

# BIBLIOGRAFÍA

DENZINGER, HENR.-BANNWART, CLEM., S. J. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio decima sexta et septima quam paravit JOANNES BAPT. UMBERG, S. J., Prof. in Universitate Oenipontana (xxx-612-28\* (58)). 8.º-1928. Marc. 6 en rústica y 7,50 encuadernado. Herder & Co, Typographi editores pontificii. Friburgi Brisgoviae.

Superfluo parece encomiar un libro cuya portada nos brinda el más cumplido elogio que pudiéramos tributarle. Si no fuese de reconocido valor, no se hubiera editado tantas veces. Es que un manual como el presente, donde se contienen bien escogidas y limadas, conforme a las exigencias de la crítica moderna, las principales definiciones y declaraciones doctrinales de la Santa Iglesia, no puede faltar en la biblioteca del profesor de Teología, del predicador, del seminarista y de todos los que deseen conocer la verdadera doctrina católica en sus fuentes más puras e inmaculadas. Junto a la divina Escritura debe hallarse el *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum*, en la mesa de estudio de todos los eclesiásticos.

A todo esto hay que añadir el exquisito cuidado y diligencia con que los sucesivos editores Bannwart y Umberg, S. J., van puliendo el texto primitivo de Denzinger.

En la última edición, el mismo P. Umberg ha reformado algunos pasajes, según las mejores y más recientes publicaciones de los documentos auténticos, añadido algunos textos nuevos, corregido no pocas referencias históricas y perfeccionado en varias ocasiones los índices. Así, por ejemplo, se han insertado ahora en el *Enchiridion*, nn. 2190-2199, varios trozos de palpitante actualidad, entresacados de Encíclicas y Decretos contemporáneos, como *De relatione inter Ecclesiam et Statum*, *De lege et modo sequendi doctrinam Sti. Thomae Aquinatis*, *De meritorum donorumque reviviscentia*, *De principatu Christi*, *De laicismo*, *De commate Joanneo*, etc. También en el *Appendix* aparecen nuevas cosas antiguas y modernas; pero no en abigarrado montón, sino con la correspondiente cita al número a que dichos trozos nuevos deberían juntarse. Con este arbitrio se conserva la numeración de las ediciones anteriores, y, sin perjuicio de la claridad, se enriquece el libro con valiosos elementos. Ahora, algunas advertencias.

Al exponer el P. Umberg, en el prologo de la décima sexta y séptima edición, sus propósitos de perfeccionar y limar esta obra, escribe: «*Quo in negotio utilitati maximae mihi fuere consilia a viris doctis opportune mihi et benignissime collata.*» Yo, no a título de hombre docto, sino alentado por la experiencia y el continuo manejo, que durante varios años vengo haciendo, del *Enchiridion*, me atrevo a proponerle algunas reformas que, según mi leal entender, contribuirán no poco al mejoramiento de esta obra meritísima. Téngase presente, como fundamento de estas advertencias,

que el *Enchiridion*, por su misma índole y naturaleza, es un libro eminentemente práctico, hecho para poner ante los ojos, en breve compendio, la doctrina auténtica y exacta de la Iglesia. Ahora bien, esta exactitud de doctrina depende, en gran manera, al menos muchísimas veces, de las *censuras* o calificaciones con que el Romano Pontífice aprueba e impone, o desecha y anatematiza las proposiciones de que se trata en cada caso. No es lo mismo una definición dogmática que un decreto del magisterio ordinario; ni se debe confundir una doctrina herética con otra meramente escandalosa.

Esto supuesto, entiendo que una revisión de ciertos pasajes sería de grande utilidad práctica para los lectores del *Enchiridion*. Claro es, no trato ahora de aquellos documentos que no llevan consigo censura alguna determinada y concreta; pues su valor doctrinal se ha de colegir en cada caso de las circunstancias propias y de las reglas generales que sobre esta materia enseñan los teólogos. Pero cuando un documento pontificio especifica y puntualiza la censura teológica de tales o cuales proposiciones, ¿por qué no se ha de hacer constar? ¿Será lo mismo para un discípulo saber solamente que una doctrina ha sido condenada por el Papa, o saber, además, que ha sido reprobada como herética?

