

BIBLIOGRAFÍA

D'HERBIGNY, MICHEL, S. J., évêque titulaire d'Ilion, président de l'Institut Pontifical des études orientales. *L'Islam Naissant. Notes psychologiques.* (181-328)-4.^o-1929. Orientalia Christiana, vol. XIV.-2. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Piazza Santa Maria Maggiore, 7. Roma, 128.

El autor muestra conocer a fondo la psicología, no sólo de Mahoma, sino también la de sus secuaces de nuestros días, pues dice las cosas por una parte con franqueza, pero cuidando siempre de no ofenderlos. Su estudio se recomienda por estas valiosas características: serenidad digna de un crítico imparcial; criterio no común en temas tan delicados y complejos; amplitud de conocimientos positivos; caridad propia del cristiano; libertad digna de un corazón de apóstol; moderación en los juicios, y aun tendencia a echar a buena parte las cosas que tocan a Mahoma.

La obra es la sustancia desde un punto de vista general, como se dice en la introducción, del curso regular de *Instituciones Musulmanas*, que en aquella academia de estudios orientales lee el profesor Rev. Mullah.

Mgr. D'Herbigny resume cuanto ha dicho Mahoma, advirtiendo que éste tomó al hombre tal como es en cuerpo y alma, pero al hombre caído. Del presente libro resulta que Mahoma, huérfano recogido por un esclavo abisinio, acaso cristiano, entró en contacto con la religión cristiana (ariana) y con la judaica, lo que le encauzó hacia la vida ascética. A los veinticinco años contrajo matrimonio con Khadidja, que lo dominó por otros veinticinco años, sosteniendo en él dicha tendencia religiosa cristiano-judaica. Muerta la mujer, él se transformó según las circunstancias, formándose para su uso particular una mezcla religiosa que comprendía, fuera de reminiscencias del pasado, la divinización de su propia persona, restos del politeísmo y notas de escepticismo religioso. Naturalmente las contradicciones se hallaban en esto a la orden del día.

La psicología de Mahoma viene así descrita con estilo fácil. De una excitabilidad estupenda, va siempre en busca de lo raro y misterioso. Al principio ejerce sobre él mucha impresión el monoteísmo cristiano, y su mujer le impide caer en los excesos de la sensualidad; pero muerta ésta, él se entrega a una volubilidad repugnante. Su religiosidad inicial, acaso sincera, sus visiones y su misión divina le sirven de pretexto para su viviandad. Ni es menester que eso de ser o suponerse él enviado de Dios fuera de su parte una consciente impostura, antes bien, al menos al principio, es más probable que fuera consecuencia del estado anormal de su mente; pero hay que reconocer que andando el tiempo él mismo comprendió toda la ridiculez de sus revelaciones. Las más flagrantes contradicciones no le turbaban jamás. La lujuria lo hace esclavo de sus mujeres, especialmente de dos, y aun de los padres de éstas, los cuales

lo hacen girar como quieren y decir cuanto se les antoja. Mas él no olvida su interés personal, y mientras primero hablaba de los suyos apellidándolos musulmanes, empieza ahora a llamarlos mahometanos. Luego, con su táctica singular, conservando siempre el título de Profeta, deja del todo a un lado la ley moral, a excepción de la que sirve para mantener la disciplina militar, porque de visionario ha pasado a ser caudillo. Como tal, muestra otra cualidad de su carácter, el sentimiento de venganza. El mismo Dios será como siervo suyo e intervendrá para aprobar sus pecados. Pero hacia el fin de su vida sintió que su buena estrella declinaba.

El verdadero Alcorán fué elaborado después de su muerte, aunque él había presentado el suyo como venido del cielo tal cual era. Mas los testimonios del mismo se contradecían. Mahoma ni había escrito nada, ni sabía escribir. Él mismo había confesado haber olvidado algunas de sus partes y haber recibido la orden de corregir algunos y aun muchísimos textos. ¿Qué remedio? Imponer un texto y todo concluido. Así se hizo, pero de aquí las sectas entre sí inconciliables (Ali, Aicha).

Este hecho explica por qué los mahometanos, en queriendo una cosa, encuentran en el Alcorán las leyes más contradictorias para poder seguir su capricho. Mas no faltan por esto entre ellos creyentes fanáticos en la materialidad del libro. En definitiva se puede decir que la ley de Mahoma ha servido en el decurso de los siglos a manera de una etiqueta para justificar las modificaciones, aun las más radicales del Alcorán.

El autor de estas notas psicológicas, con finísima táctica, prueba que el verdadero Mahoma del principio, no el contrahecho, conduciría al verdadero monoteísmo; y con su Dios único, misericordioso y juez, con la estima que muestra por Jesucristo, verdadero profeta, según él, desde su nacimiento, estima que extendió a la Inmaculada Madre, podría preparar la conversión al cristianismo.

Pero a la conversión ha de preceder la elevación moral y la proscripción de la lujuria, que postrando el entendimiento y las fuerzas orgánicas ha despoblado las regiones del Asia menor, del África septentrional, de la Arabia, etc., haciendo infecunda la familia mahometana. He aquí el tema de esta obra tan interesante y tan digna de ser recomendada.

L. TEIXIDOR

ALONSO, MANUEL, S. I., Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas. *El sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino.* (xxii-544)-4.⁹
1929. Editorial Razón y Fe, Apartado 8001, Madrid.

Con verdadera satisfacción presentamos a nuestros lectores esta magnífica obra, que honra como pocas a la ciencia teológico-histórica de nuestra patria.

Estudia en ella el docto Profesor de la Universidad de Comillas una cuestión sobremanera interesante en el momento actual. Desde principios de siglo, y de un modo especial en el decenio último, ha penetrado en el campo teológico una teoría brillante y seductora, que a más de uno ha fascinado con su especiosa sencillez, según la cual Cristo no ofreció en la cena un sacrificio completo, sino que el sacrificio ofrecido personalmente por Cristo fué numéricamente uno, cuya primera parte, o sea la oblación, se halló en la cena, y cuya segunda parte, o sea la inmolación, tuvo lugar únicamente en la cruz. Como los partidarios de esta teoría aducen en su favor, entre

otros argumentos, la autoridad del Tridentino, el P. Alonso se ha dado a investigar de propósito cuál sea sobre este punto la doctrina del Concilio de Trento.

La investigación no puede ser más sólida y comprensiva. Pues no contentándose, como lo han hecho con frecuencia los partidarios de la nueva teoría, con las referencias de Pallavicino o con las brevísimas notas que Massarelli, el secretario del Concilio, tomaba al acabar de hablar cada uno de los Padres y teólogos de Trento, el P. Alonso ha acudido a los dictámenes *in extenso* de los mismos Conciliares, que se conservan ya publicados, ya inéditos, y a otros varios documentos relacionados con ellos, con lo cual ha manifestado, con evidencia meridiana, el sentido de no pocas frases que, tomadas aisladamente de las notas brevísimas de Massarelli o de las referencias de Pallavicino, podían parecer favorables a la moderna teoría del unicismo.

La cantidad de documentos inéditos que presenta, y de los cuales da en su obra largas citas o una copia íntegra en los apéndices, es tan notable, que bastaría ella sola para hacer su lectura recomendable sobremanera a todo sincero amante de la ciencia teológica. Dos hermosas fototipias del Archivo secreto del Vaticano, intercaladas en el texto, nos ponen ante la vista los principales manuscritos utilizados directamente por el autor.

Después de las indicaciones documentales y bibliográficas, y de una introducción doctrinal, divide el P. Alonso su obra en siete capítulos, de los cuales los dos primeros nos presentan las ideas pretridentinas, los tres siguientes se refieren al Concilio mismo, y los dos últimos a los tiempos que siguieron a la definición conciliar. Entre las ideas pretridentinas, se presentan en el capítulo primero las de los adversarios contra los que se propuso la doctrina de la sesión 22, y en el segundo las de los católicos. Respecto al Concilio mismo, se examina sucesivamente en los capítulos tercero, cuarto y quinto la preparación de la definición en las tres épocas del Concilio, el texto oficial de la definición y los fundamentos que tuvieron los Padres Tridentinos para la misma. Finalmente, respecto a la época posterior a la definición tridentina, en el capítulo sexto se estudia cómo se entendió dicha definición, y en el séptimo, a manera de complemento, se presentan y examinan por orden cronológico las diversas sentencias que ha sostenido el unicismo en materia de sacrificio. Tres índices, además del general, facilitan no poco el manejo de la obra. Es el primero el de Padres que dieron su voto en el Concilio en 1562, y están distribuidos por orden alfabético de diócesis; el segundo es de nombres propios, y el tercero de cosas.

No vamos a entrar ahora en pormenores sobre las ideas emitidas en esta obra por el P. Alonso: ya que, por la excepcional importancia de las mismas en el momento actual, nos ha parecido debía su examen constituir toda la segunda parte del Boletín sintético sobre la esencia del sacrificio de la misa, que hemos comenzado a publicar. (V. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, t. 8, pp. 363-380.) Permitasenos con todo advertir que, más que cualquiera ponderación, es este examen detenido el que da a conocer manifiestamente la trascendencia extraordinaria de la obra del Profesor de Comillas.

