21-33.

Los dos problemas que aborda son: Naturaleza del ser moral y Causalidad moral. Estudia el primer problema en Bartolomé de Medina y Gabriel Vázquez en cuanto refieren y comentan la sentencia de Cano. Por otra parte, en Suárez y Cristóbal de los Cobos. Hace notar la influencia de Cano en la evolución y perfeccionamiento de la doctrina de Suárez en estos problemas.

E. MOORE

- 4 LUBIK, AMBROSIVS M., O. F. M., *De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cano*: Ant 36 (1961) 29-68; 173-198.

El R. P. Ambrosio M. Lubik ha querido dedicar dos detenidos artículos al estudio de las conclusiones teológicas según Melchor Cano. En su investigación el A. establece con solidez que, para Cano, la conclusión teológica, aun después de la definición de la Iglesia no pertenece inmediatamente a la fe (cfr. pag. 197). En el fondo es éste un resultado adquirido para el historiador de la Teología desde el primer estudio de LANG sobre Cano en 1925 (*Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pag. 198-204), cada vez más seguido en este punto: así, aunque con alguna reserva, ya A. GARDEIL en *RevSciencPhil-Theol* 15 (1926) 589 nota 2; decididamente, E. MARCOTTE, *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottaw 1949, pag. 150-159; posteriormente, V. RODRÍGUEZ, *Fe y Teología según Melchor Cano*: *CiencTom* 87 (1960) 529-567; a conclusiones semejantes, aunque con una argumentación que no creemos aceptable (cfr *ArchTeolGran* 23 [1960] 189ss, ha llegado A. S. AQUILINA, *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam*, Valletae 1959; por nuestra parte, en nuestros trabajos *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*, Granada 1957, pag. 21-24 y *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, pag. 118-135, creemos haber aportado alguna confirmación ulterior a esta interpretación, en cuanto que hemos estudiado la posición de Cano no sólo a través de la obra *De locis*, sino también a través de sus lecturas inéditas; algún elemento nuevo, al exponer la interpretación constante, que de Cano hizo Molina, puede verse en nuestro artículo, *La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina*: *ArchTeolGran* 24 (1961) 5-32.

Nos parece interesante en el estudio de Lubik haber señalado la prioridad de la distinción entre las cosas reveladas «in se ipsis» y las reveladas «in aliis» con respecto de la distinción existente entre lo que pertenece in-

mediata o mediatamente a la fe (pag. 35). Y en general, puede decirse que no faltan en estos artículos observaciones interesantes y bien fundadas.

La lectura de Lubik deja la impresión de que el A. pretende subrayar excesivamente su aportación personal más allá de los estudios de Lang (cfr. pag. 34: «Nemo adhuc hanc distinctam rerum diversarum intelligentiam animadvertit»). En realidad, los tres miembros de la división, que el A. acaba de exponer (pag. 33s), coinciden con los de la división de Lang en su artículo de DivThom (Fr) 21 (1943) 81. El único elemento nuevo —y su principal oposición con respecto a Lang— radica en que Lubik insiste en que Cano nunca dice que la conclusión es «de fe», sino que siempre la llama «veritas catholica» (cfr. pag. 180s; «fast immer» había dicho Lang, DivThom, art. cit., pag. 91). En la división de Lubik, «veritas catholica» sería un género superior, que abarcaría lo que es de fe, las conclusiones teológicas y los «appendices fidei» (pag. 33s); de los dos últimos miembros nunca diría Cano que son «de fe». Por el contrario, los tres grupos de la división de Lang integran las verdades, «die zum Glauben gehören oder den Glauben berühren» (DivThom, art. cit., pag. 81). La diferencia es de importancia, pues, si la observación de Lubik estuviese justificada, mostraría un enorme progreso en Cano hacia una terminología más rigurosa y estricta. Lubik, en efecto, cree que la terminología de Cano es más constante y exacta que la que Molina tendría casi 50 años más tarde (cfr. pag. 53).

Pensamos que, en realidad, tiene razón Lang, al considerar la terminología de Cano más vacilante e imprecisa. Se podrá, si se quiere, insistir, un poco formalísticamente, en que Cano, hablando sólo de la conclusión teológica, en ningún pasaje la llama simplemente «de fe», sin añadir algún calificativo como «mediate», «secundario» o «indirecte»; pero hay en él fórmulas equivalentes. Lubik ha ido demasiado lejos en su afán de buscar una terminología rígida en Cano. Así escribe: «Atqui re et veritate M. Canus semper dicit conclusionem esse veritatem catholicam, et numquam dicit eam fidei esse veritatem» (pag. 181). Y en otro lugar: «Sic A. Lang voces has notionesque in promiscuo habet, nam legimus: 'Er (sc. M. Canus) nennt die Konklusionen *veritates fidei* und tritt für die Berechtigung dieses Sprachbrauches ein'. Hanc locutionem 'veritates fidei' lingua latina redditam crederes de facili esse M. Cani, re tamen vera cl. auctor a se locutionem hanc adhibet» (pag. 51). No sabemos cómo concuerdan estos textos de Lubik con lo que él mismo ha escrito unas páginas antes: «Veritates catholicae, quae fidei veritates appellantur, secundum ea quae mox demonstraturi sumus, a M. Cano voce conclusionum theologiarum designantur» (pag. 33). El texto de Cano, citado un poco antes en la misma página por Lubik, muestra efectivamente que de los tres miembros de la división de Lubik, al único que no llama «veritates fidei» es a los «appendices fidei». Otro texto, en el que también llama Cano «veritas fidei» a la conclusión teológica es el siguiente: «id nos modo expedire atque explanare cupimus, quibus notis et signis cognosci ac distingui possit *veritas fidei* tum illa, quae in sacris scriptis libris est, tum, quae est verbo ab apostolis tradita, *tum demum ea, quae ex harum vel altera vel utraque conficitur*» (*De locis*, l. 12, c. 6, *Opera*, t. II, Martini 1764, pag. 173). Notemos de paso, ya que con

estas palabras explica Cano cuál es el sentido de las famosas precepciones, que van a seguirse todo a lo largo del capítulo, que no habrá que dar demasiada importancia al hecho de que en las precepciones 7 y 8 se diga «veritas catholica» y no «veritas fidei»; en este punto creemos que exagera Lubik. Otra fórmula equivalente se encuentra en el uso, por parte de Cano, de expresiones como «fidei decreta» y «fidei dogma», en el sentido de definición infalible (cfr. *De locis*, l. 5, c. 5, *Opera*, t. I, Matriti 1764, pag. 351), sentido, que incluye las definiciones de conclusiones teológicas (a las que, como demostró Lang, no se debe, según Cano, asentimiento de fe).

En lo referente a los «appendices fidei», que el A. describe algo vagamente (pag. 50), tiene razón Lang, cuando «veritatem appendicis ne mediate quidem certitudine fidei frui statuit» (pag. 48); la negación de tales «appendices» —y las censuras teológicas, que Cano en tal caso aplica— se caracterizan por tratarse de una oposición no evidente (no manifiesta) al depósito revelado (cfr. LANG, *Die loci...* pag. 207s; Pozo, *La teoría del progreso dogmático...* pag. 134; véase también cómo define Cano la nota «erronea» en su censura latina al catecismo de Carranza, en J. SANZ, *Melchor Cano*, Monachil (Granada) 1959, pag. 515).

No es evidente la interpretación del A., según el cual, en *De locis* 5, 5, *Opera* I, 349 no se trataría de deducciones propias e impropias (como lo explicó LANG, *Die loci...* pag. 204 en nota), sino siempre de deducciones propias, cuya conclusión respectivamente no estaría o estaría de hecho revelada (pag. 37-40); las fórmulas de Cano, según el cual se trata de verdades reveladas, cuya revelación no constaba manifiestamente, hablarían más bien a favor de Lang. En todo caso, no creemos que, cuando Lang habla de conclusiones teológicas propias e impropias, piense respectivamente en silogismos con una premisa revelada y otra naturalmente cierta, y silogismos con dos premisas reveladas (como le atribuye el A. pag. 58), sino en los dos miembros: virtualmente revelado e implícitamente revelado, o, en otros términos, deducción y análisis (nótese, en LANG, *DivThom*, art. cit., pag. 84, la significativa correspondencia, que establece, entre las «expositiones Scripturae» de Santo Tomas y las «conclusiones impropiae» de Cano; sobre la historia de la distinción entre lo revelado implícitamente y virtualmente cfr. Pozo, *La teoría del progreso dogmático...* pag. 259s). Por lo demás, tiene razón el A. en insistir en que, para Cano, es conclusión teológica no sólo aquella que se deduce de una premisa revelada y otra naturalmente cierta, sino la que se deduce de dos premisas reveladas. En este punto, Cano no sólo fué seguido por Juan de Santo Tomás (pag. 61 nota 1), sino que creemos que se trata de una posición común entre los teólogos de la época.

No debe decirse que para Cano la fórmula «expresamente revelado» contiene también lo implícitamente revelado (pag. 35, sobre todo nota 1); más bien diríamos que, con la excepción notada por Lang y ya citada, Cano no considera más hipótesis que lo expresamente revelado y deducciones (cfr. Pozo, *La teoría del progreso dogmático...* pag. 124s, nota 108).

Nos parece excesiva la afirmación del A.: «Veritates igitur conclusionum inveniuntur in deposito fidei quoad earum significationem» (pag.

41); pues toda auténtica deducción descubre una «nova veritas»; así se comprende que sea objeto de un hábito (el de la Teología) distinto del hábito de la fe.

Tal vez Franzelin, más que a la distinción entre conclusiones metafísico-inclusivas y físico-connexas (en el sentido de Marín-Sola) (cfr. pag. 62s), se refiera a la distinción entre deducciones propias e impropias (en el sentido explicado ya más arriba), aunque concediendo que el caso de deducción meramente manifestativa y, por tanto, impropia se da «plerumque», «maxime ubi certitudo est metaphysica» (*De Deo uno*, edit. 3.^a, Romae 1883, pag. 23). Sin duda, Franzelin interpretó mal un pasaje de Cano (*De locis* 6, 8, *Opera* I, 435) pensando que en él hablaba Cano de la conclusión impropia y que, por ello, la hacía objeto de fe divina. El A. está en lo justo al afirmar que Cano no concibió la conclusión teológica como metafísico-inclusiva; en un texto de sus lecturas inéditas sobre la 2-2 afirma Cano expresamente que basta una consecuencia con evidencia moral para que haya una conclusión teológica (cfr. Pozo, *La teoría del progreso dogmático...* pag. 133, nota 157); por lo demás, la persuasión de que no se requiere certeza metafísica es común en este período histórico, al menos entre los teólogos de la Escuela de Salamanca (cfr. Pozo, o. c., pag. 259). Por el contrario, nos parece mal método discutir los ejemplos puestos por Cano, para mostrar que no son metafísico-inclusivos (pag. 64), ya que los ejemplos pueden estar mal puestos, y haberlos concebido Cano como metafísico-inclusivos, sin que en realidad lo sean.

No vemos que sea justificado que el A. excluya todo sentido de definición en la famosa «praeceptio septima» (*De locis* 12, 6, *Opera* II, 181); otra cosa es que en ella englobe Cano otras realidades, que también dan certeza infalible, como es el consentimiento patrístico. El pasaje, en que muy poco después describe Cano su posición como intermedia entre la de Erasmo y Catarino (*De locis* 12, 6, *Opera* II, 182), no debe ser sobrevalorado (cfr. pag. 196); Catarino es rechazado, no por haber pensado que la definición hace a la conclusión teológica objeto de un asentimiento de fe divina, sino por haber atribuido a la definición fuerza para constituir a la conclusión definida como artículo de fe (lo que es muy distinto).