Verdad es que, con frecuencia, expone el autor bien claras, y en diversas formas, las censuras teológicas, ora copiando las frases del documento pontificio, v. gr., n. 1326, ora anotando en pocas palabras la calificación impuesta a las proposiciones por la Santa Sede, v. gr., a los errores de Jansenio, nn. 1092-1096, o a los de Molinos, nn. 1221-1288. En estos y otros muchos casos parecidos, sabe el lector a qué atenerse. Mas acá y allá se encuentran, bajo un epígrafe genérico e indeterminado, algunas series de proposiciones, de cuya calificación teológica no es fácil formarse idea aproximada. Merece la pena parar mientes en un punto tan importante y tan propio del carácter práctico que debe informar todo el *Enchiridion*. Notaré algunos casos particulares.

En los nn. 741-781 aparecen cuarenta puntos doctrinales, designados con el título: *Errores Martini Luther*, sin ninguna censura ulterior. Como Lutero fué heresiarca acérrimo, y defendió muchas proposiciones heréticas, con facilidad asalta la duda si todos y cada uno de estos errores estarán condenados como otras tantas herejías, o como escandalosos, o simplemente falsos. La misma Bula *Exurge Domine*, de donde se han tomado esos artículos, nos da la respuesta así: «Auctoritate Omnipotentis Dei, et beatorum Apostolorum Petri et Pauli, et nostra, praefatos omnes et singulos articulos seu errores, tamquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, aut simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus, atque omnino rejicimus.....» (1). ¿Por qué no transcribir esta censura, o, al menos, un extracto de ella, como se hace en otras ocasiones?

También, después de los cuarenta y cinco errores de Wicleff, nn. 581-625, vendría de perlas siquiera una llamada al n. 661, donde constan las principales censuras con que fueron condenados los susodichos errores.

Asimismo, sería digna corona de la serie *Errores modernistarum de Ecclesia, revelatione, Christo, sacramentis*, nn. 2001-2065, la siguiente censura con que termina

(1) Mansi., XXXII, 1054.

el decreto *Lamentabili*: «Sanctitas Sua Decretum Emorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscrip-tas ab omnibus haberi mandavit» (1). Con esa frase conocemos exactamente el juicio del Romano Pontífice sobre los *Errores modernistarum*; sin ella, no.

Bastan estos ejemplos para patentizar cuánto ganaría el valor práctico del *Enchiridion* con algunos retoques, casi insignificantes, después de ciertos documentos doctrinales. Y no se diga que estas condenaciones *in globo* precisan muy poco la censura de cada artículo condenado. Pues, por una parte, conociéndolas se sabe cuanto la Iglesia ha creído oportuno determinar: y ni el profesor ni el discípulo pueden exigir más; si bien tienen derecho a saber lo que hay en realidad de verdad. Por otra parte, no pocas veces alega el *Enchiridion*, con buen acuerdo, condenaciones de este género. ¿Qué razón plausible habrá para omitirlas en algunos otros casos?