No omitiremos, sin embargo, que no es lícito exigir a una obra lo que está fuera del marco que el autor, usando de su pleno derecho, se ha trazado. Se pretende en ella únicamente dilucidar, según la doctrina del Concilio Tridentino, el punto concreto del sacrificio de la cena que indicamos al principio, y esto es lo único que a ella puede con razón exigírsele. Si bien es verdad que, con ocasión de esto, se tratan no pocas cuestiones incidentales relacionadas con él, sobre las cuales no creemos del

caso detenernos, aunque debemos advertir que no sobre todas ellas estamos conformes con el autor, especialmente en la exposición y refutación directa de algunos puntos de la teoría del P. De la Taille, y más en particular sobre lo que dice el Padre Alonso en la nota de la p. 467 sobre la oblación del sacrificio de la misa según el citado escritor.

En una obra que es toda ella una reacción contra las síntesis excesivamente rápidas e inconsideradas, el análisis profundo y detenido es un mérito solidísimo, para el cual, tratándose de interrogar a cada uno de los documentos sobre un punto concreto, las repeticiones se hacen inevitables. Podrían, con todo, éstas tal vez haber sido menos frecuentes, la dicción más rápida, la clausulación más flúida, las erratas menos en número, las citas más cuidadosas y los índices más exactos y completos. Pero, a pesar de estos pequeños lunares, inevitables en cualquier obra humana, no dudamos en afirmar, sin temor de equivocarnos, que la obra del P. Alonso es, sobre el punto escogido por el autor e indicado antes, la obra más sólida, completa y documentada que se ha publicado hasta el presente; más aún: que es muy difícil que se publique obra alguna que en este punto le haga ventaja.

JOAQUÍN PUIG DE LA BELLACASA

GRABMANN, MARTIN, O. Professor an der Universität München. *Die Grudgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott.* (112)-4.º-1929. Precio: 5,50 m. en rústica y 6,50 encuadrado. Verlag J. P. Bachem G. M. B. H. Köln.

Con verdadero placer damos cuenta de semejante estudio acerca de las ideas fundamentales de San Agustín sobre el alma humana y sobre Dios. En él brilla la erudición de su autor en la doctrina de San Agustín a la altura de la que todos reconocen en él al tratarse de Santo Tomás y la inmensa producción científica de éste.

Consta la presente obra de dos partes, como indica el título. En la primera, después de introducirse el autor con interesantísimas indicaciones que realzan la figura de San Agustín en los hoy día vastísimos dominios de la Psicología, expone separadamente tres tesis principales acerca del alma humana, a saber: 1) Sustancialidad de la misma; 2) su espiritualidad, y 3) su inmortalidad. En cada una de estas exposiciones presenta el estado de la cuestión con respecto a la filosofía heterodoxa con una erudición selectísima acerca de los representantes de los contrarios errores y de los que fuera del campo católico más se avecinan a la verdad.

Cosa parecida hay que añadir acerca de la segunda parte. Después de hacer sentir el Dr. Grabmann el ansia perenne de San Agustín por la verdad divina, ansia contrapuesta, con razón, a mucha vana filosofía contemporánea, desenvuelve, según la mente de San Agustín, los tres grandes temas siguientes: 1) La existencia de Dios; 2) el ser divino; 3) la relación del mundo con Dios.

En ambas partes los dichos y razones del gran Doctor de Hipona vienen declarados y confirmados por las más metódicas argumentaciones del Angel de las Escuelas.

La obra tiene en sí misma, y sin duda en la mente del autor, un carácter esencialmente apologetico, y desde este punto de vista despierta singular interés. Está escrita con la meritísima preocupación de acercar el filósofo heterodoxo al católico. Por esto

su método es histórico y no escolástico, aunque sea de tan reputado crítico del Escolasticismo. Decimos esto alabando el valor positivo de la presente obra, pero queremos explicar la distinción que hacemos calificando el método.

La manera de aducirse a Santo Tomás nos la sugiere. El Aquinate es ahí sólo el genio que a través de los siglos se ha colocado a la altura de San Agustín, y que ha dado forma más precisa a muchos pensamientos de aquel antiguo maravilloso genio. No es, precisamente, el gran representante y cabeza de una verdadera hueste de filósofos y teólogos católicos, en cuya maravillosa concordia en las ideas fundamentales de que se trata, se halla un grandísimo valor lógico y peso de autoridad en pro de las mismas afirmaciones (1).

Una reflexión parecida se nos ocurre al leer las siguientes frases, dichas a propósito de la gran convicción de San Agustín acerca de la espiritualidad del alma (p. 43): «Augustinus hat nicht, wie dies später die Scholastiker tun konnten, eine von Jugend begründet, und Einwände, die in Schriften anderer sich finden, widerlegt. Nein, er hat diese Probleme in sich selber erlebt, er hat die Wandlungen der Geschichte des philosophischen Denkens in sich selber empfunden.»

Al mismo tiempo que no dudamos de la utilidad apologetica de este modo de tomar la cuestión, creemos que en el orden de la lógica pura tiene mucho más valor, que los titubeos del genio de San Agustín, la unanimidad de tantísimos escolásticos defendiendo la espiritualidad del alma. Dice mucho más en favor de esta verdad que tantos ingenios más o menos desconocidos, como pueden figurar en la historia del Escolasticismo, no hayan caído en el escepticismo en este punto, con tan asiduas y voluntarias disputas acerca de los argumentos en que se apoya la misma verdad, que no que un tan grande genio por su parte haya llegado a su conocimiento cierto. La sinceridad acaso ignorada de muchas disputas escolásticas, con tantísimas discrepancias en los pormenores y argumentos con que se sostiene una misma verdad, prueba muy a las claras que han de ser muchísimos los doctores escolásticos que vivieron o viven todavía estas luchas del espíritu, sintiendo las mismas o semejantes dificultades que en la conquista de la ciencia del alma encontró San Agustín.

Pondera el erudito autor con mucha razón (pp. 76-79) que San Agustín demostraba la existencia de Dios basando la argumentación, sobre todo en el orden intelectual de nuestra alma, de preferencia al orden material del mundo externo. Mas también aquí nos permitiremos inculcar aquella distinción entre el sistema apologetico y el escolástico. Porque la defensa (p. 75 y s.) del Escolasticismo en contra de la idea de que

(1) La idea escolástica de la autoridad de Santo Tomás que tenemos ante los ojos, es la que propuso al mundo el inmortal León XIII en la Encíclica *Aeterni Patris*, que se concreta en estas palabras: «Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quae olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Conimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen aetate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tanquam in suo regno, Thomam considisse principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consenserit in unius angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquevisse.» En las cuales palabras se siente el gran *pondus ad faciendam fidem* de las ideas del S. D., no en sólo el reconocimiento directo e individual de su grande ingenio.

Kant haya sido quien reivindicó dicho argumento, tan usado por San Agustín, adolece de la imperfección de no atender tanto a la verdad de las cosas en sí, como atendería el mismo sistema escolástico. Al recurrirse tan sólo en la defensa al hecho de que los mismos escolásticos utilizaron dicho argumento, parece que se concede que éste, en cuanto tiene pleno valor, sea radicalmente distinto del que prueba la existencia de Dios por el conocimiento del mundo externo.

Balmes, sin hacer profesión de Escolasticismo, supo imprimir el sello escolástico a ese argumento que parte de la consideración del mundo interno de la verdad y de las ideas, reduciéndolo al mismo principio de causalidad o de razón suficiente (1), y poniendo en claro el paralelismo existente entre ambos argumentos.

Lo cual ya había hecho con toda precisión Santo Tomás, quitando mucho del imaginario encanto que puede producir tan psicológico argumento en cuanto se contrapone al cosmológico en que campea el principio de causalidad. Porque (3 *Contra Gent.*, c. 47) escribió: «Quamvis autem mens humana de propinquiori Dei similitudinem re-praesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei, quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est (c. 46). Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest, quam sicut causa cognoscitur per effectum.» Así que la defensa del método de los escolásticos en dar las pruebas de la existencia de Dios sería más radical según los principios mismos de Santo Tomás.

Pero semejantes reflexiones sobre distinción de métodos de defensa de la verdad no pueden disminuir en nada el mérito real que reconocemos en tan bien intencionada obra, que con su grande interés crítico puede ayudar a muchos espíritus vacilantes a decididamente abrazar verdades tan fundamentales del catolicismo como en la presente obra expone el Dr. Grabmann.

L. TEIXIDOR

VÖLKER, W., Lic. theol. Dr. phil. Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Halle-Wittenberg. *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus.* (96)-4.º-1928. Precio: 4,50 m. Buchhandlung des Waisenhauses (Franckesche Stiftungen). Halle (Saale).