En general, al trabajo de Lubik le falta ambientación histórica y, por ello, conciencia de que la situación de las opiniones teológicas en esta materia era extraordinariamente multiforme en el siglo XVI (cfr. nuestros trabajos citados al comienzo de esta recensión). Es notable que el mismo Molina defendió una posición opuesta a la de Cano en 1570 (cfr. *ArchTeol-Gran* 24 [1961] 5-32). Por esta falta de perspectiva tal vez se explique que el A. haya caído en la tentación de explicar a Vega y a Vázquez homogéneamente con Cano (pag. 188-194). En cuanto a Vega, baste notar que toda su problemática en el I.9, cap. 39 de su obra *De iustificatione* (cfr. en la edición de Colonia 1572, pag. 289ss) está expresamente puesta en sí de la conclusión teológica se tiene certeza de fe. Vázquez, por su parte, afirma, al hacer suya la que llama opinión de Cano y Vega, que a la conclusión teológica se da un segundo asentimiento «proxime productum lumine fidei» (*In I, disp. 5, cap. 3*, Antuerpiae 1621, pag. 20a).

Caramuel

- 5 CEYSSENS, L., *Autour de Caramuel*: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 33 (1961) 329-410.

El conocido historiador de las doctrinas morales en los siglos XVI y XVII presenta aquí nuevos datos sobre la complicada vida de Caramuel en el período anterior a su consagración episcopal de 1657. Estos datos se basan en una documentación hasta ahora inédita, que el autor publica a continuación. Se trata de 83 documentos, muchos de ellos pertenecientes a la correspondencia epistolar entre Caramuel y Fabio Chigi, el futuro Inocencio X.

J. A. DE ALDAMA

Carranza. Véase núm. 20

Castro Alfonso de

- 6 BEUMER, J., S. I., *Der Traditionsbegriff des Trienter Konzils-theologen Alfonso de Castro O. F. M.*: FranzStud 43 (1961) 297-308.

En la actual controversia sobre la Tradición es fundamental estudiar la doctrina del Concilio de Trento, que no puede ser investigada adecuadamente, si sólo se acude al Decreto de la sesión cuarta y a las Actas correspondientes; se requiere además el camino indirecto de la compulsación de la literatura de controversia, anterior a Trento, y de las opiniones de los Padres y teólogos conciliares. Singular importancia tienen aquellos autores, que se han expresado sobre el problema de dos maneras: en sus obras escritas y en sus intervenciones orales en el Concilio. Sólo dos —Catarino y Alfonso de Castro— han utilizado los dos medios; de ellos, Castro tiene el interés de ser mucho más amplio, que Catarino, en su aportación escrita (pag. 297).

Según Geiselman, Castro habría enseñado la subordinación de la Tradición a la Escritura y habría, por otra parte, subrayado el carácter autoritativo de aquella (pag. 298). Cuidadosamente puntualiza Beumer que en la obra *Adversus omnes haereses* defiende Castro la opinión más corriente en la Teología pretridentina de controversia, según la cual la Tradición contiene verdades que no se encuentran en la Escritura (pag. 303); Castro, en efecto, ha señalado claramente que la Iglesia ha recibido ciertas verdades, no a través de la Escritura, sino por sola transmisión oral (pag. 301 nota 22); junto a la Escritura, coloca las verdades aceptadas por la Iglesia universal, para subordinar ambas cosas a la revelación divina (pag. 302 nota 25). En esta última formulación se insinúan ya las dos notas que Beumer considera más personales en Castro: la casi identificación entre

tradición y definición de la Iglesia, lo que supone, sin duda, una limitación del concepto de Tradición (pag. 304, cfr. también pag. 300) (el carácter autoritativo de la Tradición en Castro, como transmisión de verdades por una institución autoritaria lo puso de relieve con justeza Geiselmann), y la fuerte acentuación —mayor que la que suelen hacer sus contemporáneos— de la equivalencia de valor, por su origen y fuerza obligatoria, existente entre Tradición y Escritura (en lo que ve con razón Beumer una preparación de la definición de Trento) (pag. 304; cfr. también pag. 301 nota 18, donde, a veces, por vacilación de la terminología de Castro llega a parecer que iguala a la Escritura y la Tradición, haciendo a ambas inspiradas).

Estas ideas son las mismas que aparecen en las intervenciones conciliares de Castro. Así el 18 de febrero de 1546 propone tratar de la «auctoritas Ecclesiae» juntamente con las «Traditiones» (pag. 304s). En la misma línea va la fórmula propuesta por él el 23 de febrero, en la que no sólo se concibe la Tradición como proposición autoritativa por la Iglesia, sino que también se la expresa claramente como un suplemento, una adición, al contenido bíblico (pag. 305s).

Es muy probable que el breve tratado *De traditionibus ecclesiae* (CTr 12, 522ss), atribuido a Jayo, sea de Castro. En él, al menos, aparecen ciertamente las ideas, que Castro constantemente defendió.

A influjo de Castro tuvo que deberse la decisión con que Pacheco (de quien Castro era teólogo) defendió, desde el principio, la fórmula «pari pietatis affectu», que no a todos agradaba y que, de hecho, fue definida. Este es el único elemento de las ideas de Castro, que pasó a la definición (pag. 308); la expresión «traditio per manus», usada por Castro, carece de interés ideológico y se encuentra en bastantes autores más, pag. 306); aunque —fenómeno notable— Castro vio en el Decreto definido una confirmación de sus ideas sobre la Tradición, como lo expresó en la edición de 1571 de su obra *Adversus omnes haereses* (pag. 307).

El artículo de Beumer, que reseñamos, se caracteriza por su sentido histórico y equilibrado de interpretación.

C. Pozo

Clemente VIII. Véase núm. 23

Cobos. Véase núm. 3

Contenson. Véase núm. 28

Coudreu. Véase núm. 27

Chardon. Véase núm. 27

Enrique VIII

- 7 BEUMER, J., S. I., *Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England*: Greg 42 (1961) 97-106.

En este artículo recoge Beumer los datos, que pueden encontrarse en la *Assertio septem sacramentorum* de Enrique VIII, que impugnan el principio luterano de la Escritura sola. Obra importante, por su autor y por su cercanía temporal al *De captivitate babilonica* de Lutero, la *Assertio* no se ocupa directamente de nuestro tema. Este hecho, que hace más laboriosa la búsqueda de afirmaciones ocasionales, tiene la ventaja de que la obra presenta así, no el fruto de una construcción teológica refleja sobre el problema, sino la reacción primaria de la conciencia católica frente al principio de la Escritura sola; tanto más que la doctrina sacramentaria ofrece ocasiones frecuentes para ello (pag. 97).

Enrique VIII expone con claridad el principio luterano: «Lutherus nihil admittit aliud quam evidentes dei scripturas» (pag. 98). En oposición a él insiste en la necesidad de una interpretación de la Escritura por parte de la Iglesia (pag. 98 nota 8); sin esta interpretación autoritativa, las discusiones de los herejes sobre el sentido de la Escritura no tendrían nunca fin (pag. 98s). La Iglesia determina también el canon de las Escrituras; por esto, sin ella, no habría conocimiento seguro de los evangelios; «cui [ecclesiae] quare non debeas de quibusdam credere, quamquam non legantur in euangeliiis, quum, ut ait Augustinus, nisi tradente ecclesia scire non posses, que sint euangelia?» (pag. 99). Hay verdades y usos, reconocidos por la Iglesia, sin fundamentación bíblica (pag. 100). Tales verdades proceden de una Tradición apostólica. La prueba bíblica de la existencia de algunos hechos del Señor no escritos se encuentra en Jn. 21, 25; como otro fundamento para lo no escrito, apela también Enrique VIII a la promesa del Espíritu Santo hecha por Cristo a los apóstoles y a la Iglesia (pag. 101).

Esta última formulación hace que Enrique VIII indique simplemente, las más de las veces, a la Iglesia como la fuente de las verdades no escritas (pag. 102); incluso en algún pasaje valora la actuación del magisterio de la Iglesia como apoyada en una nueva «revelación» (pag. 102 nota 25).

Hay, por tanto, en la concepción de Enrique VIII claras limitaciones: conceder un papel excesivamente preponderante al magisterio de la Iglesia, sobre el tema de la Tradición apostólica; no haber hecho distinción entre Tradición dogmática y disciplinaria; no haber señalado más positivamente la relación entre Escritura y Tradición, a no ser en cuanto que subordina ambas a la Iglesia. Estas deficiencias, explicables por circunstancias históricas, no deben hacer olvidar su clara oposición al principio luterano y su conciencia de lo esencial del principio católico de Tradición. Sólo en teoría puede decirse que parece no dar suficiente importancia a la Escritura, pues en la práctica acude a ella ampliamente para todos los sacramentos (pag. 103).

El artículo de Beumer termina con algunos datos interesantes sobre el

influjo de la *Assertio* de Enrique VIII (pag. 103ss) y sobre su relación con la Teología de controversia, contemporánea a ella.

C. Pozo

Erasmus. Véase núm. 29

Francisco de Sales (San). Véase núm. 27

Gibiouf. Véase núm. 27

Gil de la Presentación

- 8 SARAIVA MARTINS, J. M.^a, *A redenção passiva de Maria segundo Egidio da Apresentação*: EphMar 11 (1961) 313-342.

Expone la opinión de Gil de la Presentación sobre el modo de redención que cupo a María: redención «mixta», es decir preservativa del pecado y liberativa del «debitum».

J. A. DE ALDAMA

Gracián Jerónimo. Véase núm. 19

Ignacio de Loyola (San)

- 9 URRUTIA JOSÉ L. DE S. I., *Régimen de las órdenes religiosas a mediados del s. XVI y aportación de San Ignacio*: Misc-Com 36 (1961) 91-142.

El presente artículo es extracto de un estudio más extenso sobre el tema. Consta de tres partes el artículo. En la primera se hace un análisis de conjunto del régimen de las órdenes religiosas a mediados del siglo XVI, en el que se expone el desarrollo cronológico del régimen regular, la legislación común en el s. XVI, y las diversas concepciones de vida regular en ese mismo siglo; sirve de enmarque a la aportación de la orden fundada por San Ignacio.

En la segunda parte se exponen algunas características del modo de gobierno de la Compañía de Jesús: razones de una especial dependencia del superior, distribución de la autoridad, reserva del gobierno a los profesores, autoridad del Romano Pontífice.

En la tercera parte —«nova et vetera» en S. Ignacio— se explicita el estudio comparativo que se deduce de las dos partes anteriores: influjos recibidos y aportación original. Se añaden al fin unas indicaciones sobre la influencia en los institutos de perfección posteriores.

Se comprende fácilmente el interés de la segunda parte, el núcleo del artículo. La razón principal de la especial dependencia respecto al superior está en las circunstancias de la vida apostólica de la Compañía, lejos de una vida conventual, y, por tanto, de las defensas y medios santificadores

de ella. Cree el A. que el «último término lógico de esa interpretación que dio S. Ignacio a la concepción de los clérigos regulares son los institutos seculares sacerdotales, nacidos de la espiritualidad ignaciana por obra del P. Clorivière. Ya que los primeros jesuitas buscaban prescindir de la vida común material y tener plena movilidad y semejanza con los sacerdotes seculares». A parte de la mayor formación personal que requiere el religioso para llevar esa vida de apostolado móvil, confía S. Ignacio en la eficacia de esa estrecha dependencia del súbdito, cuyas manifestaciones son una obediencia perfecta, la cuenta de conciencia y la comunicación epistolar.

Nota primordial de la autoridad del superior general de la Compañía es la perpetuidad de su mandato: S. Ignacio lo estableció así en tiempos en que la mayoría de las órdenes lo limitaban a un período determinado; por eso apoya su determinación con muchos argumentos. En nota insinúa el A. la desvalorización de esas razones ocasionadas por las actuales circunstancias, y en concreto por la prolongación actual de la vejez. S. Ignacio previó también una curia romana generalicia y las congregaciones generales y de procuradores. Apunta el A., la existencia de problemas comunes en el nivel intermedio de lo nacional o internacional; «será el momento de constituir esas autoridades intermedias».