Estrecho parentesco tiene con la precedente cuestión un punto algo más vidrioso acerca de los célebres *Errores Petri de Osma*, nn. 724-733. Recorriendo las diversas fases del *Enchiridion*, se nota que ese trozo ha sido objeto de múltiples modificaciones: prueba inequívoca del esmero que los varios editores han puesto en perfeccionar esta obra. Así, la proposición sexta, n. 729, en las primeras ediciones, decía: «Papa non potest indulgere alicui *viro* poenam purgatorii»; en otras posteriores se lee: «alicui *vivo* (al. *viro*)»; en las últimas, sencillamente, «alicui *vivo*», sin mencionar la otra versión. Todo esto está muy bien. Pues ahora, gracias a los trabajos de Menéndez Pelayo (2) y del Dr. Nikolaus Paulus (3), se puede admitir como definitiva la lectura «alicui *vivo*» en la proposición defendida por Pedro de Osma. Pero no sé si han sido tan acertadas las variantes introducidas en la *censura* de dichos errores. Las ediciones antiguas se contentaban con decir: «Damnatae ut scandalosae et haereticae.» Otras posteriores, v. gr., la 13.<sup>a</sup>, preparada por Clemens Bannwart, S. J., añaden: «De his dicitur in Bulla: Omnes et singulas propositiones praedictas falsas, sanctae catholicae fidei contrarias, erroneas et scandalosae et ab evangelica veritate penitus alienas, sanctorum quoque Patrum decretis et aliis apostolicis constitutionibus contrarias fore ac manifestam haeresim continere..... declaramus», § 6. Por fin, las últimas ediciones arregladas por Joannes Bapt. Umberg, S. J., agregan esto: «De his propositionibus, quae et prouti continentur damnationis decreto ab Archiepiscopo Toletano lato, dicitur in Bulla: Omnes et singulas..... declaramus.»

Como se ve, esta nota recalca con nueva fuerza la identidad entre las proposiciones condenadas por la Bula «*Licet ea*» y las condenadas por el decreto del Arzobispo Toledano, D. Alonso Carrillo. ¿Es legítimo tal modo de proceder? Tratándose de materia tan delicada como las *censuras teológicas*, que siempre son *strictae interpretationis*, yo me permito dudar; y al menos deseo plantear la cuestión, para ver si se hace luz sobre el asunto.

Por de pronto es manifiesto que aquellas palabras: «*quae et prouti continentur damnationis decreto ab Archiepiscopo Toletano lato*», no aparecen en la Bula de Sixto IV

(1) Acta S. Sedis, 40 (1907), 478.

(2) *Hist. de los Heterodoxos españoles*, edic. 2, t. 3, p. 312, y Apéndices, cap. 6.

(3) *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 33 (1909), 599-608.

«*Licet ea*» (1). ¿Se podrán acaso colegir con certeza del contexto? Téngase en cuenta que el Papa no se contentó con aprobar y confirmar las *censuras* dadas por el Arzobispo de Toledo; sino que él, con su autoridad suprema, condenó de nuevo los perniciosos errores esparcidos en Salamanca, después de haberlos hecho examinar con toda diligencia en Roma, según reza la misma Bula, § 4.

Además no se limita Sixto IV a proscribir con su autoridad pontificia las proposiciones ya antes condenadas en España, sino que copia en la Bula las doctrinas del Oxomense: «Declaravit (Archiepiscopus) illas propositiones per quas Petrus de Osma et eius sequaces..... affirmare non verebantur confessionem peccatorum.....» Pero dichos errores no están redactados en la Bula exactamente lo mismo que en el decreto del Arzobispo Carrillo. Sirva de modelo la proposición antes mencionada sobre las indulgencias que en la Bula dice: «R. Pontificem purgatorii poenam remittere..... non posse», sin hacer mención de *vivo* ni de *viro*. También la Bula omite por completo la proposición: «Ecclesia Urbis Romae errare potest.» (*Enchiridion*, n. 730.)

Ante estos datos ocurre preguntar: ¿cuáles son las proposiciones sobre las que recae directamente la condenación del Romano Pontífice? ¿Son las que se hallan en el decreto del Arzobispo de Toledo, o más bien las contenidas y redactadas en la Bula «*Licet ea*» tal y como en ella se encuentran? El contexto parece favorecer a esta segunda hipótesis, puesto que la censura pontificia es: «Et nihilominus, pro potioris cautelae suffragio, omnes et singulas propositiones *praedictas*, falsas, sanctae catholicae fidei contrarias..... declaramus», § 6. La palabra «*praedictas*» parece indicar los errores o proposiciones que antes se han propuesto en la misma Bula.