He aquí un trabajo especialista en el sentido estricto de la palabra. Y especialista lo llamamos cuanto a la materia y cuanto a la forma. La materia son los textos de aquel Celso que Orígenes refutó en sus clásicos *libros contra Celso*, tan famosos y bien merecedores de eterna memoria. La forma es la crítica, reduciendo extremadamente

(1) Está discurriendo en su *Filosofía Fundamental* (ed. 3, Barcelona, 1868), t. 3, l. 4, sobre la necesidad entrañada por las ideas (c. 23), y naturalmente se eleva a la consideración de la causa de esta necesidad, observando que un hecho de tan inmediata evidencia nos lleva al conocimiento de Dios, y añade: «El orden admirable que reina en el mundo material, el concreto, la unidad de plan que se descubren en él, no son una prueba más concluyente de la existencia de Dios, que el orden, el concreto, la unidad que nos ofrece la razón en su asentimiento a las verdades necesarias, etc.» (L. c., n. 151.)

las conjeturas en un sentido, aunque multiplicándolas por el lado opuesto, es decir, prescindiendo en lo posible del mismo Orígenes que nos legó los elementos de juicio sobre Celso, y suponiendo gran sinceridad y competencia en Celso para poder juzgar por sus dichos del cristianismo del siglo segundo.

Después de un breve prólogo de carácter individual y de una introducción que ofrece al lector la síntesis de los estudios que de algún modo atañen a la materia (Celsus-Forschung), contiene este folleto cuatro capítulos y un resumen final de los resultados obtenidos. El c. 1 versa acerca del exclusivismo de lo que Celso llamó en su obra la *grande Iglesia*. Este exclusivismo se mostraba en contra del estado pagano, de su religión y cultura, y en particular contra las sectas que han conservado el nombre de gnósticas. El c. 2 trata de la vida de la comunidad de la Iglesia, de la extensión de la misma, de su composición, de su espíritu propagandista, de los cristianos como magos (!) y obradores de milagros, del ímpetu hacia el martirio, del culto y de las costumbres de los cristianos. El c. 3, que es el más extenso, nos expone la doctrina cristiana de entonces; y analiza, siempre según Celso, la idea de Dios que tenían los cristianos, su Cristología, que se subdivide en la adoración tributada a Cristo como Dios, la imagen de la vida de Jesús que los fieles conservaban como prueba de su divinidad, la obra de Jesús, y cuatro aspectos de su Persona. Y es menester aquí reproducir las palabras del autor en su lengua, que como nos parecen preñadas de juicios insostenibles, no acertaríamos a traducir sin comentario desfavorable. Son éstas: «aa) Die naiv-modalistische Lösung des christologischen «Problems». bb) Die pluralistisch-monotheistische Lösung des christologischen «Problems». cc) Die «binitarische» Lösung des christologischen «Problems». dd) Die gänzlich unbetonte Logoslehre.»

Se termina lo referente a la Cristología con la suma de lo que con respecto a Cristo creían aquellas primitivas cristiandades. En donde las insinuaciones poco simáticas para con su fe, lo mismo que las demás del mismo género, esparcidas en todo el escrito, parecen nacidas de falta de conocimiento de la verdadera fe cristiana.

Prosigue el mismo capítulo de la doctrina de entonces según Celso, y se habla del profundo sentimiento de los propios pecados, de las ideas acerca del Juicio, de la resurrección de la carne, de las imaginaciones escatológicas, y viene, por fin, el párrafo 7: «Die Vorzugsstellung der Glaubigen in der Welt», que según el lugar de Celso, o, mejor, de Orígenes, a que se refiere, o a que se debe, podría ser «El optimismo del cristiano acerca de su posición en el mundo y de su unión con Dios», idea, sin duda, difícil de ser percibida dentro del espíritu de Celso.

El c. 4 es el de corte más crítico, puesto que analiza la literatura cristiana y su elaboración, según los dichos de Celso, conservados en su refutación. Se subdivide, mostrando, primero, que el cristianismo no era una religión literata (Buchreligion); procurando, en segundo lugar, descubrir las fuentes de carácter cristiano que sirvieron a Celso y deduciendo luego cuatro consecuencias (Kanonengeschichtliche). El nombre de consecuencias nos parece aquí, al menos para una de ellas, muy impropio, pues no es más que la vaga sospecha de que Celso se servía del fundamento o base común a los tres sinópticos. En cuarto y último lugar se habla en este capítulo de las profecías y del uso de la exégesis alegórica. La conclusión de la obra es el balance de las afirmaciones que pueden formularse acerca del estado del cristianismo en el siglo segundo en virtud de lo que nos conservó Orígenes de Celso.

La obra del Dr. Völker, aunque no refleje sentimientos cristianos, puede aprove-

char al Teólogo en beneficio de la defensa del dogma católico. El erudito autor parece haberse colocado de parte de Celso contra Orígenes.

L. TEIXIDOR

WILLOCX, F., docteur en Philosophie et Lettres, professeur a l'Institut Saint-Marie a Bruxelles. *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège*. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie. 2^{me} série, 14^{me} fascicule. (xxx-320)-4.⁰-1929. Librairie Universitaire, Uystpruyst, éditeur, rue de la Monnaie, 10, Louvain.

Mil plácmes merece el presbítero Willocx, no sólo por haber concentrado su investigación histórica en un asunto poco explorado, sino también por haber dilucidado ciertos puntos que hasta el presente eran muy oscuros y dudosos. En cuanto a lo primero, ya observaba Pastor en 1920 que «no ha aparecido aún una historia de la recepción del Concilio de Trento, que responda a las exigencias actuales de la ciencia» (*Geschichte der Päpste*, t. VII: *Pius IV*, p. 362, nota 1). Tan difícil es esta investigación, que sólo poco a poco van saliendo trabajos que estudian la introducción de los decretos de Trento en alguna región particular, como el de Mayer respecto a Suiza (1901), el de L. Fèbvre referente al Franco Condado (1910), el de V. Martín que se ciñe a Francia (1919), y últimamente nos llega el de Willocx, que examina la introducción de los decretos del Concilio de Trento en los Países Bajos y en el principado de Lieja.

Como dice su autor, este estudio considera solamente el punto de vista estrictamente histórico, y por consiguiente omite el aspecto teológico de los problemas, por ejemplo, las controversias relativas a las decisiones dogmáticas del Concilio y el punto de vista canónico, que hubiera exigido el examen de las innovaciones introducidas por el Concilio en la legislación eclesiástica de los Países Bajos (p. XIII). No se crea con todo que sea exiguo el fruto reportado por esta obra. Hasta el presente era una cuestión por dilucidar, a qué punto había llegado la promulgación del Concilio de Trento en las provincias septentrionales de los Países Bajos, por más que este asunto fué objeto de profunda investigación de parte de la Santa Sede, en el siglo XVIII, por la trascendencia que importaba para los matrimonios clandestinos. Pues los decretos conciliares establecían que la legislación matrimonial había de publicarse en cada parroquia «y que además este decreto comenzaría a ser obligatorio en cada parroquia, treinta días después de la primera publicación hecha en la parroquia» (Ses. XXIV, *de ref. matr.*, c. 1). A pesar de la diligencia que entonces se puso y de las investigaciones en los archivos de las Congregaciones del Concilio y del Santo Oficio, no se pudo sacar nada en claro, referente a la cuestión debatida, o sea qué alcance tuvo la publicación del Concilio de Trento en las Provincias Unidas. Por lo cual Benedicto XIV, en su declaración del 4 de noviembre de 1741, y para arreglar definitivamente el asunto tanto tiempo pendiente de solución, dispensó de la legislación del Concilio a los matrimonios de herejes y a los matrimonios mixtos, que habían sido contraídos en un país hereje, al par que mantenía en vigor para todos los casos restantes las declaraciones anteriores de la Sagrada Congregación del Concilio. Pues bien; después de su profunda investigación concluye Willocx: «Es, pues, probable que los decretos sobre

el matrimonio fueron publicados en la generalidad de las parroquias, pero no fueron casi puestos en práctica, y por razón de la huída del clero rural cayeron bien pronto en desuso» (p. 299).

La obra que analizamos se divide en dos partes. En la primera se trata de «la aceptación del Concilio de Trento por el poder civil», y en la segunda de «la publicación y aplicación del Concilio de Trento por los obispos». Comienza la primera con una descripción de la situación religiosa de los Países Bajos, antes de la recepción del Concilio; y como preparación a la misma, Willocx intenta presentar en algunas páginas la política religiosa de Felipe II, o, mejor dicho, su intervención en la tercera convocatoria del Concilio de Trento. No nos parece acertado todo este párrafo, y más adelante veremos la razón de nuestro parecer. Siguen las reformas del Concilio de Trento, la publicación del Concilio por Felipe II en España, la aceptación del mismo en los Países Bajos por Margarita de Parma y la publicación del Índice del Concilio de Trento por el Duque de Alba. En la segunda parte de su obra va recorriendo Willocx las diferentes provincias eclesiásticas, para presentarnos la publicación y aplicación del Concilio de Trento que ejecutaron los obispos en las provincias eclesiásticas de Cambrai, Utrecht y Malinas y en la diócesis de Lieja.