El gobierno de la Compañía está reservado a los profesos; no todos los sacerdotes lo son, pues hay también coadjutores espirituales con solos votos simples. Un precedente de esta fusión de miembros con distintos vínculos religiosos en una misma orden lo ve el A. en la unión —que no fue duradera— entre los Teatinos, de votos solemnes, y los de Somasca, votos simples, ocurrida poco antes de la instauración del grado de coadjutor en la Compañía. Indica luego el A. tres diferencias entre los profesos y coadjutores espirituales, que en la actualidad se han difuminado; por ello la reserva del gobierno a los primeros tiene ahora menos fundamento. La multiplicidad de grados y otras prescripciones complicadas, p. e. en el sistema de gobierno —consultores, comisarios, superintendentes, colaterales y síndicos— es un reflejo de la idiosincracia del Fundador.

Por último expone el A. el problema del voto solemne de obediencia al Romano Pontífice en relación con el voto de obediencia religiosa, que incluye como superior al Romano Pontífice; pero no era tan clara esta inclusión en los tiempos de S. Ignacio, y así se explica lo que ahora nos parece redundante. Toca luego brevemente la disputa Schneider-Granero sobre la preeminencia del voto de obediencia al Papa en la Compañía.

Como se ve el presente artículo trata temas de gran interés para la historia y la evolución de la vida religiosa. No hace un estudio a fondo de ellos; más bien son insinuaciones, destellos que pronto deja extinguir. Por otra parte serán muy discutidos esos apuntes de solución en una temática tan delicada. Pero parece que estos trabajos, publicados con especiales censuras, dan lugar a un diálogo que puede llevar a resultados positivos.

E. OLIVARES

Inocencio X. Véase núm. 5

Inocencio XI. Véase núm. 26

Juan Eudes (San)

- 10 FERNÁNDEZ DE LA FUENTE, L., *El Corazón de María en San Juan Eudes: Estudios Teológicos sobre los Sdos. Corazones* 2 (1961) 99-116.

Breve resumen del puesto que Nuestra Señora y especialmente su Corazón, ocupan en la vida de San Juan Eudes; análisis particular de un capítulo de su célebre obra y comentarios sobre el mismo.

J. A. DE ALDAMA

Véase núm. 2

Julio III. Véase núm. 40

Lalemant. Véase núm. 27

Lamberto de Avignon. Véase núm. 29

Lorenzo de Brindis (San). Véase núm. 28

Lugo Juan de

- 11 FERNÁNDEZ DÍAZ-NAVA, ADOLFO, S. I., *El dominio según la doctrina del Cardenal Lugo: EstEcl* 36 (1961) 35-55.

Es a la letra, con poquitas variantes de redacción, el capítulo sexto de la primera parte de su libro *El principio de totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo* (Cfr. ArchTeolGran 24 (1961) 231ss).

E. MOORE

Luis M.^a G. de Montfort (San)

- 12 BONIN, J. M., *Consécration à Marie et promesses baptismales selon saint Louis Marie de Montfort*, Montreal, Edit. Montfortaines, 1960, 70 pág.

La consagración a Nuestra Señora era para San Luis M.^a G. de Montfort una renovación de las promesas bautismales. El autor encuadra históricamente esta concepción y comenta sus diversos aspectos teológicos.

J. A. DE ALDAMA

Véase núm. 27

Lutero

- 13 KILMARTIN, E. J., S. I., «*Two Lutheran opinions concerning the Eucharistic sacrifice*», IrTheolQuart 28 (1961) 45-54.

Se observa una reacción en el campo luterano en orden a volver a considerar el carácter sacrificial de la Eucaristía, aunque subsistan considerables diferencias en la manera de pensar sobre la materia. El autor considera en este artículo dos posiciones opuestas acerca del carácter sacrificial de la eucaristía que se observan en los teólogos luteranos.

Estudia primero el autor la posición defendida por Albrecht Volkman en su artículo «*Der opfergedanke im christlichem Gottesdienst*» en la revista Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, X (1956) 101-106. El teólogo luterano da un paso manifiesto hacia la concepción católica de la Misa, sin aceptar aún la doctrina definida en Trento. Para Volkman el centro del culto cristiano es el sacrificio del Gólgota, único sacrificio existente de eficacia eterna. La Eucaristía tiene un carácter sacrificial; así lo deduce de la epístola 1 ad Corinthios y de la epístola a los Hebreos. La Didache, Justino e Ireneo son prueba de que la primitiva iglesia era consciente del carácter sacrificial de la Eucaristía. Pero este carácter sacrificial consiste en que es una mera representación del sacrificio de la cruz, representación en la que Cristo está presente «*in actu sacrificii*», en el mismo estado sacrificial con que se ofrece al Padre en el cielo por la salvación de los hombres. La Misa y la Cruz son dos cosas totalmente distintas, ya que la Misa es únicamente la representación sacramental del único sacrificio. Por eso, en el texto tridentino «*vissibile sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peractum, repraesentatur*», Volkman cambia la palabra «*sacrificium*» por «*actio*». Eucharistia est «*vissibilis actio, qua cruentum illud sacrificium... repraesentatur*». No admite Volkman que por la Misa, el sacrificio del Gólgota con sus méritos, esté a disposición nuestra («*in unserer menschliche Verfügbarkeit*»), ni que la Iglesia, el sacerdote pueda ofrecer por los vivos y difuntos.

Según Volkman, Lutero distingue dos aspectos en la Misa: el recuerdo, «*anamnesis*» de la muerte del Señor, y una prenda real de ese sacrificio, en la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo «*in, cum et sub pane et vino*». Termina Volkman su artículo exponiendo tres razones por las que es necesario poner de relieve el carácter sacrificial del culto cristiano.

La teoría de Volkman encontró una réplica contundente en el artículo de Wilhelm Andersen «*Krisis in der Theologie des Gottesdienst*», Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, X (1956) 481-5. En él acusa a Volkman de una metodología pobre; de una exégesis superficial de los textos escriturísticos con que quiere probar el carácter sacrificial de la Misa. Rechaza que el luteranismo pueda admitir que la Misa es una representación del sacrificio de la Cruz, y que la principal diferencia entre los luteranos y Roma sea el que la Iglesia Católica pone el sacrificio del Gólgota a disposición de los hombres, ya que la doctrina católica enseña que Cristo es el principal ac-

tor en la acción litúrgica, y el hombre es sólo su instrumento, doctrina enseñada de nuevo en la «Mediator Dei».

Andersen juzga incompatible con la doctrina luterana de la justificación por la fe la afirmación de Volkman de que en la Misa atraemos la mirada del Padre hacia nosotros pecadores. Hay aquí una cooperación humana en la obra de la justificación, inadmisibles para Andersen, quien tiembla ante esta tendencia de «catolización» que aparece en los círculos evangélicos. En esto consiste para Andersen la diferencia esencial entre las dos doctrinas. La Reforma rechaza toda mediación humano-eclesiástica, y por tanto la «opera Missarum». La Cena del Señor es únicamente una «communicatio sacramenti», pero no un sacrificio. El sacrificio de Cristo, eternamente eficaz, no tiene necesidad de ser presentado. Esta es para Andersen la verdadera doctrina de Lutero, quien se oponía no sólo a algunas corruptions introducidas con ocasión de las Misas, sino a la doctrina misma de la Misa como sacrificio. Para Andersen Volkman se ha separado de la verdadera doctrina de la Reforma.

Después de esta crítica negativa, concede Andersen que hay un germen de verdad en la teoría que impugna. La Iglesia vive del sacrificio de Cristo y este sacrificio pertenece también al presente, y ejerce su eficacia a través del Espíritu Santo, que produce en los hombres la fe que justifica, y que es posible por el sacrificio de Cristo, sin dependencia del sacrificio eucarístico. La fe se transmite por la palabra; es decir, por la predicación de Cristo crucificado; y en esta predicación, que es parte del culto cristiano, ejerce el Espíritu Santo su acción. La Eucaristía es la comida sacrificial que Cristo ha dejado a su Iglesia, «Opfermahl»; no es un sacrificio, es un sacramento, una prenda que Cristo nos da de que participando de El, seremos partícipes de su vida.

Después de exponer las posiciones opuestas de los dos teólogos luteranos, el articulista, hace un breve juicio sobre ellos. La posición de Volkman, al menos de palabra, tiene muchos puntos de contacto con la doctrina católica. Al admitir la presencia sacramental del sacrificio de Cristo, y la presentación litúrgica de este sacrificio al Padre, no se ve cómo puede dejar de hablar de la Misa como sacrificio propiciatorio, de acuerdo con el Concilio de Trento. No queda claro cómo concibe Volkman la justificación, y, por tanto, la naturaleza de la Iglesia como Esposa de Cristo; pero es cierto que él concibe la acción litúrgica de la comunidad en términos de mediación, lo que implica una doctrina de la justificación conforme con la de la teología católica. Lógicamente Volkman acepta el punto de vista católico, aunque no se pronuncie abiertamente por él.

Por el contrario Andersen, luterano conservador, rechaza esta posición como intolerable. Aunque Cristo esté presente realmente en la Eucaristía, no se puede hablar en rígido luteranismo, de la Misa como una mediación del Cristo total, del Cuerpo Místico. Decir que la Iglesia ofrece con Cristo es ininteligible en la doctrina luterana, para quien no sólo el individuo, sino también la Iglesia como tal, está enteramente corrompida, es incapaz de mediación.

- 14 MÜLLER, H. M., *Die Figurdeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers*: KerygDog 7 (1961) 221-236.

La primera parte del artículo es una excelente exposición de la doctrina de E. Auerbach sobre la «Figuratio» como principio estructural de la historia, comparable, desde el punto de vista formal, con la relación causal que domina el concepto moderno de la historia. El articulista tiene en cuenta también la discusión del problema entre F. Gogarten (*Das abendländische Geschichtsdenken*: *ZeitschTheolKirch* 51 (1954) 270-360) y M. Henschel (*Figuraldeutung und Geschichtlichkeit*: *KerygDog* 5 (1959) 306-317).

Para el estudio del texto en Lutero escoge el autor las prelecciones sobre los salmos (1513-1515). La elección de estas prelecciones tiene la ventaja de mostrarnos el primer paso personal de Lutero en la interpretación de la Escritura y de la historia. Enraizado todavía en la Edad Media y en sus procedimientos exegéticos (los cuatro sentidos de la Escritura), se aparta sin embargo, de sus maestros (Nicolás de Lyra y Faber Stapulensis) para iniciar tímidamente un nuevo camino. Así, aun apoyándose sobre todo en Faber y su sentido cristológico, concede más valor histórico propio a la «figura», aun independientemente de su carácter de figura, como pedagogía de la salvación. En el mismo esquema de la interpretación típica introduce la idea de «principio y fin» («*creatio rerum corporalium est initium et figura et umbra redemptionis et spiritualium rerum, que sunt finis illarum*» WA 3, 550, 33). Así la figura y su realización aparecen proyectadas como principio y fin en un continuo histórico. La continuidad histórica no es, sin embargo completa, pues la historia para Lutero está dividida por el paso de la ley al evangelio. Con el tiempo estas nuevas ideas ocupan el primer plano y la interpretación típica es desterrada.

La conclusión de H. M. Müller es que la doctrina protestante de la historia no sustituye simplemente la interpretación típica de la historia por la causal. Más bien la elabora en una consideración finalista de la historia del mundo y de la salvación. Aunque hoy, opina el autor, tengamos que abandonar la interpretación típica de la historia, sin embargo, el núcleo de verdad que esta contiene nos debe ayudar a superar el dominio absoluto de la consideración causal en la interpretación de la historia.