Otro argumento en pro de mi tesis nos ofrece el Dr. Paulus, quien tanto en *Zeitschr. f. kath. Theol.* 33 (1909), 599, como en *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters III* (1923), p. 523 acepta como condenada por el Romano Pontífice la proposición de las indulgencias según está escrita en la Bula. Se dirá que el fin de la Bula era condenar las doctrinas de Pedro de Osma y no otras. Es verdad. Pero, cuando se trata de *censuras*, hay que atenerse a lo que dicen los documentos de la Santa Sede, sin extenderlas ni coartarlas.

¿No sería, por lo tanto, preferible poner en el *Enchiridion* las proposiciones tal y como están en la Bula «*Licet ea*», e indicar las fuentes que ayuden a conocer el sentido propio de cada una de ellas cuando el caso lo exija?

Para concluir. El trozo *De vinculo matrimonii*, n. 395, desgajado, como está, del contexto, resulta algo oscuro, y casi ingiere en el ánimo del lector la idea de que el marido puede por sí y ante sí deshacer el vínculo conyugal con tal que el matrimonio no haya sido consumado. No vendría mal una sucinta declaración de las circunstancias en que está encuadrada esa doctrina de Alejandro III, o, por lo menos, la transcripción del epígrafe que encabeza el capítulo donde se encuentran las frases copiadas en el *Enchiridion*. Así se pondría al lector en la pista para alcanzar el recto sentido del párrafo en cuestión.

Impulsados por el deseo de que este precioso libro se perfeccione de día en día, y

(1) Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Turinensis editio V (1860), 263-266.

produzca más sazonados frutos en sus numerosos lectores, nos hemos decidido a escribir estas notas. Por lo demás, la diligencia y el buen criterio del P. Umberg se encargarán de que lleguen a realizarse los felices augurios que hacía el P. Pedro Soto Mayor en el prólogo a la quizá primera obra de la índole de nuestro *Enchiridion* escrita por un dominico español (1): «Curavit (P. Carranza) diligentissime omnium Conciliorum decreta in summam quandam cogere, ut sic tandem facili opera ac mediocri labore quilibet Theologiae candidatus omnium Conciliorum notitiam, ut per necessariam, sic etiam et laboriosissimam et multí temporis indigentem, sibi comparare posset».

PORFIRIO MONREAL

ALÉS, A. D'. Professeur de Théologie a l'Institut Catholique de Paris. *Providence et Libre Arbitre*. (VII-322)-8.<sup>o</sup>-1927. Gabriel Beauchesne, Éditeur. Paris, Rue de Rennes, 117.

L. El presente libro, nos dice el autor, no es fruto de un plan premeditado; los diversos capítulos de que consta, se han ido componiendo según lo exigían las necesidades de una controversia que ha durado cerca de diez años. El conjunto no tiene más unidad que la de dominar en él la misma idea directriz, que es la de apoyar la ciencia media y rechazar las predeterminaciones físicas. La polémica va dirigida contra el P. Garrigou-Lagrange, O. P., quien en su libro *Dieu, Son Existence, Sa Nature*, en un folleto y en innumerables artículos de revistas ataca a Molina y su teoría de la ciencia media por tres razones (pp. 36, 59, 67, 69 &): la primera, porque la ciencia media hace pasivo al Acto Puro; la segunda, porque restringe el poder divino; la tercera, porque suprime la libertad de la criatura racional. La ciencia media pone pasividad en el Acto Puro, porque el conocimiento que Dios tiene de los futuribles y de los futuros no se deriva de los decretos divinos, sino de las cosas. Restringe el poder divino, porque supone que sucede algo por determinación de la voluntad creada, y no por virtud de los decretos predeterminantes divinos. Suprime la libertad creada, porque Dios conoce los actos de la voluntad o en sí mismos, o en la voluntad creada, o en las circunstancias que la rodean, lo cual quiere decir que dichos actos están determinados por sí mismos a ser éstos y no otros, o que están inscritos de antemano en la voluntad o en las circunstancias, cosas todas incompatibles con la contingencia del acto libre.