Apena ver en esta segunda parte las tenaces resistencias y múltiples dificultades que encontró en los Países Bajos la publicación y la aplicación del Concilio de Trento. Estas resistencias radicaban en gran parte en las costumbres y privilegios de antiguo adquiridos, pues las autoridades civiles, locales y provinciales gozaban de numerosas prerrogativas en materias que el Concilio de Trento estableció, que pertenecían al dominio eclesiástico. Intimidada la Duquesa de Parma por las crecientes turbulencias y la influencia de los magnates recalcitrantes, impuso restricciones a la publicación del Concilio de Trento, contra la primera voluntad de Felipe II, restricciones que ataron de manos a los obispos cuando pretendieron publicar los decretos en sus diócesis. Los innumerables obstáculos con que tropezó la creación de nuevos obispados en los Países Bajos, la cual tuvo lugar por este tiempo, fueron otra rémora a la publicación del Concilio de Trento. Pero sin duda, la dificultad mayor que halló obra tan saludable fué la plaga asoladora de la herejía calvinista, que en sus tumultuosas incursiones amenazaba dejar convertido en un vasto erial aquellos campos de la Iglesia. Lástima que la incapacidad de algunos obispos, bastantes por cierto, y sobre todo la tenaz resistencia de los capítulos, entorpecieran continuamente la publicación de los decretos del Concilio de Trento. Los poderes civiles fueron en esto más excusables, por cuanto resistieron para defender los intereses de su propia jurisdicción; pero los capítulos, rebelándose contra sus superiores eclesiásticos, se movían como torciendo el rumbo de la jurisdicción espiritual y canónica establecida por el Concilio. Y a fe que estaban ellos harto necesitados de estas reformas. Nadie podrá tachar a Willocx de falta de documentación en esta parte, expuesta con una riqueza de datos que asombra.

Sin embargo no nos ha parecido todo oro en la obra que examinamos. Confesamos sinceramente que su lectura nos produjo en un principio una desagradable impresión. Comienza Willocx por asentar el cesaropapismo de Felipe II, tesis tan del agrado de algunos críticos modernos de allende las fronteras. Y como argumento aduce la toma de Roma por las tropas del Duque de Alba. Es de maravillar que un historiador como Willocx aduzca hechos como éste sin más antecedentes, y más aún que los enfoque

con direcciones equivocadas. Debiera recordar que Paulo IV era napolitano, que odiaba a los españoles, a quienes llamaba «los bárbaros», y que conforme a estos prejuicios fueron sus actos. Oigamos a Weiss, no sospechoso de parcialidad por no ser español: «En julio de 1556, a pesar de la tregua hispano-francesa convenida en Vaucelles, ajustó [Paulo IV] con los franceses un tratado, según el cual cada parte se obligaba a aportar 13.000 hombres para un ejército que debía echar de Italia a los españoles; un hijo de Enrique II obtendría el reino de Nápoles; tres sobrinos del Papa lograrían en estas conquistas grandes posesiones territoriales..... Apenas se ajustó la alianza, España fué injuriada; se le exigió el tributo de Nápoles, que había sido remitido por un tratado anterior, y finalmente este reino se negó al monarca español.» (Weiss-Ruiz Amado, *Historia Universal*, vol. IX, pp. 482-483). Pasó luego el Duque de Guisa con el ejército francés el Piamonte hasta el reino de Nápoles, que no pudo conquistar; si después el Duque de Alba, envalentonado por la retirada de Guisa, tomó a Roma, nadie dirá seriamente que en esta resolución anduvieron de por medio motivos religiosos, sino al contrario, puramente políticos. A Paulo IV le fueron restituídos todos los lugares arrebatados a la Iglesia, y el Duque de Alba tuvo que obedecer, aunque mucho le repugnó, a la orden de Felipe II de pedir públicamente perdón al Papa por lo acaecido. Por esto añade Weiss: «Felipe II otorgó todas estas condiciones, pues una guerra contra la Iglesia hería sus sentimientos, y le parecía contrario a su provecho y honra.»

Por aquí, pues, mal probará Willocx el cesaropapismo de Felipe II. Mas he ahí que a continuación nos suelta unas frases tan exorbitantes como las que siguen: «*De tous les rois de l'ancien régime Philippe II a été peut-être le plus absolu.....; comme tous les princes de son époque, il entendait aussi, malgré le pape, soumettre l'Eglise à sa politique et se servir de la religion pour dominer plus facilement son peuple*» (p. 3). Esto, no obstante, en la página siguiente nos dice el autor que los reyes de España no fueron tan allá como los de Francia en esta soberanía absoluta, y en este meterse en los asuntos de religión que competen a la Iglesia: «*Sans aller aussi loin que les rois de France, les rois d'Espagne prétendaient cependant conserver leur souveraineté absolue dans leurs États et exercer, sur l'Eglise et la religion, ce qu'on appelait le droit de protection et de contrôle.*» ¿En qué quedamos? ¿Qué monarcas pusieron más trabas a la religión y a la Iglesia? En el punto concreto del Concilio de Trento, sin rebozo, hay que decir que fueron los de Francia. Recuérdese que Felipe II se apresuró a procurar la promulgación de los decretos del Concilio de Trento en sus Estados (si bien, conforme a su costumbre, se metió más de lo que debía en este asunto de la promulgación del Concilio, por un exceso de solicitud), y que jamás se pudo lograr que los monarcas franceses diesen orden de proceder a la promulgación en aquel reino, y sólo al cabo de muchos años, cansados los prelados de esperar, y perdida ya toda esperanza de alcanzar el permiso tantas veces solicitado, de promulgar solemnemente los decretos de Trento, hubieron de optar por publicarlos cada cual privadamente en su diócesis.

Opinamos que Felipe II es uno de los caracteres más difíciles de presentar con verdadera luz en todos sus contornos. Con razón dice el académico francés Luis Bertrand en su obra excelente sobre Felipe II y el Escorial, que nos describe documentalmente la vida íntima de este monarca español en el Escorial: «Philippe II est une des âmes les plus fermées, les plus environnées de ténèbres, dont l'histoire ait légué le

souvenir» (*Philippe II à l'Escorial*, p. 18. París, 1929). De ahí que nos sorprenda sobrenaturalmente la facilidad con que algunos historiadores, aduciendo algunos hechos aislados y trazando algunos rasgos exagerados, que más tienen de caricaturescos que de legítimo retrato, nos venden el resultado como la imagen auténtica de Felipe II. Creemos que ningún favor le hace a la obra que juzgamos, el apoyarse en juicios tan poco serenos como el de M. Philippson, que osó afirmar: «Felipe II supo apartar tan acertadamente de Roma al clero español, que éste no estaba ya unido con la Santa Sede por otros lazos que los de la fe; por lo que respecta a la organización y a la disciplina, no se había de mirar más superior que el rey. Jamás en los tiempos modernos un Estado ha ido tan allá en extender sobre el clero sus derechos y su competencia» (p. 5). Brindamos a Willocx a que para otra edición acuda a testimonios de más autoridad en el asunto de que tratamos. Lea, por ejemplo, en el tomo mencionado de la obra de Weiss, el capítulo «Máximas políticas y carácter de Felipe II», y hallará un juicio bien distinto acerca de este monarca español, juicio escrito con sinceridad y sin ocultar los defectos del mismo, y aun apuntando el origen de donde procedían. Vea también en la obra citada de Bertrand la obsesión rayana en escrúpulo con que Felipe II quería observar las más mínimas prescripciones de la Iglesia, y sobre todo el ahínco con que en el lecho de muerte, dirigiéndose a su hijo el príncipe heredero y a su hija la infanta Isabel Clara Eugenia, les exhortaba a la obediencia a la Santa Sede y a guardar un profundo respeto al Soberano Pontífice (*O. c.*, pp. 257-259). En su propia obra hallará Willocx testimonios que desmienten el anteriormente aducido de Philippson, como aquella carta dirigida a la Duquesa de Parma, en que Felipe II manifestaba su voluntad de que «en ces matières relatives au salut de la religion, la duchesse manifestât un zèle plus grand que d'habitude, CAR CE SERA L'ACQUITTER DE CE QU'IL ESTIME LE PLUS EN CETTE VIE» (p. 126).

Al leer las páginas siguientes de la obra de Willocx, se lleva el lector la impresión de que, entre los jefes de Estado, sólo Felipe II puso trabas a la marcha del Concilio de Trento, durante la tercera convocatoria. Y lo cierto es que todos los más poderosos monarcas de entonces, que enviaron al Concilio sus embajadores y sus prelados, ocasionaron hartos estorbos a la asamblea. Recuérdese la pertinacia con que el emperador Fernando I quería se concediese el cáliz a los legos y el matrimonio a los clérigos en las regiones infestadas por la herejía, y sobre todo su extraña decisión de trasladarse a Innsbruck rodeado de teólogos, para forzar la marcha del Concilio desde las proximidades de Trento, lo cual motivó la difícil legación del Cardenal Morone, nombrado entonces por Pío IV primer presidente del Concilio de Trento, por muerte del Cardenal Gonzaga, de la cual misión salió Morone airoso por su gran diplomacia. Recuérdese también que el monarca francés no dejó partir para Trento a los prelados franceses hasta casi después de un año de estar actuando el Concilio en esta tercera convocatoria; que el embajador francés, Lansac, tuvo la audacia de declarar, que si el Concilio no otorgaba el cáliz a los legos, lo introduciría Francia por su propia autoridad; y finalmente, que tanto el emperador como el monarca francés se opusieron tenazmente a que esta parte del Concilio de Trento fuera declarada continuación de las anteriores, como si se hubiera de hacer tabla rasa de los decretos precedentes del Concilio.