R. FRANCO

Véase núm. 7, 29

Maldonado. Véase núm. 28

Massarelli. Véase núm. 33

Medina Bartolomé de. Véase núm. 3

Melanchton. Véase núm. 29

Mena, Gaspar de. Véase núm. 23

Miechow. Véase núm. 28

Molina. Véase núm. 4

Natalis, Alejandro. Véase núm. 28

Oller. Véase núm. 27

Pablo de la Cruz (San)

- 15 **BASILIO DE S. PABLO, C. P.,** *La Espiritualidad de la Pasión en el Magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1961.

El Secretario de la Sociedad Mariológica Española y Prefecto de Estudios del Instituto de Pastoral para Religiosos de Madrid, P. Basilio de San Pablo, nos ofrece un serio estudio de la espiritualidad de la Pasión en el Fundador de los Pasionistas, a través sobre todo de su copioso epistolario. Divide el trabajo en dos partes, la 1.^a histórica y la 2.^a teológica. En la 1.^a, más breve, analiza la figura de S. Pablo de la Cruz como Director de almas, tal como se revela en sus numerosas Cartas, editadas en cuatro gruesos volúmenes por el P. Amadeo. Mayor importancia y extensión tiene la 2.^a parte dedicada a la doctrina o Pasiología. En ella aparece S. Pablo de la Cruz como uno de los más geniales estructuradores de la espiritualidad cristocéntrica. La idea clave de su magisterio es la «Muerte mística» en Cristo Crucificado, equivalente a las Noches de S. Juan de la Cruz; la cual se define como una «progresiva configuración con Jesús Crucificado, encaminada hacia el perfecto desprendimiento de todo lo criado, para terminar en la transfiguración en Cristo glorioso. Noción original, cuyo complemento es el «divino nacimiento». Muerte y nacimiento se proyectan dinámicamente no sólo en el plano intimista de la contemplación reparadora, sino también en el de la actividad apostólica. Termina haciendo una valoración de esa Espiritualidad de la Pasión en el triple plano psicológico, teológico y axiológico.

El libro tiene el mérito científico de haber sistematizado tan rigurosamente la doctrina, tan poco conocida, de S. Pablo de la Cruz; el literario de haber mostrado el inmenso valor de tan rico Epistolario (cuatro vols. en la edición de 1924), y sobre todo, el haber hecho tan atrayente la figura gigante de S. Pablo de la Cruz, «el místico más esclarecido de su siglo», en frase del P. Viller.

Pacheco

- 16 PÉREZ CARMONA, JOSÉ, *El Cardenal Pacheco en las sesiones VI-VIII del Concilio de Trento*: Burg 2 (1961) 319-381.

El autor había ya estudiado la actuación de Pacheco en las primeras sesiones del Concilio (Discurso inaugural en el Seminario de Burgos, curso 1951-1952). Ahora, con motivo del cuarto centenario de la muerte del cardenal, publica esta segunda parte.

Toda la primera parte está dedicada al estudio de las actuaciones de Pacheco como diplomático en defensa de los intereses del Emperador. Pacheco fue maestro consumado en su empeño de diferir hasta el límite las decisiones dogmáticas del Concilio en materia de justificación.

En la segunda parte nos presenta las intervenciones de Pacheco como teólogo en las sesiones doctrinales. Pacheco no era teólogo, sino jurista, pero en sus votos se puede observar que se dejaba informar muy bien de sus teólogos franciscanos, Andrés de Vega sobre todo. Su insistencia en negar la certeza *de fe* del estado de gracia coincide con la doctrina de este último (Cf. A. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit* [Heidelberg 1947] p. 198ss). En cambio en la distinción entre gracia y caridad no seguía a éste último.

El artículo es en su conjunto una historia de las sesiones VI-VIII anotando las intervenciones del cardenal Pacheco.

R. FRANCO

Véase núm. 6

Paulo III. Véase núm. 40

Pedro Canisio (San). Véase núm. 28

Pérez de Ayala. Véase núm. 33

Pío IV. Véase núm. 40

Plaza. Véase núm. 19

Poiré. Véase núm. 27

Roberto Belarmino (San). Véase núm. 28

Salmerón. Véase núm. 28

Schwenkfeld. Véase núm. 29

Senault. Véase núm. 27

Soto, Domingo de

- 17 PEINADOR, ANTONIO, C. M. F., *La ley penal en Domingo de Soto: Salm 8* (1961) 627-656.

En una introducción, expone los defectos que se notan en el estudio y enseñanza actual de la Teología Moral. Pasando, después, al tema, propone la tesis: No existen ni pueden existir leyes penales. Responde a la objeción obvia: ¿cómo, entonces, tantos y tan insignes teólogos han admitido la probabilidad de su existencia o incluso la han defendido? Por último, aduce también como prueba las malas consecuencias que se seguirán en la sociedad si se admitiera la teoría penalista (Págs. 627-635). En las páginas siguientes da un resumen de la doctrina que expone Soto en los artículos de la q. 6 del libro primero *De iustitia et iure*, dividiéndola en tres capítulos: 1) obligación moral de toda ley humana; 2) obligación bajo pecado de la ley penal; 3) obligación moral de la pena.

No es este lugar apropiado para una discusión sobre la posibilidad o existencia de las leyes penales. Y esto es lo que aquí tendríamos que discutir, ya que más que un artículo histórico sobre la doctrina de Soto da la impresión de un trabajo doctrinal en el que se aduce la sentencia y razones de Soto para probar una tesis preconcebida. Poco puede servir este trabajo para la historia de la Teología: se limita a reflejar una lectura inteligente de la obra de Soto. Nada encontramos en él de la génesis de esta doctrina en Soto (y se conservan testimonios manuscritos de sus lecciones), ni de si interpreta bien o mal a los autores que cita, ni se nos dice si aportó nuevos datos o argumentos en esta discusión, ni su influjo en esta controversia.

E. MOORE

Suárez

- 18 O'BRIEN, J. J. S. J., *Reparation for sin. A study of the doctrine of Francis Suarez S. J.*, Mundelein, Illinois, Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, (Dissertationes ad Lauream 32), 1960, 202 pág.

Una nueva tesis de esta colección, con las características a que nos tiene acostumbrados: clara visión de la materia, sumarios de cada capítulo y conclusiones generales de todo estudio. Un trabajo escolar concienzudo, metódico y bien realizado. El interés del tema lo encuentra el autor sobre todo en dos puntos: Primero las tendencias actuales a no considerar el pecado como verdadera injuria de Dios; segundo la preparación por amor que juega un papel tan importante en la devoción al Sagrado Corazón. Para ambos problemas el autor nos presenta la doctrina de Suárez, que por su claridad y precisión pueden aportar no poca luz a los actuales problemas. El que el problema de la satisfacción tiene aún muchos pun-

tos oscuros es evidente, y todo estudio histórico o especulativo que pueda contribuir a esclarecerlos será siempre bienvenido.

El autor divide su estudio en siete apartados. Después de la Introducción (1-6) y de una breve reseña histórica de la situación del problema antes de Suárez (13-41), estudia el autor la malicia del pecado según Suárez, la satisfacción de Cristo, la contrición y la satisfacción, la satisfacción por la pena temporal y la reparación de amor.

En el estudio de la malicia del pecado según Suárez insiste el autor, con razón, en que Suárez considera el pecado como violación de la justicia conmutativa y es por tanto una injuria en sentido estricto. La razón es que Suárez, en contra de Sto. Tomás, cree que el concepto abstracto de justicia conmutativa implica imperfección y por tanto análogicamente se puede atribuir a Dios y a las relaciones del hombre con Dios. Esta idea, en la que Suárez insiste contra Vázquez, se opone también radicalmente a la idea de Yves de Montcheuil y otros, pero dudamos que, precisamente por su radicalidad, sea la más apta para solucionar las dudas de algunos teólogos actuales sobre el problema, que necesita una mayor matización. En esta materia la mentalidad jurista de Suárez no es fácil que encuentre mucho eco en la actualidad.

Un problema al que el autor ha dedicado una atención especial es el de reparación de amor. El autor mismo confiesa que sólo en un pasaje de Suárez y de paso se encuentra una alusión a esta reparación de amor: «Ad explicandum affectum ad Deum et ad honorem eius, et ad resarciendam, in quantum in se est, iniuriam in illum commissam» (De Sacram. n. 3, XX, 413, según cita el autor. Más exactamente es: De Sacram. Disp. 24, sect. 2: Vivés XX, 414) La base es demasiado estrecha para poder deducir de ella muchas conclusiones y el autor ha visto bien esta dificultad. De todos modos ha recorrido una larga lista de autores posteriores a Suárez en busca de un eco de esta idea, pero en vano. Hay que llegar hasta el s. XX y sobre todo a la «Miserentissimus Redemptor» para encontrar una exposición y ampliación de la doctrina de la reparación de amor.

La utilidad del libro se acrecienta con la distinción clara de lo que es propio de Suárez y lo que Suárez tiene de común con la doctrina de otros teólogos. Un índice de autores y de materias hubiera sido también de desear.

R. FRANCO

Véase núm. 3, 28

Teresa de Jesús (Santa)

- 19 FR. TOMAS DE LA CRUZ, *Los «avisos» de Sta. Teresa de Jesús*, EphCarm: 12 (1961) 320-355.

Una valiosa aportación al problema de la autenticidad de los escritos menores de la Santa constituyen estas jugosas páginas sobre los 69 Avisos

Pero, sobre todo, no se puede insistir demasiado en la «dialéctica» de la teología de Barth, tan suavizadas ya en los últimos volúmenes de su Dogmática, dedicados precisamente al problema de la justificación (IV/1-2) y de los que no se puede prescindir en la actualidad para dar una visión más objetiva de su doctrina.

La doctrina de Vega no defiere prácticamente de la del Tridentino, como era de esperar. El que la causa formal de nuestra justificación es «una cualidad creada que informa el alma de los justos» (p. 13) no está definido en el Tridentino, como parece suponer el autor. La comparación que utiliza el autor en esta misma página: «al fluir la divinidad del Verbo al alma humana produce estas realidades sobrenaturales que llamamos gracia» es poco inteligible. Si se refiere a una especie de causalidad «quasi-formalis», entonces, se debe referir al Espíritu Santo y no al Verbo. Entre las doctrinas que el Tridentino dejó a la libre discusión de los teólogos, Vega defiende la identificación de la gracia y la caridad. Es claro que la doctrina del Tridentino sobre la justificación puede dar mucha luz a los protestantes de todos los tiempos y lo mismo puede hacer la doctrina de Vega que no difiere de ella. En este sentido concedemos toda la razón al P. Oltra. Pero para que esta doctrina pueda servir de base a una confrontación provechosa hay que buscar los acuerdos reales, por encima de los tecnicismos (cualidad, accidente, hábito etc.) que pueden resultar ininteligibles a mentalidades educadas fuera de la terminología escolástica. El libro de H. KÜNG, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) es un ejemplo de lo que se puede conseguir en este camino, aunque no se acepten todos sus concordismos.

R. FRANCO

Véase núm. 4, 16

Zapata. Véase núm. 25

Zumel

- 22 ORTUZAR, FR. MARTÍN, *Zumel y la voluntad antecedente*: Est (Merc) 17 (1961) 145-148.
- 23 MUÑOZ, VICENTE O. DE M., *Zumel y los jesuitas (Presentación de una carta inédita)*: Est (Merc) 17 (1961) 229-248.

El primer artículo está escrito para precisar la sentencia de Zumel sobre la voluntad antecedente. El gran Mercedario la había negado en su comentario a la 1 parte, q. 19 a. 6, pero rectificó después esta sentencia como el mismo P. Ortuzar ha notado ya en otros números de esta revista. Tiene razón el P. Ortuzar de quejarse del poco caso que harán los manuales de teología a esta precisión. Es casi imposible que estén al día en estos deta-

lles. La alusión que hace a lo que ha visto en «Libros de esta clase en el extranjero» no sabemos a qué se refiere. Las modernas dogmáticas alemanas que he podido consultar (Pohle-Gummersbach, Brinktirne, L. Ott, M. Premm, M. Schmaus) no citan a Zumel sobre este problema.