Y ¿de dónde proceden tales supuestas aberraciones de Molina? Únicamente de haber rechazado los decretos predeterminantes y las predeterminaciones físicas. Admitidas éstas, el Acto Puro no tendrá pasividad alguna, porque el conocimiento de los actos contingentes se funda únicamente en la causalidad divina; queda a salvo la Omnipotencia, porque ni los seres necesarios ni los seres libres se mueven si no es en vir-

---

(1) *Summa omnium Conciliorum a Sancto Petro usque ad Pium quartum Pontificem, omnibus Sacrae Scripturae studiosis utilissima*. Authore F. BARTHOLOMEO CARRANZA instituti Sancti Dominici, Theologiae professore. Antuerpiae, In aedibus viduae et Haeredum Joan. Stelsii, anno M.D.LXIII.

tud de las predeterminaciones físicas, que son *ab intrinseco efficaces*; no se suprime la libertad creada, porque estas predeterminaciones determinan no solamente al acto, sino también al modo del acto, y eso de una manera inevitable.

Como se ve, el tema no tiene novedad alguna. Creemos, además, que no conduce a resultado alguno positivo en el progreso de la ciencia el suscitarse de nuevo tales controversias. Es cierto que si se renuevan los ataques, no habrá más remedio que salir al encuentro, y esto sirva de excusa al P. A. d'Alés, quien protesta que no ha sido él el causante del debate. No puede éste servir para hacer mayor luz en el asunto, porque el entendimiento humano ha dado ya de sí en estos tres últimos siglos todo cuanto puede dar en misterio tan recóndito; ni puede servir para avanzar el reino de Cristo, porque semejantes lides agrían los ánimos e impiden emplear el trabajo intelectual en cosas más provechosas para la salvación de las almas; finalmente, tampoco puede servir para atajar algún riesgo contra la fe, porque la doctrina molinista, que se impugna con tanto ardor, es doctrina ortodoxa y católica, como lo ha declarado la Iglesia. Muchos de los lectores asiduos del P. G. I. corren peligro de olvidar este punto, y, por tanto, será bueno recordar los documentos pontificios que lo comprueban.

II. Paulo V, al dar por terminadas las controversias de *Auxiliis* en Roma, dice (el 28 de agosto de 1607, ap. Schneemann, *Controversiarum... initia et progressus*, Friburgi, 1881, p. 291) que «los jesuitas difieren de los pelagianos, los cuales ponían en nosotros el principio de la salud, y ellos (los jesuitas) sostienen todo lo contrario». Después (el 30 de septiembre del mismo año, ap. Schneemann, *ib.*, p. 292, y Denzinger-B, 1090) manda que al tratar de estas materias ninguno se atreva a censurar la parte contraria, y que sea severamente castigado el que a este mandato contravinere. — Clemente XII (2 de octubre de 1733, ap. Denz.-B, 1097, nota 2) dice que, siguiendo la mente de sus predecesores, «no quiere que, por las alabanzas tributadas a la escuela tomista, se disminuya en nada lo que se debe a las otras escuelas católicas que tienen diversa opinión (que los tomistas) en el modo de explicar la eficacia de la gracia divina», y prohíbe con penas eclesiásticas que nadie censure a esas escuelas, ni las persiga con injurias y contumelias. — Benedicto XIV (el año 1748, ap. Denz.-B., 1090, nota 2) dice que «los Romanos Pontífices no han dado hasta ahora su juicio sobre el sistema de Molina, y por esta causa los molinistas lo siguen de hecho, y lo pueden defender de derecho». — Pío XI, al alabar el tratado del amor de Dios de San Francisco de Sales (*Litterae Encyclicae Rerum omnium*, de 26 de enero de 1923, en el tercer centenario de la muerte de San Francisco de Sales, AAS, 1923, p. 56), dice: «*Oblata vero opportunitate, difficillimas quaestiones dilucide explanat, ut de gratia efficaci, de praedestinatione, de vocatione ad fidem.*» Donde alaba el Sumo Pontífice la manera como explica el Santo Doctor las difíciles cuestiones de la gracia eficaz, de la predestinación y de la vocación en el tratado del amor de Dios. Y ¿cuál es la explicación que en ese tratado se adopta? No otra que la de Molina. Escribiendo el Santo al P. Lessio (el 26 de agosto de 1618, ap. *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique, Predestination*, col. 248), le dice: «*Demum obiter vidi in bibliotheca Collegii Lugdunensis tractatum de praedestinatione; et quamvis nonnisi sparsim, ut fit, oculos in eum conficere contigerit, cognovi tamen Paternitatem Vestram sententiam illam antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam, de praedestinatione ad gloriam post praevia merita amplecti ac tueri. Quod sane mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut*

*Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriozem ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello de Amore Dei indicavi.*» Así que en el tratado del amor de Dios abraza San Francisco de Sales la sentencia de Lessio, que es la misma de Molina; y como el Pontífice alaba la explicación del Santo Doctor, alaba por el mismo hecho la de Lessio y la de Molina.

El libro de Molina ha sido examinado en el más alto tribunal que hay en la tierra; y a pesar de que los jueces subordinados al Juez Supremo abundaban en la opinión contraria, y los acusadores eran poderosos y agudos, y casi excesivo el tiempo de que dispusieron para escudriñar, no ya las proposiciones, sino los vocablos y las comas, sin embargo la Iglesia no ha sabido encontrar los errores que en él pretendieron encontrar sus émulos, que no son otros sino los que el P. G.-L. ha creído encontrar ahora; y ésta es la razón por que la Iglesia ha recibido bajo su protección la doctrina molinista del mismo modo que la doctrina que se dice tomista.

III. Volviendo al libro del P. d'Alés, baste decir en general que deja bien asentada la necesidad de la ciencia media y la imposibilidad de las físicas predeterminaciones, deshace los ataques injustificados dirigidos contra Molina, y demuestra que las predeterminaciones bañezianas son contra la letra y contra la mente de Santo Tomás. No es posible resumir el libro, y por eso nos detendremos solamente en algunos aspectos de la polémica, aunque sean algo externos al punto central de la misma.

Las acusaciones contra Molina no tienen otro fundamento que ciertos textos arrancados de su contexto, a los cuales se hace decir lo contrario de lo que el autor pretende. Nos contentaremos con un ejemplo en prueba del aserto (p. 70). Sea el texto tomado de la *Concordia* (1876, p. 196): «*Sane quod bene aut male ea opera exerccamus, quae PER SOLAM ARBITRII NOSTRI FACULTATEM ET CONCURSUM DEI GENERALEM possumus efficere, in nos ipsos tanquam in causam PARTICULAREM ac liberam, et non in Deum est referendum..... Non igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii, sed propositum nostrum ac voluntas.*» Interpretando el pasaje a) supone G.-L. que el P. Molina habla de actos saludables o sobrenaturales: «*Dieu resterait ainsi étranger a la détermination du libre arbitre, en laquelle est consommée l'œuvre du salut*» (G.-L., *Dieu, Son Existence...*, 1919-p. 796). Y más adelante: «*L'Auteur du salut n'est pas cause de ce qui est le plus important dans l'ordre du Salut*» (l. c., p. 799). b) Dice además que según estas palabras, Dios no es causa del acto saludable, y c) que Dios del mismo modo es causa del acto sobrenatural que del acto pecaminoso: «*De ce que Dieu ne peut être cause du péché, comment oser prétendre qu'il n'est pas davantage cause de notre vertu, mais seulement cause indifférente de l'être en tant qu'être de l'acte bon et de l'acte mauvais*» (l. c., p. 797).