En general, lo que más afea esta obra, a lo menos en su primera parte, es el afán casi continuo de sacar a relucir los defectos de Felipe II en el manejo de los negocios

que dicen relación con la religión, al par que, si bien salen al paso defectos mucho más graves de otros personajes, parece que se soslayan o simplemente se mencionan. Esta nimiedad en meterse en todos los asuntos, aun en los de la Iglesia, tan frecuente entonces, y que principalmente y casi únicamente en Felipe II ofende al autor, se ve también, por ejemplo, en la Gobernadora de los Países Bajos, y con el agravante que Margarita de Parma se dejó influenciar por algunos consejeros a quienes no debiera de haber prestado oídos, y guiada de su espíritu contemporizador en demasía, se metió a poner restricciones en la publicación de los decretos del Concilio de Trento. Pues bien: Willocx, en esta parte, adopta la postura de un mero cronista, y sólo al final de la obra hace resaltar los efectos perniciosos de esta actitud de la Gobernadora. En cambio al Duque de Alba, brazo derecho de Felipe II, le aplica el epíteto de «político religioso radical e intratable» (p. 218), quien al fin y al cabo urgía el exacto cumplimiento de los decretos del Concilio de Trento, y francamente advertía, «ni su Majestad, ni menos nosotros, tenemos ni el derecho ni el poder para dispensar de las decisiones conciliares o modificarlas» (p. 219). Ojalá que el Duque de Alba se hubiera atenido a estas palabras, suprimiendo de una vez las malhadadas restricciones impuestas por Margarita de Parma a la publicación del Concilio. Adoptando este sistema de ir contemporizando con la opinión recalcitrante, resultó que por una parte los decretos por mucho tiempo fueron en gran parte ineficaces en los Países Bajos, y por otra la oposición fué ganando terreno, hasta el punto de que los Estados Generales de las Provincias Unidas, reunidos en Amsterdam, el 26 de julio de 1581, proclamaron la deposición de Felipe II, alegando entre otros cargos contra él «el de haber ordenado severamente por cartas que fueran observados los decretos del Concilio de Trento, contrarios en numerosos puntos a los privilegios de las provincias». Por aquí puede apreciar Willocx cuánto tuvo que sacrificarse Felipe II para ser hijo fiel y sumiso de la Iglesia católica y ajustarse por entero a sus decretos.

No decimos esto para desvirtuar el valor relevante de esta obra, sino más bien para notar en ella el defecto que más resalta, y fácilmente se puede subsanar en otra edición, de mostrar las filias y las fobias del autor, al hacer entrar en juego a los diversos personajes que en ella intervienen.

M. QUERA

HOVE, A. VAN, *Iuris canonici doctor ac magister et in Universitate Catholica Lovaniensi professor. Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici, editum a magistris et doctoribus Universitatis Lovaniensis. Volumen I. Tomus I. Prolegomena.* (xx-374)-4.^o-1928. H. Dessain, Mechliniae, Romae.

Los doctores lovanienses habían anunciado un comentario al Código de Derecho canónico, encomendado a profesores muy conocidos y reputados, como garantía del mérito y valor de la obra proyectada.

Y en verdad, el presente volumen, debido a la pluma del ilustre profesor Van Hove, muy conocido por otros trabajos canónicos e históricocanónicos, llena por completo las esperanzas concebidas y colma los deseos más exigentes.

Tenemos a la vista una introducción al derecho canónico, científica, completa y abundante en todas las cuestiones propiamente introductorias al derecho. El autor,

además, conoce y consigna hasta los más recientes trabajos de bibliografía canónica y ciencias auxiliares del derecho canónico, y, lo que es más de estimar, alega sus citas con verdadera escrupulosidad de sabio. Sus extensos conocimientos llegan hasta las más minuciosas aportaciones y noticias de lo alcanzado en casi todos los países; y no hay estudios en revistas de alguna importancia sobre materias canónicas que no se hallen consignados en este libro.

Dignos son, pues, estos Prolegómenos de compararse con la magnífica introducción que el P. Wernz escribió para su gran obra canónica; sin duda es la que el eminente profesor de Lovaina ha tenido presente al escribir la suya, que es por todos conceptos excelente, principalmente por el método, contenido y riqueza de exposición.

El plan es casi idéntico en ambas obras y es semejante el método; varían sólo en el contenido de las fuentes formales del derecho canónico. Con buen acuerdo el profesor V. H. ha dejado los títulos que corresponden a la ley, costumbre, rescriptos, para el comentario directo del mismo Código, atemperándose así al orden legal, que es el que se proponen seguir los comentadores; pero ha incluido en esta misma sección el capítulo de los concordatos. El esclarecido canonista no se ha creído obligado por el canon 3, acaso por su carácter exclusivo, a tratar esa materia dentro del cuerpo mismo del Código, y ha considerado los concordatos como fuentes especiales constitutivas de derecho, distintas de las otras fuentes (derecho apostólico, derecho pontificio, derecho conciliar, etc.) por su especial origen. Queremos dejar consignado de paso, que el autor defiende la teoría contractual al explicar la naturaleza jurídica de los concordatos con argumentos eficaces, aunque no apodicticos, y asentimos a su opinión sobre los efectos distintos que se siguen, según se defienda una u otra sentencia sobre esa misma naturaleza.

En la parte doctrinal de la exposición, el profesor de Lovaina sigue los conceptos y doctrinas tradicionales comúnmente aceptados, sin desconocer los que en todos los campos han sido propuestos sobre la naturaleza del derecho y la explicación de su contenido. Advierte V. H. (p. 310) que el canonista ha de ser cauto en admitir los progresos jurídicos de los civilistas, derivados en gran parte de fuentes ajenas a la naturaleza del derecho canónico; que esto no obsta, sin embargo, para aceptar algunas de las conclusiones que en sus indagaciones han obtenido los juristas modernos. Nosotros añadiríamos, como una recomendación, el empleo de los métodos estrictamente jurídicos, usados con perfección cada vez mayor en las ciencias jurídicas modernas, susceptibles de aplicarse a nuestra ciencia, donde producirían efectos ciertamente beneficiosos; un ejemplo contundente es la obra que examinamos.

No pueden ponerse reparos en general a su teoría jurídica.

Sin embargo, hubiéramos visto con gusto más claramente expuesto el concepto del derecho y el sistema de los derechos subjetivos, objetivos y aun las expectativas del derecho.

El autor declara el derecho subjetivo, siguiendo a algunos modernos, por la autonomía inviolable de la persona, en cuanto prescinde de toda facultad, y la inviolable relación de prevalencia sobre las cosas. El concepto es, desde luego, oscuro y quizás no tan expresivo como el tradicional. Es esencial al derecho subjetivo el carácter formal de la inviolabilidad de su autonomía, pero también lo es la inviolable señoría o el poder verdadero que goza el titular de un derecho. Son dos elementos que exigen en el titular un poder de ejercicio frente a los demás, sin el cual no se concibe

derecho. Si el fundamento próximo de todo derecho es la naturaleza humana sociable que impone deberes y atribuye poderes correlativos, la señoría inviolable sobre las cosas con que dota a los individuos es inconcebible sin exigencias o poderes. Ahora bien, donde hay poder hay verdadera facultad. Por esto no nos parece tan acertado negar que la facultad moral sea nota esencial del derecho subjetivo (p. 5). V. H., siguiendo al P. Vermeersch, afirma que no existe tal facultad en los niños, en los dementes y en las personas jurídicas. Pero, si no nos engañamos, facultad moral no quiere decir más que facultad legítima, en contraposición a la fuerza física o poder físico que puede ejercitarse sin derecho, es decir, facultad derivada de la ley, que es su base y como su fuente, y en este sentido integra esencialmente el concepto de derecho subjetivo y existe en los niños y en las personas morales. Ellos ejercitan su poder por medio de la representación y evidentemente se trata de un poder y de una facultad propias de su derecho.

En todo lo demás la teoría jurídica está expuesta en este tratado con una amplitud y profundidad que sinceramente alabamos y suscribimos. Nos agrada ver defendido que la coercibilidad no es nota esencial del derecho; nos agrada asimismo la explicación de la justicia legal reducida a los actos debidos al bien común. Aún hubiéramos visto con gusto más explicado el concepto jurídico de la naturaleza de las cosas, como elemento de interpretación distinto del derecho natural, cuya aplicación asegura al jurista el conocimiento exacto del fin y de la esencia de la relación jurídica.

Donde mayor copia de erudición aporta este libro es, naturalmente, en las partes tercera y cuarta, dedicadas al estudio de las fuentes del conocimiento del derecho canónico y a la historia de la ciencia canónica.

Los últimos años han traído a estas ramas de la ciencia histórica, extensa contribución que renueva en parte los resultados anteriormente admitidos. En muchas partes V. H. añade el peso de su autoridad a algunas opiniones recientes y todavía no suscritas por todos. Apoya, v. gr., el origen romano de la colección quesneliana frente a la común opinión de su origen francés (p. 113); en cambio nos parece que excluye demasiado resueltamente la intervención de San Isidoro en la formación de las colecciones canónicas españolas del siglo VII.

La exposición de las fuentes canónicas es una de las más completas que hemos visto. Es notable, por ejemplo, la descripción de las fuentes que corresponden a la reforma gregoriana del siglo XI, y la de las colecciones de decretales anteriores a las de Gregorio IX.