El segundo es la presentación de una carta inédita del P. Gaspar de Mena S. J. sobre Zumel. La carta está escrita con motivo de las célebres tesis de Alcalá. Para la descripción de la situación histórica podría haber interesado al autor el artículo de J. DE ALDAMA, *Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá*: ArchTeolGran 14 (1951) 129-282. La fecha, por ejemplo, que da Astrain (7 Marzo 1602) no es segura (Cf. art. c. p. 129s) Tampoco es convincente lo que dice Astrain, y repite el P. Muñoz, sobre el parecer de Bañez antes de la controversia «que no parece del todo claro». Los textos publicados de Bañez no dejan lugar a duda, aunque después éste se desdijera. No sólo no admitía que fuera de fe que este hombre concreto fuera Papa, sino que incluso admitía la posibilidad de error, si el designado no era varón o no estaba bautizado (Cf. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca 1526-1644*. Madrid-Granada 1959, p. 204 notas 123 y 124. Los teólogos de Salamanca que defendían o impugnaban esta doctrina pueden verse en esta misma obra p. 260s. Un catálogo inédito de autores que defendían las tesis se puede ver en el art. de Aldama p. 278ss). Aun en el mismo acto de Valladolid se negó Bañez a admitir que esta verdad fuera de fe «per se primo et immediate», sino únicamente «per se secundo». La formulación reserva el «immediate» para el «per se primo» lo que parece indicar que el «per se secundo» no pertenece inmediatamente a la fe. Esta conclusión se confirma por la censura con la que Bañez califica al que negara esta doctrina. Dice que sería «suspectus de haeresi et errans». La censura de «error» empieza precisamente en Bañez a tener valor de término técnico para la negación de una conclusión teológica, no definida (Cf. la obra citada de C. Pozo p. 206ss para la terminología de las censuras en Bañez). Por lo demás los encomios personales que hizo Bañez en esta ocasión de Clemente VIII (Astrain IV, p. 235 nota 1) indican quae los límites entre la teología, la devoción a la Santa Sede y la adulación podían ser en ocasiones muy confusos.

A continuación reproduce el autor en facsímil y en trascripción la carta de Gaspar de Mena para analizar y puntualizar sus acusaciones contra Zumel. Las reduce a cinco puntos, entre los que sobresalen el problema de los plagios, enfermedad endémica en este tiempo, y la intervención de Zumel en la provisión de cátedras.

R. FRANCO

2. Historia de las ideas

Espiritualidad en la época del jansenismo

- 24 JEAN GUENNOU, *La costurera mística de París*, París 1959, Versión castellana de Alejandro Ros, Edit. Herder, 1961.

Esta obra de 230 pags. es de un gran valor para la Literatura y la Teología mística. Una muchachita insignificante del Franco Condado, huye a París en la guerra de los 30 años (1642). Careciendo de lo más necesario para ella y su hermana, acude a la caridad del Procurador de los Jesuitas de la Iglesia de S. Luis, P. Jarry. Este resulta ser un gran Director espiritual, el primero de una serie de confesores todos Jesuitas, todos sabiamente iluminados, que encauzan con mano segura a esta alma privilegiada por la vía mística, a que Dios la llamaba. Claudine Moine es su nombre, arrancado a los registros parroquiales. Una oscura costurera, cuyas altísimas vivencias místicas pasan totalmente desapercibidas en el París del Grand Siècle, Sabemos algo hoy por la tesis que Jean Guennou, profesor de Teología Ascética y Mística en el Seminario de Misiones Extranjeras de París, hizo en 1957 sobre el ms. 1409 existente en el Archivo de dicha Sociedad con el título *Una mística desconocida del siglo XVII*. Una síntesis de ese trabajo, siguiendo un orden cronológico de los hechos, representa el presente libro. Dicho ms. 1409 contiene las *Notas o Relaciones Espirituales*, que por orden de uno de sus Directores escribió Claudine. Ahí está brevemente recogida su vida: Desde una mirada inicial del Señor o toque divino, que la sumergió de lleno en la vida mística, Claudine sigue un itinerario original: Seis meses de consolaciones, dos años de grandes pruebas: las noches del sentido y del espíritu simultáneas; un período de claridades infusas, y por fin la unión transformante. Pero aquí no acaba: De esa intensa luminosidad pasa a la gran tiniebla o unión estable en la noche: época de profunda paz, con primacía del amor sobre el conocimiento.

Su mística se puede situar en el mismo plano de la de S. Juan de la Cruz y de Sta Teresa, dice un crítico calificado. Y el autor no teme afirmar más aún: «Claudina comienza, por decirlo así, donde se para Sta. Teresa» pues la mayor parte de sus descripciones corresponden al estado teopático. Literariamente hablando no tiene el colorido de la Sta. de Avila, que disponía además de una lengua madura, pero los análisis de la francesa son prodigiosos de una claridad verdaderamente cartesiana. Por todo ello estas Relaciones son de un interés excepcional.

Además el libro se lee con mucho gusto, porque su autor es un artista en el escribir. Con un estilo sobrio, de una simplicidad de líneas serenamente bellas, ha construido una arquitectura muy apta para el interés. Las relaciones de la costurera están mezcladas con los acontecimientos. Lo que podría ser monótono del original si no tuviese soluciones de continuidad se obvia por la intercalación de las diversas historias de los confesores, sobre

todo el clarividente P. Castillon, por las vicisitudes de la guerra, que a ella le afectaron, por las luchas del jansenismo contra la comunión frecuente, en cuadros de colores fuertes, por los problemas de los estados místicos, como el de la unión transformante, conocido de tan antiguo y tan diversamente entendido por los autores...

Por todo ello hay que alegrarse y dar las gracias al autor. El beneficio que hará su obra a los estudiosos de la Mística y los maestros y dirigidos espirituales está más allá de lo ordinario.

FR. X. RODRIGUEZ MOLERO

Iglesia y Estado

25 ALDEA, QUINTÍN S. J., *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Ideario político-ecclesiástico)*: MiscCom 36 (1961) 143-544.

La política de Urbano VIII notoriamente adversa a los intereses de España, condujo inevitablemente a una situación de extrema tirantez en las relaciones con Roma del rey Felipe IV. Con demasiada facilidad, autores extranjeros, aun contemporáneos, han hablado de cesaropapismo y de miras meramente políticas del rey de España en su aparente devoción a la Iglesia, etc., Es verdad también que entre los escritores españoles no ha sido frecuente hallar mayor objetividad, aunque sus afirmaciones se orienten hacia el extremo opuesto. Pero la historia no debe depender del afecto o desafecto del historiador; es necesario acudir a las fuentes y atenerse a los datos que éstas nos ofrecen. Un documento de excepcional importancia para el conocimiento de la verdadera mentalidad oficial española sobre las relaciones entre los dos poderes, inédito hasta ahora, es el que constituye el núcleo del presente trabajo. Aunque publicado en la Miscelánea Comillas junto a otros dos artículos, la obra del P. Aldea forma de por sí un grueso volumen de 400 páginas. El documento en cuestión es el «Parecer de la junta sobre abusos en Roma y Nunciatura, Madrid, 20-IX-1632», cuyo texto íntegramente reproducido ocupa 152 páginas del apéndice documental. El análisis de la doctrina contenida en este documento, juntamente con un preámbulo de ambientación histórica y una conclusión, forman el contenido del artículo o mejor del volumen. La ambientación histórica era necesaria para enfocar debidamente la mentalidad y las circunstancias externas que dieron lugar al documento. Los datos que en ella reúne el P. Aldea son muy útiles para el caso y muchos de ellos tomados de abundante documentación también inédita. Solamente lamentamos que en esta primera parte introductoria, el A. no haya querido prescindir de cierto tono apoloético que más bien previene en contra, y que hace temer una falta de serena objetividad en las tres partes principales que después siguen. Sin embargo, en esas tres partes principalmente el tono cambia, y el A. se reduce a un comentario sereno y un estudio profundo de las ideas contenidas en el dictamen de la «Junta grande». Estudia en primer lugar los principios bá-

sicos de convivencia entre Iglesia y Estado que se deducen del dictamen y, más en concreto, la teoría de los dos poderes y los títulos de intervención real en materias eclesiásticas. El análisis de estos títulos lleva al P. Aldea a la realización de una síntesis histórica sobre el Patronato Real, síntesis que es uno de los valores que hay que subrayar en este importante trabajo. Siguiendo el comentario del dictamen, estudia después el A. los gravámenes de la Iglesia de España. También aquí el estudio es profundo y enriquecido por el uso y publicación de datos inéditos, como, por ejemplo, el arancel de la Dataría para las dispensas matrimoniales de grados menores y sobre todo el Memorial del Cardenal A. Zapata al rey sobre abusos de la Dataría (Roma, 14 de septiembre de 1607). Estudiados todos estos puntos, con toda justicia puede afirmar el A., al principio de la cuarta parte: «Si en el exagerado fiscalismo de la Curia romana, y en los abusos de las censuras reconocen los historiadores modernos una de las causas principales de las tendencias antirromanas de algunos pueblos europeos, que luego entraron en fases más violentas y sedicentes, como el galicanismo, el protestantismo y el anglicanismo, fué mérito de aquellos políticos hispanos el haberse mantenido inquebrantablemente fieles a sus principios religiosos y el haber distinguido entre el hombre y la Institución» (p. 329). Verdaderamente, el largo documento estudiado lleva a una convicción cierta, a todo el que lo considere con deseos de objetividad: los miembros de la Junta que, como nota el P. Aldea, expresan en este dictamen las ideas que informaban la acción política de la Monarquía en el campo eclesiástico, pretenden poner coto a los abusos e intromisiones de Roma en el campo civil y en perjuicio de los intereses españoles; están dispuestos incluso a las medidas más radicales; pero mantienen una sumisión esencial a la soberanía espiritual del Papa, que aleja todo peligro de cisma, en contra de lo afirmado frecuentemente fuera de España.

La obra presente es, pues, una importante contribución al esclarecimiento de un problema delicado y difícil, que requiere, como pocos, una atención extraordinaria a los documentos de la época. El P. Aldea se ha lanzado por el camino de la paciente recolección, publicación y estudio de importantes documentos inéditos del siglo XVII y por ello merece toda nuestra felicitación y aplauso.

M. SOTOMAYOR

Laxismo

- 26 CLAEYS BOUUAERT, F., *Précisions sur l'histoire de la députation envoyée à Rome, en 1677-1679, par la faculté de théologie de Louvain*: RevHistEccl 56 (1961) 872-878.

En vista de que la facultad de Teología de Lovaina no gozaba de buena reputación en Roma, solicitaron los profesores de ella el permiso de enviar una comisión a la Santa Sede. Inocencio XI accedió, ante la intercesión de Carlos II de España. Consiguó la comisión en parte uno de sus

finés: la condenación de 65 de las 100 proposiciones laxistas que presentaron al Papa. En cambio, después de innumerables diligencias, sólo lograron una declaración oral en nombre del Santo Oficio, declarando que su doctrina en materia de gracia y predestinación no merecía ninguna censura y se podía enseñar con seguridad.

M. SOTOMAYOR

Mariología

27 QUÉMÉNEUR, M., *La maternité de grace de Marie chez les spirituels français du XVII siècle de François de Sales à Grignon de Montfort*: EtMar 17 (1961) 69-118.

Interesante estudio sobre el tema de la maternidad espiritual en la escuela francesa. Ante todo San Francisco de Sales, influenciado por Toledo y ejerciendo su influjo en un grupo de jesuitas (Poiré, Binet, Barry), que escriben principalmente para los Congregantes. La doctrina de estos últimos sobre la maternidad de gracia hay que estudiarla a la luz de la del obispo Ginebra que desarrollan sin llegar a su vigor.