Juzgamos, pues, esta obra tan completa y tan exacta, que nos vamos a permitir señalar al ilustre autor algunas omisiones que hemos creído hallar en la parte española.

P. 202: Más importantes que las colecciones de concilios españoles citadas, son las del cardenal Aguirre, Villanuño y Tejada y Ramiro.

P. 11: Entre los penitenciales podrían citarse algunos españoles, como el Alveldense, el Silense y el de la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 6.368. (Cf. GARCÍA VILLADA, *Estudios Eclesiásticos*, 8 [1929], p. 68.)

P. 307: Parece dar a entender el profesor V. H. que las menguadas clases de Instituciones de las Facultades de Derecho de nuestras Universidades civiles, son las únicas en las que se estudia el derecho canónico en España. Nuestros canonistas se forman en las Facultades de Derecho Canónico de las Universidades Pontificias que existen en los Seminarios Metropolitanos y en la Universidad Pontificia de Comillas.

P. 319: D. Francisco Gómez de Salazar, obispo de León, y D. Vicente de la Fuente son dos autores distintos. La obra citada como común, las *Instituciones de Derecho Canónico*, es del primero. En cambio, las *Lecciones de Disciplina eclesiástica*, mucho más conocida en sus ediciones castellanas (ed. 5.^a, 1894), que en una edición latina póstuma del año 1894, hecha a nombre de D. Vicente de la Fuente (es la que cita V. H.), es obra de ambos autores. Todavía más importante que éstas es la primera obra escrita en colaboración por estos dos ilustres canonistas: *Tratado de procedimientos eclesiásticos*, 4 vol., 1868.

No queremos terminar estas notas sin felicitar al canónigo profesor de la Universidad lovaniense, expresándole el deseo de que el próximo volumen anunciado, que será el comentario a las normas generales del Código, vea pronto la luz pública, pues de él nos prometemos las mismas ventajas y el mismo provecho que hemos sacado de la lectura de este primero de Prolegómenos.

R. BIDAGOR

SILIS-DE LA ISLA, Profesores de sagrada Liturgia en el Seminario conciliar de Querétaro.

Tratado de Sagrada Liturgia. Primer curso: lugares y objetos sagrados. (viii-196-4.º-1929. Librería del Sagrado Corazón, Av. Pte. Madero, 48, Querétaro (Méjico). Precio en España: 5 ptas. en tela. Estanislao Maestre, Pozas, 12, Madrid.

Después de las primeras nociones, que están expuestas con mucha claridad y propiedad técnica, dividen esta obra sus autores en tres partes, a saber: 1.^a Lugares y objetos sagrados. 2.^a Tiempos litúrgicos. 3.^a Acciones litúrgicas. Y estas tres partes se proponen estudiar en otros tantos cursos.

El tomo primero, que ahora damos a conocer, abarca la primera de estas tres partes, y está dividido en dos secciones, que son: Lugares sagrados y objetos sagrados. En la primera sección tratan estos puntos: iglesia, altar, tabernáculo, ciborio y baldaquino, credencia, púlpito, confesonarios, baptisterio, sacristía, capillas u oratorios, cementerio. En esta sección dedican un capítulo (el II) a nociones de arquitectura, y varios a la arquitectura cristiana, estudiando sus diversos estilos: árabe, románico, ojival, del renacimiento. Todas estas materias están expuestas con la claridad, propiedad y abundancia que permiten la extensión de la obra.

Las mismas cualidades resplandecen en la segunda sección, en la que estudian ordenadamente estos objetos sagrados: 1.^º las reliquias e imágenes sagradas; 2.^º el fuego, las luces, la sal, el incienso, la ceniza, la ofrenda de pan y vino, el agua bendita, el óleo y el santo crisma; 3.^º los ornamentos y vasos sagrados y otros objetos para el culto, como cruces, vinajeras, campanas, incensario, atril, sacras, portapaz, etc. Todo ello está tratado con gran competencia y con mucho atractivo. Acompañan al texto numerosos grabados en esta primera parte. La letra es algo pequeña, pero muy clara, y el papel excelente y satinado.

Si, como esperamos, corresponden los demás tomos a este primero, auguramos a la obra una gran salida que será, sin duda, para mucha gloria de Dios y esplendor de la Santa Madre Iglesia.

Terminamos esta breve reseña felicitando a los autores de esta excelente obra de liturgia y a la imprenta de Estanislao Maestre, Pozas, 12, Madrid, que tan bien la ha sabido presentar.

D. SOLA

DONAT, J., S. J., Professor in Universitate Oenipontana. *Critica*. Editio 5.^a et 6.^a emendata et aucta. (viii-278)-8.^o-1928. Precio: 3,60 m. Feliziani Rauch Typis et Sumptibus, Oeniponte (Innsbruck).

Es un volumen bastante breve, pero muy sustancioso y completo, de crítica, en que el P. Donat da a conocer el estado de esta parte de la filosofía en la hora actual. Fenomenologismo, intuicionismo, pragmatismo, sentimentalismo, relativismo, etc., etc., de todos estos sistemas se da cuenta y se suministran medios para rebatirlos. Es muy recomendable como libro de texto; solamente advertimos un pequeño defecto, y es que, aunque no elimina del todo la discusión de las dificultades, no reúne tantas como se requieren para fomentar las disputas escolares. Tampoco debía haber afirmado con tanta aseveración que Suárez niega la distinción entre *visión* y *juicio* (p. 70); pues aunque afirma que toda *visión* de la conexión entre sujeto y predicado es juicio, no ha afirmado, sin embargo, que todo juicio consista en esa *visión*, como lo ha demostrado Straub (ZFKTh, XIV, 1890, 64 ss.), a quien el mismo Donat cita.

J. M. HELLÍN

FRICK, CAROLUS, S. J. *Ontologia sive metaphysica generalis in usum scholarum*. Editio sexta aucta et emendata. (x-248)-8.^o-1928. Precio: 3,20 m. en rústica y 6,40 encuadernado. Herder et Cº, Libreros Editores Pontificios, Friburgo de Brisgovia.

Por las numerosas ediciones que ya se han hecho del libro se conoce la aceptación que ha tenido. Las cualidades son bien conocidas: por su brevedad, orden y claridad merece especial recomendación como libro de texto para los centros de enseñanza eclesiástica; y aunque el volumen es pequeño, no deja de ser completo y proporcionado para la edad a que se destina y para el número de prelecciones que se pueden dedicar a la asignatura. La sensatez del autor se advierte en la selección de la materia, y en que no sigue a ciegas a los autores, sino que conserva su libertad para defender la sentencia que tiene por más conforme a la razón, cuando se trata de cosas opinables y discutidas entre los principales autores de las escuelas católicas: conducta sancionada solemnemente por Pío XI en su *Enciclica Studiorum Ducem*.

J. M. HELLÍN

COOPER, LANE, Professor of the english language and literature in Cornell University. *A Concordance of Boethius*. The five theological tractates and the consolation of philosophy. (xii-468)-4.^o-1928. Precio: 5 d. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts.

Con esta obra editada bajo los auspicios de la Academia Medieval Americana, y patrocinada por Mr. Augusto Heckscher, ha suministrado Lane Cooper a cuantos están dedicados a investigaciones sobre la Edad Media un valioso instrumento de trabajo. Huelgan encarecimientos para ponderar la importancia de la obra, tratándose de un autor como Boecio, cuya influencia en las obras y doctrinas posteriores es de todos conocida, y que, sin disputa, en materias filosóficas, después de Aristóteles, es el que ha gozado de más estimación en las escuelas, y que en materia teológica no fué de

menos consideración, habiendo sido, como fué, el guía y el modelo en la orientación que fué común a todas las escuelas, de formular la explicación filosófica del dogma católico, más satisfactoria aún a los más exigentes ingenios. Lástima que, basándose en la edición de las obras de Boecio, preparada por Stewart y Rand, el autor haya tenido que limitar su trabajo a solas las obras teológicas (1) de Boecio y a la *de Consolazione Philosophiae*. Verdad es que estas obras teológicas son las que preponderantemente anduvieron en manos de los escritores medievales: del libro *de Consolazione Philosophiae* (2), por ejemplo, sacó Santo Tomás la definición de la *eternidad*, que ha llegado a ser clásica gracias a la Suma (3); del *Liber contra Eutychen et Nestorium* (4) derivó el concepto de *persona* y de *naturaleza*, que se ha ido repitiendo hasta nuestros días; de esos tratados teológicos sacó Pedro Lombardo muchas de sus «Sentencias», y esos tratados teológicos comentaron Gilberto Porretano, Santo Tomás y Alberto Magno. Pero también por sus obras filosóficas (sus comentarios a las obras de Aristóteles y a la *Isagoge* de Porfirio) ejerció gran influjo en las escuelas, inspirándoles su método y su terminología. Por este motivo creemos que deba deplorase el que el autor no se haya extendido a dar unas *Concordancias de todas las obras de Boecio*. Cuando se editen las obras filosóficas del gran escritor habrá que hacer unas *Concordancias* de las mismas. El empleo de dos series de Concordancias para un mismo escritor, máxime cuando las materias tratadas en cada serie no están perfectamente deslindadas entre sí (la Teología se vale de terminología filosófica, y la Filosofía encamina sus explicaciones para mejor comprensión de la Teología) no deja de ofrecer dificultades.

Fuera de esta laguna, la obra, por la nitidez de la presentación y por lo completo de sus referencias, es digna de ser recomendada.

J. PUIG

LANDERSDORFER, DR. SIMON, O. S. B. Abt von Scheyern. *Die Bücher der Könige*. (x-252)-4.º-1927. Precio: 7,50 m. Die Heilige Schrift des alten Testamentes. III Band. Verlag von Peter Hanstein, Bonn.

Forma este comentario parte de una serie de ellos, en curso de publicación, sobre todo el Antiguo Testamento. Hasta ahora van publicados los correspondientes a los libros del Génesis, Josué, Jueces y Rut, Reyes, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Ezequiel y Daniel, entre todos once volúmenes.

El carácter de estos comentarios es de alta vulgarización; son científicos y concisos. Por lo primero atienden, ante todo, al sentido literal, indican los problemas de crítica y de introducción modernos y orientan al lector sobre el estado actual de la exégesis. Por lo segundo, o sea, por la concisión y brevedad a que se ciñen, evitan

(1) Son: *de Trinitate*, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*; *Quomodo substantialia in eo quod sint bona sint, cum non sint substantialia bona, de Fide Catholica* (también titulada: *brevis fidei christiana complexio*), *Liber contra Eutychen et Nestorium*.

(2) Lib. 3, prosa 6.^a

(3) *S. Th.*, I, q. 10, a. 1.

(4) *PL*, t. 64, coll. 1341-1342.

largas disquisiciones, ya críticas, ya filológicas, ya exegéticas o apologéticas; mas suelen aducir en breve las principales razones, de modo que el dedicado a estudios bíblicos quede informado, desde luego, de las conclusiones y en parte, al menos, de los fundamentos de ellas, sin perjuicio de que ciertos puntos más capitales los encuentre, o bien en la introducción o bien en las notas, ampliamente desarrollados.

A estas normas se ajusta, entre los mejores de la colección, el presente comentario a los libros tercero y cuarto de los Reyes. Está escrito y presentado con mucha lucidez, precisión, pulcritud y orden: todo se encuentra en su punto con la extensión y sobriedad que la índole del escrito reclama. También es de alabar que se fija con gran preferencia en la parte positiva, indicando el sentido de cada pasaje nítidamente; primero, en parte, con la misma traducción, muy tersa por cierto y flúida, y luego con paráfrasis e ilustraciones cortas y eruditas que reflejen bien lo que la letra del texto parece significar en cada caso. En el lado negativo de rebatir errores y alegar opiniones diversas es muy parco. Mérito muy principal, que enaltece en gran manera el valor de este comentario, es que el autor, acreditado asiríólogo, nos pone al corriente de lo que los descubrimientos modernos del Antiguo Oriente han revelado de más útil para la interpretación de los Libros de los Reyes; siempre, por supuesto, contando con la obligada concisión a que el expositor se ve reducido. Un magnífico complemento del libro sería la exposición de los Paralipómenos, llevada a cabo con igual pericia y diligencia.

S. DIEGO

MORRICA, UMBERTO. *Storia della Letteratura Latina Cristiana*. Volume II: II IV secolo. L'età d'oro della letteratura ecclesiastica occidentale. (1434)-4.^o-1928. Precio: 80 l. Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 174. Torino.

Contiene este volumen los capítulos siguientes: I. Primeras consecuencias del edicto de Milán. Firmico Materno y Reticio de Autún. — II. Las luchas dogmáticas. El Arrianismo. Hilario de Poitiers. — III. Lucifero de Cagliari y los luciferianos. Literatura arriana y antiarriana. — IV. Ambrosio de Milán. — V. Teólogos menores. — VI. El priscilianismo. — VII. El donatismo. Donatistas y antidonatistas. — VIII. La imitación clásica en la poesía. Poemas anónimos. Juvenco. Cipriano Galo. El Centón de Proba. Dámaso. — IX. Prudencio. — X. Paulino de Nola. — XI. Sulpicio Severo. Opúsculos históricogeográficos. — XII. Nicetas de Remesiana. — XIII. Rufino de Aquilea. — XIV. San Jerónimo.

Cada capítulo lleva al principio una copiosa bibliografía, sistemáticamente ordenada: obras generales, estudios particulares sobre la vida y obras de cada autor, estilo y lenguaje, fuentes, obras apócrifas, manuscritos, ediciones, etc. El texto contiene un resumen de la vida del autor, y un estudio bastante detenido, y, para una obra de conjunto, muy completo de sus obras. Además de los repertorios bibliográficos, utiliza Morrica las historias similares modernas de Harnack, Bardenhewer, Schanz, y, sobre todo, las de Monzeaux y De Labriolle; pero lo que toma de ellas y de otros estudios particulares lo elabora de nuevo por su cuenta, lo hace suyo y le da una forma mucho más bella. Yo no sé por qué estos hombres que tanto saben no han de saber escribir. Aunque no fuera más que por esto, sería ya muy recomendable la obra de Morrica, pero

lo es además, y mucho más, por lo que esto supone. Horacio lo diría en dos palabras: *Lecta potenter erit res*. Gran dominio tiene de la materia el que ha sabido exponerla con tan buen orden y con tanta claridad y elegancia.

Al aparecer el primer volumen repararon algunos en lo de poner la bibliografía, y tanta bibliografía, al principio de cada capítulo. Al principio o al fin había de ir, pues era necesaria. Como él la pone, está mejor al principio, y sirve de introducción a lo demás. Morrica nos da en el texto el sentido y el valor de aquellas listas de autores y de obras, y acaba por familiarizarnos con ellas. La bibliografía de Morrica no es un mero adorno, es parte, y parte muy principal, de la obra. Y no es tampoco tan larga como decían. Tratándose de autores como Tertuliano, San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, cuyos nombres parecen títulos de bibliotecas más que otra cosa, la bibliografía tiene que ser muy larga. Si de algo peca la de Morrica es de lo contrario, sobre todo en lo que se refiere a España.

Esto, y alguna falta de precisión histórica o dogmática es lo único que he podido notar en este volumen. De su importancia da idea el índice que he copiado al principio, y para eso lo he copiado.

En resumen: ésta es una de esas obras que se imponen por sí mismas y tardan mucho en ser sustituidas por otras mejores, y aun entonces siguen ocupando un puesto glorioso en las grandes bibliotecas y en las páginas de la historia literaria.

FÉLIX G. OLMEDO

SOLANS, JOAQ. — VENDRELL, JOSÉ. *Manual Litúrgico*. Duodécima edición profundamente renovada, copiosamente enriquecida y científicamente ordenada. Tomo I (xxviii-696)-4.^o-1927. Tomo II (xxviii-770)-4.^o-1928. Precio: 28 ptas. en rústica y 31 encuadrados. Eugenio Subirana, Barcelona.

Tratándose, como se trata aquí, de una obra de todos conocida, de la que se han agotado ya once ediciones, la última muy mejorada por el R. P. Pantaleón Casanueva, C. M. F., no es necesario dar una idea de toda ella, sino sólo de lo verdaderamente nuevo que nos ofrece la presente edición, que es la duodécima.

Ante todo, empezando por la forma exterior, salta a la vista que el tipo corriente de letra es más pequeño, pero sin perder nada de su claridad; lo cual ha sido necesario para poder añadir, sin gran aumento de volumen, una parte considerable de doctrina estrictamente litúrgica y numerosas notas o cuestiones sobre el carácter e historia de los ritos. Queda todavía la diferencia de tipos para distinguir el texto que podríamos llamar elemental, del que contiene una doctrina más copiosa y no tan necesaria, y otro tipo aún menor para las notas que van al pie de las páginas. Además, a fin de hacer más manejable el volumen primero, se ha puesto al principio del segundo el tratado sobre la clasificación de las misas, que tiene más conexión con las materias tratadas en el primero.

Después de haber tratado copiosamente todo lo relativo a la Misa, van añadidos, por vía de apéndice, un breve tratado sobre el Ritual Romano y otro más compendioso sobre el Breviario, que no estaba en las anteriores ediciones, porque Soláns había tratado esta materia en otro tomo publicado con el título de *Prontuario litúrgico*. Así resulta más completa la obra.

Para terminar esta reseña, voy a poner en compendio algunas advertencias del autor de esta edición: 1.^a A cada capítulo precede un sumario de las materias que contiene en cada número marginal. 2.^a Cada uno de estos números lleva un epígrafe muy visible, que enuncia su contenido. 3.^a También se hacen destacar en el texto, por medio de letras negritas, las ideas madres, definiciones, etc., que conviene retener en la memoria. 4.^a Toda la documentación, como citas, notas aclaratorias, nombres de autores y de obras, fechas, datos históricos, etc., sin ilación inmediata y necesaria con el contexto, que en anteriores ediciones entorpecían la lectura y dificultaban la comprensión del pensamiento, ha sido eliminada del texto y reunida al pie de la página con letra pequeña. 5.^a Al principio lleva cada tomo un índice analítico que indica su plan general y al fin del tomo segundo va un índice alfabético de las materias contenidas en ambos tomos.