El caso de Berulle es interesante por integrar en su visión particular bien conocidos elementos extrínsecos a ella, pero que le venían exigidos por la tradición y la piedad. De interés también su desarrollo de la maternidad espiritual en conexión con la idea de María Esposa del Padre.

Los oratorianos utilizan los principios puestos por su fundador, ya vulgarizando la doctrina de éste (Bourgoing, Gibieuf, Senault), ya desarrollando concepciones personales (Condren).

San Juan Eudes entra por un camino más personal cuando con la noción del «Corazón admirable» sitúa de hecho el amor mariano en un contexto beruliano.

Olier y la escuela sulpiciano prolongan la idea de San Juan Eudes insistiendo en el tema «Jesús que vive en María». La analogía entre maternidad espiritual y maternidad física, vigorosamente subrayada, toca aquí las últimas consecuencias de los principios asentados por Berulle. San Luis G. de Montfort elaborará con estos resultados su visión de la maternidad de María. En él tenemos una síntesis feliz de los esfuerzos de renovación espiritual del siglo XVII francés; y su concepción de la maternidad de gracia reúne las constantes que habían puesto de relieve los autores precedentes. Su originalidad está no en la afirmación de la doctrina, sino en la visión que la encuadra y en el uso que de ella hace.

Al margen de esta evolución histórica estudia también el autor otros escritores difíciles de clasificar: Lallemant y sus discípulos, Chardon, Bossuet. Port-Royal y los jansenistas no aportan nada original al tema de la maternidad espiritual. Repiten las frases de San Agustín y de San Bernardo, con empeño positivo por no excederlas. La tendencia restrictiva se acentúa en los *Monita Salutaria*. En la controversia a que dió lugar esta obra sale a la superficie una mayor conciencia del título de Madre de gracia,

que lleva a insistir sobre la escena del calvario más que sobre la de la Anunciación. Es una gran diferencia con la escuela francesa.

J. A. DE ALDAMA

28 RONDET, H., *La maternité spirituelle de Marie chez quelques théologiens du XVII siècle*: EtMar 17 (1961) 59-67.

Notas sumarias sobre algunos teólogos del siglo XVII, principalmente jesuitas, y sus aportaciones al tema de la maternidad espiritual: San Lorenzo de Brindis, Miechow, Contenson, Natalis Alexander, Canisio, Maldonado, Salmerón, Toledo, Belarmino, Suárez, Alapide.

J. A. DE ALDAMA

Véanse núm. 2, 8, 10, 12.

Reforma protestante

29 POLLET, J. *Chronique de Théologie historique. Seizième Siècle. Reforme Alemande*: RevScRelig 35 (1961) 269-328.

Una excelente crónica, imposible de resumir, que pasa revista a la literatura inmensa de los últimos años sobre el tema. En primer lugar los estudios dedicados a la figura de Carlos V, con motivo del cuarto centenario de su muerte (1958), después Erasmo, Lutero, Melanchton, Lamberto de Avignon, Calvino, Teodoro de Beza, Schwenkfeld, Anabaptitas y Contra-Reforma. Las obras sobre la reforma Suiza las reserva el autor para un próximo artículo.

R. F.

Residencia

30 PAPA EGIDIO S. I., *L'obbligo della residenza nell'episcopato napoletano del secolo XVIII*: Greg 42 (1961) 737-748.

En este artículo se narran los esfuerzos de los Papas y de la Curia romana por corregir el abuso de absentismo de las diócesis, que en ese siglo revistió especial importancia en el reino de Nápoles. Benedicto XIII, cardenal arzobispo de Benevento antes de su elección al sumo pontificado, inició una serie de medidas encaminadas a que los obispos abandonaran Nápoles y volviesen a sus diócesis. Benedicto XIV renovó esos esfuerzos y promulgó la bula «Ad universae cristianae reipublicae statum», en la que se destacaba esta deficiencia del episcopado napolitano. Los resultados de estas medidas pontificias no fueron plenamente eficaces, ni menos aún du-

raderos; el remedio decisivo, allí como en otras partes, fue el cambio político que siguió a las revoluciones de fin de siglo.

E. OLIVARES

Tradición

31 BEUMER, J., S.I., *Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters: Schol 36* (1961) 49-72.

En este artículo hace Beumer la historia de una interesante controversia del siglo XVIII sobre Escritura y Tradición, cuyo interés radica en que contiene sugerencias, que, al menos en cierto grado, merecen ser recogidas, ya que tienen algo que decir en el plantamiento moderno del problema (pag. 49).

La controversia tuvo como origen un breve escrito del canonista febroniano G. Ch. Neller, en el que propendía tanto en teoría como en la práctica a no admitir la existencia de tradiciones dogmáticas «mere-orales», es decir, «a Verbo Dei scripto plane separatae». Es notable que Neller piensa que el anatema de la sesión 4.^a del Concilio de Trento (D. 784) no toca eficazmente a los protestantes, ya que debe ser interpretado como una afirmación «de jure» (del valor de la Tradición) y no «de facto» (de su existencia). Con su posición cree Neller poder superar las diferencias existentes en esta materia entre católicos y protestantes.

Sus críticos (J. Gautier, G. Zallwein y J. A. von Riegger) insisten en la existencia de una tradición dogmática «mere-oralis» en el caso de la fundamentación del canon de la Escritura y atacan la interpretación dada por Neller al Concilio de Trento, de modo que pudiese ser compatible con la posición protestante. Gautier exagera en su refutación, ya que cree que Neller niega la existencia de toda tradición y no sólo la existencia de la «mere-oralis» en materia dogmática. Zallwein añade ulteriormente que no hay diferencia esencial en si la Escritura no contiene o contiene sólo muy obscuramente una verdad de fe, ya que en este segundo caso el fundamento bíblico no basta para una decisión del magisterio, el cual entonces sólo podría apoyarse en la Tradición oral (pag. 57s).

T. Topp, defensor de los puntos de vista de Neller, admite tradiciones «mere-orales» sólo en el campo disciplinar; toda tradición dogmática encuentra en la Escritura un «fundamentum» o un «vestigium». «Salva igitur auctoritate tum Scripturae S., tum Ss. Patrum negari potest, dari Traditiones dogmaticas Mere-Orales»; «Quia tamen non omnia dogmata, in scriptura clare et perspicue continentur, inque varias sententias distrahi, variisque modis eludi possunt, indiget idcirco Scriptura sacra, Interpretatione» (pag. 64). Intenta, además, Topp fundamentar el canon de la Escritura sin recurrir a una Tradición dogmática «mere-oralis». Explica la definición de Trento («Duo potissimum Conc. Tridentinum definire voluit, scil. 1. praeter Scripturam admittendas esse Traditiones ad eruendum verum S. Scripturae sen-

sum, 2. Apostolicas Traditiones, ac ritus recipiendos, nec pro lubitu variandos esse» pag. 68) y, supuesta su explicación, no ve motivo alguno para que la definición tridentina sea rechazada por los protestantes (pag. 70).

Especialmente valiosas son las reflexiones finales de Beumer. Prescindiendo de otros puntos, se puede aceptar de Neller y Topp, que la definición de Trento deja abierta la cuestión de si las «sine scripto traditiones» se extienden o no más allá del contenido (aun implícito) de la Escritura. Es importante, en esta materia, el problema de la fundamentación del canon de la Escritura; la solución que para él propone Topp es inaceptable, pero no se sigue de ello que todo intento de resolver esta cuestión sin recurrir a una revelación expresa y a una tradición oral derivada de ella (hoy lo han intentado B. Brinkmann y K. Rahner, aunque sus soluciones quizás no satisfagan plenamente) deba ser sin más rechazado. La manera de concebir la Tradición dogmática como meramente explicativa tiene la ventaja de conservar mejor la unidad del mensaje, apoyándolo totalmente en la palabra de Dios escrita, y de facilitar así el entendimiento con los protestantes. Como contrapeso para este entendimiento, en tal concepción hay que atribuir a la Iglesia un poder mucho mayor en orden a interpretar lo que en la Escritura son meras indicaciones oscuras.

C. Pozo

32 BEUMER, J., S. I., *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*: Schol 36 (1961) 217-240.

El presente artículo, aunque de índole no exclusivamente histórica, debe ser recensionado en este boletín, ya que parte muy importante de él se ocupa directamente de la definición de Trento sobre la Tradición y del planteamiento del problema en la teología de la época. El artículo es una contribución extraordinariamente rica al mejor planteamiento y, con ello, a la clarificación de las cuestiones actuales referentes a la Tradición.

Una primera parte se dedica a precisar el concepto de Tradición (pag. 219-226); en ella es importante la observación de que el concepto de Tradición en cuanto tal no exige que ésta aporte un contenido nuevo, con respecto a la Escritura (pag. 219s). La segunda parte recoge los datos, que hoy ofrece la investigación histórica (pag. 226-234). Por último, se hacen oportunas reflexiones sobre la significación del tema en la teología de controversia (pag. 234-240).

Interesa, sobre todo, en este boletín, la interpretación que sobre el decreto tridentino va dando Beumer en diversas partes de su artículo. Las «sine scripto traditiones» en él son exclusivamente tradiciones apostólicas, que se derivan en último término de Cristo o del Espíritu Santo; las tradiciones eclesíásticas quedan fuera del decreto (pag. 223; cfr. también pag. 222 nota 17). Las tradiciones «ad mores pertinentes» contienen prácticas, ritos y costumbres (algunas de las cuales —piénsese en el bautismo de los niños— tocan la doctrina misma) y no los principios morales, que pertenecerían inás bien a las tradiciones «ad fidem pertinentes» (pag. 222-226).

No puede admitirse la interpretación de H. Schell, según el cual la fórmula «pari pietatis affectu» debe entenderse como afirmación de la identidad del contenido de la Escritura y la Tradición (pag. 231). Tampoco definió Trento que la revelación se contenga parcialmente en la Escritura y parcialmente en la Tradición, según la interpretación de H. Lennerz; la intención del Concilio era rechazar el principio protestante de la Escritura sola; las tradiciones son llamadas «sine scripto» en cuanto a su fuente próxima (en relación al modo de conocerlas y utilizarlas en la argumentación), pero sin tocar la cuestión de si su último fundamento es o no siempre la Escritura (pag. 231); por otra parte, este punto era discutido, de modo que existían en esta época teólogos, que defendían que no hay nada en la Tradición que de algún modo no esté en la Escritura, tanto antes de Trento (Schatzgeyer y Driedo), como durante las discusiones (Seripando y Bonucci) y también después del Concilio (Bellarmino). Sin embargo, Beumer no ve en el cambio de formulas («partim-partim» por «et») un cambio de sentido, sino que cree, más bien, que ya la fórmula primera («partim-partim») era neutral en este punto; téngase en cuenta que la fórmula «partim-partim» es utilizada por teólogos que piensan que todo está de alguna manera en la Escritura (Driedo y Seripando); en todo caso, no hay conciencia del cambio de sentido en los teólogos que intervinieron en el Concilio (por ejemplo, Delphino) ni en documentos más o menos oficiales (por ejemplo, el *Catechismus Romanus*), ya que siguen usando, sin dificultad alguna, la fórmula del primer esquema (pag. 232ss); el cambio de fórmula entre el esquema preparatorio y el decreto definitivo se debió a razones puramente estilísticas (pag. 234 nota 63). El que ordinariamente Trento utilice Escritura y Tradición para sus argumentos concretos y excepcionalmente sólo la Tradición (D. 791), no prueba necesariamente que en tal caso la Tradición supere en contenido a la Escritura, pues es una toma de posición positiva (tal doctrina se encuentra en la Tradición) y no exclusiva (pag. 221 nota 14).