Con todas estas mejoras ha quedado una obra magistral, no inferior a las mejores extranjeras y superior a muchas de ellas.

Reciba mis sinceros plácemes el M. I. Sr. D. José Vendrell y el editor barcelonés Eugenio Subirana.

DANIEL SOLA

VALENSIN, AUGUSTE. Chargé de cours à la Faculté Cath. des Lettres de Lyon. *A travers la Métaphysique: Le Criticisme Kantien. — La théorie de l'expérience d'après Kant. — Le Panthéisme. — Notes métaphysiques sur le Thomisme, la liberté, la causalité, le moi, la finalité, l'obligation. — Théorie de l'analogie. — L'Histoire de la Philosophie, d'après Hégel.* (251)-4.º-1925. Precio: 20 f. Gabriel Beauchesne, Éditeur, rue de Rennes, 117, Paris.

El autor reúne en este libro varios trabajos que antes había dado a luz en diversas revistas y diccionarios. Los estudios sobre Kant (1-77), y la exposición sobre el concepto de la historia de la filosofía en Hegel (238-248), revelan que el autor conoce a fondo a ambos escritores, testimonio que le ha dado también la *Revue de Philosophie et Moral*. El trabajo sobre el panteísmo, no vulgar, sino científico, no ha sido recibido con tanta aceptación; al presentarnos el panteísmo de Espinoza, de Hegel, etcétera, como una encarnación necesaria del verdadero Dios personal en todas las cosas criadas, a la manera, como decímos los católicos, que el Verbo Divino se hizo hombre con plena libertad, a muchos les parece que no ha atinado con el pensamiento de dichos autores, sino que los ha interpretado con demasiada benignidad.

Las notas metafísicas tienen el doble mérito de ser concisas y claras. No pretende decir cosas nuevas, sino exponer con vigor y convencimiento algunas ideas vulgares en la escuela neotomista. Y aunque realmente no suele aducir razones nuevas, sin embargo, la exposición es cálida y atractiva, como todo escrito que es fruto de largas meditaciones y apasionado entusiasmo. No es raro que las largas meditaciones sobre un tema querido den por resultado explicaciones originalísimas y brillantes, cuya insubstancialidad no deja ver el amor. Un buen ejemplo de lo dicho nos parece ser el estudio sobre la analogía del ser.

Dice el P. Valensin que no hay más analogía del ser entre Dios y la criatura, que la analogía de proporcionalidad o la semejanza de hábitudes, que podríamos formular

de la siguiente manera: Dios / es a su ser / en orden a oponerse a la nada: como la criatura / es a su ser / en orden a oponerse a la nada (215-220). Enseña, además, que el concepto del ser, al cual dicen *habitud* Dios y la criatura, es *únívoco* y *propio*, y que la *habitud* de ambos a ese término, es *idéntica* (218-220; 223-225). Mas en primer lugar es evidente que, si bien la criatura puede decir *habitud real* o de *razón fundada* con respecto a su existencia, sin embargo, Dios no puede tener *habitud real* ni de *razón fundada* con respecto a la suya; por consiguiente, más bien que *analogía* o *semejanza* de *habitudes*, habría total *desemejanza* de ellas, y como esto es lo mismo que decir que no hay *analogía* del ser entre Dios y la criatura, habría que afirmar que el ser es *equívoco*, y tendríamos que profesor el pleno agnosticismo con relación a Dios. En segundo lugar, si pasamos por alto este inconveniente y concedemos que es posible establecer la fórmula de *proporcionalidad* antes mencionada, vendremos a caer en el extremo opuesto de la *univocidad*. El mismo P. Valensin dice que el concepto del ser, al cual dicen *habitud* Dios y la criatura, es *únívoco*, y es necesario afirmarlo así, puesto el principio que asienta el P. V.; pues la *habitud* de Dios y la criatura respecto al ser, es *idéntica*, lo cual nos da un *residuo idéntico* para ambos, a saber: que ambos son algo opuesto a la nada de una manera *idéntica* o *únívoca*; y conocido es por todos que la *univocación* del ser lleva al *panteísmo*.

Esta consecuencia tan perniciosa es inevitable cuando se habla del ser real o de primera intención, como han de hablar todos los que quieran dar una explicación de la *analogía del ser*, y como quiere hablar el P. V. Mas si leemos atentamente el escrito del P. V., advertiremos que contra su intención, nos habla constantemente del ser de segunda intención, o sea de un concepto del ser, que es el resultado de una elaboración mental muy refleja (223-225). Considera el ser como está en nuestra mente, y en cuanto que en ella no muestra diversidad alguna de inferiores; después niega el ser así concebido, y obtiene el concepto de la nada del ser y de la esencia, el cual es *únívoco* lógicamente, puesto que no representa la nada relativa de algún ser, sino la nada absoluta de todo ser; después niega esta misma nada, y obtiene un concepto del ser sumamente abstracto, que no dice otra cosa que la oposición a la nada, el cual es asimismo *únívoco* lógicamente, puesto que en cuanto está en nuestra mente no nos manifiesta ninguna diversidad de inferiores. Prescindamos de los inútiles rodeos que da para obtener el concepto abstracto del ser, que ya poseía antes de obtener el concepto de la nada y volverla a negar. Pero es lo cierto que el concepto de ser así obtenido es un concepto de segunda intención, *únívoco* lógicamente, el cual nos dice la absoluta carencia de diversidad y multiplicidad de inferiores en nuestra mente, pero que no nos dice nada sobre el ser en cuanto es realizable en las cosas reales. Esto quita toda nocividad al aserto de que el ser, al cual dicen *habitud* Dios y la criatura, es *únívoco*, y de que es *idéntica* la *habitud* que dicen a él. Pero esta explicación tiene tres gravísimos inconvenientes: primero, que no explica el ser real, sino el ser concebido por nosotros y en cuanto concebido por nosotros; segundo, que no nos da la *analogía* que buscábamos, antes nos da la *univocidad* de la cual queríamos huir, y esto en el caso más favorable de que fuese legítima la fórmula de la *analogía proporcional* que al principio se establece; tercero, que es ilegítima en todo caso la fórmula de *proporcionalidad* establecida al principio, porque no habiendo *habitud real* ni de *razón fundada* entre Dios y su ser, sólo podríamos decir que así como la criatura dice *habitud real* o de *razón fundada* con respecto a su ser, Dios, por el contrario, no tie-

ne ninguna habitud semejante con su ser, lo cual equivale a negar analogía y univocidad y dejarnos a las puertas del agnosticismo. Se dirá que la intención del autor no es establecer una fórmula de proporcionalidad estricta, en la que haya semejanza de habitudes al ser, sino solamente afirmar que, así como Dios es ser, de una manera semejante también la criatura es ser. Mas entonces se deshace toda la fábrica levantada con tanto trabajo, y sería afirmar con Santo Tomás que el ser es análogo con analogía de atribución intrínseca y de semejanza imperfecta, en cuanto que el ser es la razón en que todos los inferiores son semejantes, de tal manera que en ella son también desemejantes; no habría necesidad de invocar la proporcionalidad para explicar la analogía, y mucho menos sería necesario decir que la analogía de proporcionalidad es la única que existe y la única que evita el agnosticismo o panteísmo, como lo hacen algunos neotomistas.

Con esto no queremos decir que las notas del P. Valensin sobre el tomismo no tengan nada aprovechable; tanto los que asientan como los que disientan admirarán la agudeza de ingenio, la nitidez de exposición, la precisión en las ideas y la brevedad con que pone en seguida ante la vista el punto fundamental de las cuestiones.

J. M.ª HELLÍN

ROUËT DE JOURNEL, M. J., S. J. *Enchiridion Patriticum*. Editio sexta et septima. (XXVIII-804)-8.º-1929. Precio: 8,50 m. en rústica y 10 en tela. Herder et Cº, Tipographi, editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae.

Esta obra es demasiado conocida para que hayamos de dar de ella un nuevo juicio. El haber alcanzado desde 1911, en que salió la primera tirada, siete ediciones, prueba la aceptación que — no obstante su precio nada exiguo — ha tenido en las aulas teológicas.

La nueva edición es mera copia estereotípica de la quinta, y no lleva por eso mismo añadiduras ni variantes en el texto. Sólo se han pegado al fin dos caras de correcciones y aditamentos de no gran importancia. Se refieren a lecturas más castigadas del texto del «Apologeticus» de *Tertuliano*, de las Homilías de *Orígenes* y del «Anco-ratus» de *San Epifanio*, impuestas por las recientes ediciones críticas de J. P. Waltzing (1919), W. Baehrens (1921) y K. Holl (1915) respectivamente. Abrazan los números 275, 277, 279, 282, 538, 1.084-1.086, 1.091. Fuera de eso se añaden acertadamente al texto de San León Magno del núm. 2.184 unas expresivas líneas antes omitidas en el espacio indicado por los puntos suspensivos.

Suplica el autor a todos los profesores y especialistas tengan la bondad de comunicarle los defectos y lagunas que en el manejo asiduo de la obra hayan notado. El que se sienta obligado a agradecer de manera especial las indicaciones que en este respecto le hizo el profesor protestante de Berlín *Adolfo Jülicher*, es una prueba más del interés con que aun los protestantes siguen este género de publicaciones católicas.

P. LETURIA