No queremos terminar esta reseña sin recordar las sensatas reflexiones de Beumer en la última parte de su artículo. La importancia ecuménica de un entendimiento con los protestantes en ese único punto no debe sobrevalorarse. El diálogo interconfesional debe tener en cuenta por parte nuestra que, para fundamentar el canon de la Escritura, el recurso a una Tradición, que transmitiría una revelación explícita, es problemático; de todos modos, este problema constituye un caso especial y no un caso típico (ein *Musterbeispiel*) y nunca fué citado como típico en Trento. Tampoco puede ser punto de partida para la discusión interconfesional sobre la Tradición, apelar al hecho de la predicación anterior a la fijación escrita del kerigma en el Nuevo Testamento, pues este hecho no es negado por los protestantes (pag. 238). Lo importante es la situación posterior a esa fijación escrita neotestamentaria. A este respecto, Beumer propone una solución intermedia entre la teoría de las dos fuentes y la de Geiselman; esta teoría —que habría sido defendida, entre los teólogos del siglo XIX, por Möhler, Franzelin, Scheeben y Newman— concede una substancial identidad de contenido entre Escritura y Tradición «und der letzteren nur in relativ untergeordnetem Masse ein Überschreiten dieser Grenze erlaubt» (pag. 238s). Las ventajas de

esta teoría intermedia en orden a resolver las dificultades de las dos posiciones extremas y el fundamento tradicional, que parece tener, merecen ser considerados seriamente.

C. Pozo

Véanse núm. 6, 7, 37, 38.

5. Trento

- 33 *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova Collectio*, Edidit Societas Goerresiana, Tom. VII, *Actorum pars 4* Vol. 1. Friburgi, Herber, 1961, XII-558 pag.

La publicación de las Actas de Trento, que la benemérita Goerresgesellschaft con tanta exactitud científica como labor ímprobo ha regalado a la Iglesia, tenía desde hace largos años una laguna: las actas correspondientes al periodo de Bolonia (*pars 3*) y a la segunda convocatoria del Concilio (*pars 4*). Las primeras vieron felizmente la luz pública en 1950. (CTr tom. VI; cf. ATG 14, 1951, 268-270), prodigiosamente salvadas de la catástrofe de la guerra. Las segundas, con menor fortuna entonces, aparecen por fin ahora para gran provecho de la ciencia eclesiástica. De las azarosas circunstancias por que ha ido pasando el presente volumen a lo largo de bastante más de medio siglo, pueden dar una idea, no completa, estas palabras de la portada, «*Colligere coeperunt inter alios Aloysius Postina et Stephanus Ehes [1926], auxit, illustravit, praelo subicere inchoavit Ioachimus Birkner: quo immatura morte praevento [1956] opus perfecit Theobaldus Freudenberger*», el mismo que en 1950 nos dió la edición de la parte 3.^a

El volumen presente (que se completará con los votos de Padres y teólogos del Concilio en la misma convocatoria), se abre con los documentos que precedieron a la nueva reunión conciliar y continúa con los referentes a las seis sesiones celebradas en el pontificado de Julio III (las sesiones 11-16 del Concilio). Para la historia de la teología el volumen es del mayor interés, no sólo por contener la preparación inmediata de las sesiones XIII y XIV, sino también por los avances de importantes sesiones posteriores.

El decreto sobre la Eucaristía estaba ya casi ultimado en la primera convocatoria (cf. ATG I. c., 269). Sin embargo en la segunda se volvió a comenzar su estudio desde el principio. La lista de errores protestantes formó la base de las reuniones de los teólogos (8-16 Septiembre 1551) y fué discutida a continuación detenidamente por los Padres (21-30 Septiembre). La comisión de Obispos, que había de redactar los cánones, se reunieron los días 1-2 de Octubre. La comisión tomó por fundamento de su trabajo la redacción hecha en Bolonia durante la primera convocatoria. El resultado de su nueva elaboración (1.^a redacción de los cánones) se dió a los Padres el día 3 (pag. 178). Con los pareceres de éstos (6-7 Octubre) compuso la comisión (7-8 Octubre) la nueva redacción (p. 187), examinada por los Padres

el día 9. De la doctrina, que en el decreto definitivo había de preceder a los cánones, no parece se hablara hasta que se suscitó la idea en la comisión el 1 de Octubre. Para juzgar de su valor dogmático es de interés esta declaración de Massarelli: «Et cum moveretur quaestio, an aliqua doctrina praemittenda esset his canonibus, quia tamen in sententiis dicendis rationes non solum exprimi, ut non solum illae rationes synodum movisse appareat, visum est multis ut omitteretur. Sed ne ita nudi canones edantur, placuit aliquam doctrinam ut professionem sanctae synodi de hac fide catholica praemitti absque ratione» (p. 177). Se comisionó a los obispos de Guadix (Martín de Ayala) y de Módena para que la redactaran. Su trabajo, examinado por toda la comisión (8-9 Octubre), lo juzgaron los Padres el día 10. Así, al cabo de poco más de un mes, se llegó a definición dogmática del 11 de Octubre.

También para preparar la sesión XIV se volvió a comenzar desde el principio, prescindiendo de lo hecho en Bolonia. La lista de errores sobre la penitencia y la extrema unción la discutieron ampliamente los teólogos del 20 al 30 de Octubre; los Padres (que expresamente no quisieron se redactasen los cánones y la doctrina antes de dar ellos su parecer sobre dichos errores protestantes), del 6 al 15 de Noviembre. La misma comisión de la sesión anterior redactó ante todo los cánones de la penitencia y extrema unción (17-19 Noviembre), cuya primera forma (p. 325) discutieron los Padres el 20 y el 21. La doctrina correspondiente, aprobada por la comisión (21-22 Noviembre), pasó por el juicio de los Padres el 23. La nueva redacción de los cánones y de la doctrina se discutió el día siguiente; y el 25 se tuvo la definición dogmática. Estas fechas dan idea del trabajo intenso del Concilio.

En la segunda convocatoria no se llegó a otras sesiones dogmáticas. Pero se preparó el camino para las futuras sesiones XXI-XXIII. Los datos aportados aquí deben tenerse en cuenta para el estudio histórico y dogmático de dichas sesiones.

No nos queda sino desear se publiquen pronto los volúmenes VI, 2 y VII, 2, que completarán con los votos de los Padres y de los teólogos la verdadera historia de las sesiones XIII y XIV y servirán para conocer mejor el sentido de sus decisiones.

J. A. DE ALDAMA

34 ANDRÉS, MELQUIADES, *Colegios mayores y Trento: RevEspTeol*
21 (1961) 195-197.

Breve nota en la que se destaca la participación de los Colegios mayores en el Concilio de Trento. Fue muy notable. El colegio mayor de S. Ildefonso de Alcalá dió al concilio 14 antiguos colegiales, y el del Salvador, de Salamanca, dieciseis; el de S. Bartolomé, ocho; el colegio mayor del Arzobispo, de Salamanca, tres y el de Santa Cruz, de Valladolid, dos. La mayoría de estos padres conciliares eran prelados de las diócesis de la corona española. Se especifican los nombres de estos participantes, tomados de

la. «Historia del Colegio Viejo de S. Bartolomé» del Marqués de Alventós. Hay también una breve bibliografía sobre los Colegios mayores.

E. OLIVARES

- 35 JEDIN, H., *Il concilio di Trento. Scopo, svolgimento e risultati*: Div 5 (1961) 345-360.

En la Semana sobre los concilios esuménicos, celebrada en Roma del 13 al 18 de noviembre de 1960, el gran historiador del concilio de Trento tuvo esta conferencia en la que se propone responder a esta pregunta: ¿por qué el concilio de Trento ha dejado tan profunda huella en la historia de la Iglesia y aun en la historia universal?. La respuesta es: porque cumplió los fines principales para los que había sido convocado en una época de gran crisis: definición de la doctrina católica en contraposición a la protestante, deshaciendo equívocos e incertidumbres peligrosas, y reforma interna de la Iglesia, aunque en forma mitigada de compromiso viable. Pero la huella dejada por el concilio de Trento no se explica solamente por el solo concilio, sino por la serie también de santos y de Papas que con su ejemplo o eficaz intervención, convirtieron los decretos escritos en formas vividas de renovación espiritual.

M. SOTOMAYOR

- 36 JUBANY, N., *El Concilio de Trento y la renovación de las órdenes inferiores al Presbiterado*» EstEcl 36 (1961) 127-143.

En este artículo, que no pretende ser un estudio profundo y definitivo, su autor Mons. Narciso Jubany, Obispo Auxiliar de Barcelona, examina dos textos del Concilio de Trento referentes a las Ordenes inferiores al Presbiterado, los capítulos 6 y 17 de Reforma, pertenecientes a la sesión 23.

Para entender la mente de los PP. Tridentinos hay que tener presentes algunos hechos y principios jurídicos, entonces admitidos: la existencia de clérigos minoristas célibes y casados, como la de subdiáconos y diáconos que no llegaban al sacerdocio; la libertad de recibir una orden mayor o menor con ánimo de permanecer en ella; la libertad de contraer matrimonio admitida comunmente para los clérigos minoristas. A la luz de estos principios y en orden a resolver los problemas que estos hechos planteaban, hay que interpretar las disposiciones conciliares.

La finalidad del capítulo 6 es resolver el problema de si los clérigos no sacerdotes, célibes o casados, gozan del «privilegium fori». El Concilio concede dicho privilegio con una triple condición disyuntiva: que, o bien poseyeran un beneficio eclesiástico; o bien, vistiendo el hábito clerical y llevando tonsura, sirvieran en alguna iglesia por designación del Obispo; o bien vivieran en algún seminario, escuela o universidad, con licencia del Obispo, como en camino de recibir las Ordenes Sagradas. Para los clérigos

casados exige únicamente que sirvan a alguna iglesia a la que estén asignados por el Obispo, y usen el hábito y tonsura clerical. La idea de la vinculación a una iglesia es un elemento fundamental en la reforma tridentina. Con esto queda claro que el Concilio no crea una nueva clase de clérigos, sino que se limita a regular la vida de los que ya de hecho existían, amparados por la legislación entonces vigente. No se plantea, por tanto el problema de la restauración de las órdenes menores. Se trata únicamente de una disposición concreta y ocasional con respecto al uso del «privilegium fori» en relación con los clérigos minoristas, célibes o casados entonces existentes. El Concilio los tolera, pero quiere vincular unos y otros al servicio de las iglesias.

Muy otro es el sentido del capítulo 17. En él propiamente se trata de una manera exclusiva de la renovación de todas las órdenes inferiores al presbiterado, y se afronta el problema del ejercicio de las funciones ministeriales en relación con las órdenes correspondientes. El problema había sido planteado ya antes del Concilio con ocasión de las impugnaciones de los protestantes. El Concilio formula el deseo de que las funciones propias de cada orden sean ejecutadas por quienes las hayan recibido; lo prescribe; prevee la manera de asignar un estipendio a los tales ordenados; y, teniendo en cuenta la posibilidad de la falta de célibes para el ejercicio de las órdenes menores, hace una excepción en favor de varones casados de vida ejemplar, no bigamos, que con la sola doble condición de llevar en la iglesia el hábito clerical y de estar tonsurados, aunque no hayan recibido las órdenes menores, pueden ejercitar las funciones propias de ellas. Es, pues, claro que el Concilio se propuso no sólo la restauración de las órdenes menores, sino sentar el principio de que las funciones propias de cada orden había de ser ejercitadas por los que la hubieran recibido, aunque admitiendo la excepción dicha en favor de los casados, por la posible penuria de clérigos célibes; pero los Padres nunca pensaron en una derogación de la ley del celibato, ni en establecer unos subdiáconos o diáconos casados, que ejercieran su ministerio en las iglesias y en el seno de las comunidades. De hecho, las disposiciones del capítulo 17 quedaron sin efecto, y fue prevaleciendo cada vez más la idea de que los diversos grados de las ordenaciones son una via ad maiores ordines suscipiendos.

M. PRADOS

37 LENNERZ, H., S. I., *Scriptura et traditio in decreto 4. sessionis Concilii Tridentini*: Greg 42 (1961) 517-522.

El artículo de Lennerz intenta probar que el Decreto de la Sesión 4.^a del Concilio de Trento debe ser entendido, en cuanto a las relaciones entre Escritura y Tradición, en el sentido de «partim-partim»; el cambio de fórmula entre su primera forma y la definida no significa, en modo alguno, un cambio de sentido.

En realidad, a nuestro juicio, la equivalencia de sentido de las dos fórmulas no resuelve todo el problema; también Beumer (véase el núm. 32

de este Boletín) las cree equivalentes, sin pensar que esté definida la teoría llamada de las dos fuentes; más aún, pensando que ambas teorías (la que cree que la revelación está contenida «partim» en la Escritura y «partim» en la Tradición, y la que defiende que nada hay en la Tradición, que, de alguna manera, no esté también en la Escritura) son materia de libre discusión. Para Beumer, ya la expresión «partim-partim» tiene en Trento un sentido neutral para el problema, como lo tendría en la Teología de la época. Trento, cuya voluntad de no entrar en cuestiones discutidas entre teólogos ha sido tan correctamente ilustrada por Lennerz (cfr. *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*: Schol 4 [1929] 38-53; cfr. también *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino*: Greg 26 [1945] 7-21), no zanjó un problema ya entonces discutido.

El presente artículo de Lennerz produce una penosa impresión, cuando se advierte que su autor confunde la teoría de Geiselman con el principio protestante de la Escritura sola. Su argumentación sólo prueba que Trento se opuso decididamente a este principio luterano. Pero, dada la radical deformación de la teoría de Geiselman, que Lennerz (sin duda, de buena fe) realiza, su argumentación está, con respecto a ella, totalmente «extra statum quaestionis».

C. Pozo

- 38 SPINDELER, A., *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über Heilige Schrift und apostolische Überlieferungen*: TheolGlaub 51 (1961) 161-180.

En realidad, aunque el título no lo sugiera claramente, Spindeler pretende investigar si el decreto tridentino de la sesión 4.^a debe ser entendido en el sentido de la teoría de las dos fuentes o en el de la teoría de Geiselman. Spindeler no admite un cambio de sentido en la substitución de la fórmula «partim-partim» por «et»; y deduce de ello que la concepción de las dos fuentes ha sido definida. Como hemos dicho en la recensión anterior (núm. 37 de este Boletín) con que ambas fórmulas signifiquen lo mismo no está todo hecho. Hay que demostrar además que la expresión «partim-partim» está en el Concilio tridentino a favor de la teoría de las dos fuentes.

En esta línea procede Spindeler demasiado aprisa. Muchos de los testimonios citados por él como significativos de las dos fuentes no son convincentes. En todo caso, la Tradición, aunque se la conciba meramente como explicación de la Escritura, añade algo a ésta. Ese contenido añadido se puede calificar, como ha observado Beumer (vease núm. 32 de este Boletín), de tradiciones «sine scripto» en cuanto a su fuente próxima (en relación al modo de conocerlas y utilizarlas en la argumetnación), pero sin tocar la cuestión de si su último fundamento es o no siempre la Escritura. Muchos de los testimonios citados por Spindeler, y, entre ellos, las importantes palabras de Cervini (pag. 167) no superan necesariamente esta perspectiva, aunque hablen de las tradiciones además de las escrituras (*ultra scripturas* o fórmulas semejantes); si la Tradición transmite desarrollos de lo escrito,

podrá incluso decirse que muchas cosas no han sido escritas, sin determinar ulteriormente la relación existente entre lo escrito y lo no escrito; esto último, aunque no expresamente escrito, pudiera estarlo de alguna otra manera.

No se interpreta bien a Bonucci diciendo: «Er will also die nicht geschriebenen Ueberlieferungen ganz gestrichen wissen» (pag. 170). En su intervención del 23 de marzo, tal y como la conserva Massarelli en su diario, aunque Bonucci en su segundo punto se colocó contra la fórmula «partim-partim», sigue hablando en los puntos siguientes de las tradiciones (CTr I, 525). Nada extraño, por tanto, que el 1 de abril haya declarado, de nuevo, su disconformidad con la expresión «partim-partim» (CTr 5, 47) y, sin embargo, ese mismo día haya votado a favor de «Traditiones esse et recipiendas esse» (CTr 5, 53). No son sinónimos negar el «partim-partim» y negar la existencia de tradiciones apostólicas. Ignoramos qué interés tiene para el problema hablar de que Bonucci fué sospechoso de herejía por su sermón del 8 de abril (pag. 171s) y precisamente por cuestiones que tienen relación con la fe, la Escritura y la Tradición (pag. 172). De ese mismo sermón ha recogido Lennerz (Greg. 42 [1961] 518s) una serie de expresiones sobre la Tradición, que, aunque no demuestran que haya abandonado su posición contraria al «partim-partim», son plenamente católicas. Los puntos que le hicieron sospechoso en este sermón no se refieren, en modo alguno, a la relación entre Escritura y Tradición, sino más bien, como el mismo Spindeler reconoce (pag. 171) a la fe fiducial y la visibilidad de la Iglesia.

De Seripando, a quien el Autor cita a favor suyo (pag. 176 nota 8), hubiese también convenido referir esta frase: «Pensandum denique, ne in traditionibus externis vera religio et salutis spes statuatur, de quibus Augustinus: Omnia quae pertinent ad veram religionem quaerendam et tuendam, divina Scriptura non tacuit» (CTr 12, 521; cfr. Beumer, Schol 36 [1961] 232).

Al final de su artículo (pag. 178ss) Spindeler discute la cuestión en sí, de modo excesivamente simplificado. No es este Boletín de Historia de la Teología, el lugar propio de entrar a fondo en la discusión del problema especulativo. Conviene, sin embargo, notar que la teoría de Geiselman es inseparable de determinado modo de concebir el progreso dogmático, con lo que ciertas refutaciones sobre que un vestigio o fundamento no basta para llegar a un dogma, sin decidir ahora si son válidas o no, deben, en todo caso, ser trasladadas a una discusión sobre la teoría del progreso dogmático (véase en este Boletín el núm. 31; sobre el problema de la fundamentación del canon de la Escritura, véanse los núm. 31 y 32 de este Boletín)

C. Pozo

39 VEREECKE, L., C. SS. R., *Le Concile de Trente et l'enseignement de la Théologie Morale*: Div 5 (1951) 361-374.

Con acierto nota el autor que si bien se han estudiado aspectos dogmáticos o pastorales de las enseñanzas de Trento, poco o casi nada se ha hecho

notar el influjo de Trento en el campo de la Moral. Se fija en el punto particular de la enseñanza de la Moral. La sesión veintitrés del Concilio en su parte disciplinar tuvo una gran importancia. En ella se determinó la creación de los Seminarios y su obligatoriedad. Y en el canon 18 de esta sesión se da la pauta para los estudios eclesiásticos. Ya no se darán esas grandes facilidades para la ordenación que antes existían, sino que, entre otras cosas, se exigirá un mínimo de conocimientos en los aspirantes al sacerdocio. Y entre ellos ocupa un puesto preeminente la moral necesaria para poder oír las confesiones. Consecuencia inmediata de estas disposiciones tridentinas fué el florecimiento y éxito de la cátedra de «Casos de conciencia». Y tuvo también su influjo en el plano universitario de la teología moral: ya no bastaba una Summa, ni lo que se enseñaba al explicar v. gr. la Segunda parte de la Summa Theologica de Sto. Tomás. Surgió la necesidad de una enseñanza orgánica de la Teología Moral. La obra de Azor dió la pauta para otras posteriores en la que la Teología Moral adquiere su autonomía.

El artículo propone interesantes sugerencias sobre los precedentes y filiación del decreto tridentino.

E. MOORE

40 DE VRIES, WILHELM, S. J., *Einladung nicht-römisch-katholischer Orientalen zum Konzil von Trient*: Cathol 15 (1961) 134-150.

El P. G. Hofmann opinaba que en las Bulas convocatorias del Concilio de Trento, de los Papas Paulo III y Julio III se contenía una implícita invitación a los Orientales no católicos, y que Pío IV los invitó explícitamente. El P. W. de Vries examina detenidamente dichas Bulas y llega a la conclusión de que hay que distinguir: a los reyes y emperadores no católicos, se les invitó —siguiendo la costumbre de la época—, con el deseo de que asistiesen como observadores y pudiesen colaborar a la unión. Los patriarcas y obispos orientales no católicos no fueron invitados ni implícitamente por Paulo III ni por Julio III; sí en cambio, cada patriarca en particular, por Pío IV, suponiéndolos dispuestos a aceptar previamente el Primado de jurisdicción de la Sede romana. Con ocasión del Concilio de Trento, no hubo ningún intento de reunir a los obispos separados como miembros del concilio. Efectivamente, el estudio del P. de Vries demuestra claramente que tal idea no pasó por la mente a ninguno de los tres pontífices mencionados. Es más, aun prescindiendo de la posibilidad en abstracto de tal idea, uno queda con el convencimiento de la absoluta imposibilidad de un tal intento en una época en la que el Papa expresa su deseo de que de Etiopía y de Rusia se le envíen a Roma jóvenes «acciochè imparassero la lingua latina e i riti et istituti della Chiesa Romana».

M. SOTOMAYOR

Véase núm. 32

II. OTRAS OBRAS

1. Teología dogmática

- 41 *Marie, l'Eglise et la Rédemption*, Société Canadienne d'Etudes Mariales, Journées d'études Lourdes 11-12 Septembre 1958, Ottawa, Edit. de l'Université, 1961, VIII-274 pag.

La Sociedad Canadiense de Estudios Marianos nos ofrece aquí la contribución de sus miembros en la sección del Congreso Internacional de Lourdes (1958) que se le había encomendado. Su tema central era la cooperación de María y de la Iglesia a la obra de la redención. La labor realizada por la Sociedad Mariológica Canadiense es bien conocida y el volumen presente la hace visible, como lo habían hecho ya las Actas del Congreso de Lourdes. La Sociedad Canadiense admite en sentido pleno la asociación de Nuestra Señora a la Redención, y felizmente no tiene reparo en utilizar las palabras *Corredentora* y *Corredención*, que, aunque como tantas otras puedan entenderse mal, ofrecen la ventaja de un tecnicismo teológico bien definido.

La introducción general redactada por el P. E. Lamirande sobre el estado actual de los estudios en materia de corredención es de gran interés por su claridad, sobriedad, amplitud de información y objetividad de exposición. Otro tanto tenemos que decir del magnífico estudio del P. Gauthier sobre el mérito corredentor; trabajo centrado justamente en la posición que se ha dado en llamar de la escuela española. El P. Gauthier defiende con esta el mérito condigno; A. Ferland prefiere hablar de un mérito de hipercongruo, correspondiente a la hiperdulía mariana. Lo que hay más allá de pura terminología en esta cuestión no podrá nunca resolverse sin una investigación a fondo sobre la naturaleza del mérito condigno y sus exigencias; tema éste de estudio difícil, si se quiere abarcar la evolución histórica del problema en los grandes teólogos.

Notemos dos puntos de interés: Y. Roy defiende una corredención consistente en que María, con Jesús, aportó el precio de la redención. Pero este precio pagado por ambos era únicamente la sangre del Redentor. La idea la había propuesto el P. Balic en los preparativos del Congreso. Por otro lado H. H. Guindon se suma a los defensores de una intervención de María en la distribución de las gracias, no meramente por causalidad moral, sino también física.

El estudio de G. R. Pilote sobre Pío XII y su doctrina corredencionista, está hecho con notable cuidado y nitidez. En cambio el del P. Sebastián nos ha parecido demasiado influenciado por las tendencias de Müller, a pesar de que su buen sentido teológico rectifica no pocas afirmaciones.