Abramos ahora el libro del P. Molina, y veamos si es tolerable tal interpretación. Ante todo no es verdad que en el pasaje citado se hable de actos sobrenaturales, antes es evidente que habla solamente de los naturales. Poco antes había dicho de los actos sobrenaturales: «*Nostra supernaturalia opera..... in Deum, non solum tanquam in causam primam communemque omnium bonorum auctorem, SED ETIAM TANQUAM IN PARTICULAREM EORUM EFFECTOREM, A QUO HABENT SUAM SUPERNATURALEM SPECIEM, REFERENDA SUNT*» (*Concordia*, 1876, p. 191, Sextum); ¿cómo es posible que cinco páginas más adelante dijese de esas mismas obras sobrenaturales que Dios no era autor de ellas ni como causa general ni como causa particular? Además, en la página 206 advierte Molina

que en las disputas anteriores, donde se hallan las palabras incriminadas, había hablado ex profeso únicamente de actos naturales. Finalmente, si al P. G.-L. le pasaron inadvertidas las quince páginas, en las que se hallan los testimonios que aduzco, no se explica cómo no haya parado mientes en las pocas líneas por él mismo transcritas, en donde se hallan estas palabras: *Sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae PER SOLAM ARBITRII NOSTRI FACULTATEM ET CONCURSUM DEI GENERALEM POSSUMUS EFFICERE....* ¿No es claro como la luz del día que en el pasaje citado habla de obras naturales y no de obras sobrenaturales?

Tampoco dice Molina en ese pasaje que Dios no es causa del acto saludable; allí no habla de actos sobrenaturales, sino únicamente de actos naturales, según acabamos de ver, por lo cual es sencillamente imposible que en las palabras incriminadas enseñe que Dios no es causa de los actos pertenecientes a nuestra salud. Además, en casi todas las páginas de su libro inculca que Dios es causa *particular* de los actos sobrenaturales, a los cuales mueve él en particular con sus gracias actuales, y para los cuales infunde él principios sobrenaturales activos, y a los cuales concurre en su concurso simultáneo; si quisiéramos probar con textos de Molina nuestro aserto, podríamos copiar casi toda la *Concordia*; lo único que afirma es que Dios no es causa PARTICULAR de los actos buenos naturales, lo cual es muy distinto de afirmar que no es causa responsable de los mismos.

Con no menor injusticia se atribuye a Molina la doctrina de que Dios es causa del acto bueno de la misma manera que lo es del acto malo, y no de una manera diferente. Cuán inadmisibles sea esta interpretación respecto de los actos sobrenaturales, se ve claro por lo que acabamos de decir y por el testimonio arriba citado de la p. 196. Ciñéndonos ahora a los actos naturales, que son los únicos de que trata Molina en el texto que comentamos, Dios es causa responsable de ellos, aunque no causa particular: *in nos ipsos tanquam in CAUSAM PARTICULAREM ac liberam, et non in Deum est referendum* (TANQUAM IN CAUSAM PARTICULAREM). Para probar la legitimidad de esta interpretación, bastará dejar la palabra a Molina, para que él mismo nos explique lo que quiere decir. En la p. 191, § «Septimum», dice así:

*«Deo, tanquam auctori primaeque rerum omnium causae, tribuuntur omnia nostra opera bona moralia mere naturalia, non vero mala nostra opera et peccata. Huius rei ratio non solum est quod Deus mala opera et peccata severe prohibuit, bona vero moralia praecepit, et quod suis consiliis et doctrina ad haec, tanquam sibi grata, hortatur ac invitatur illaque dissuadet et exsecratur, saepeque particularia auxilia ad bona opera mere naturalia praestat, nunquam vero ad mala et peccata, quae vellet ut non committerentur, si et nostra libertate ita vellemus; sed etiam ac praecipue, quoniam facultatem arbitrii eo fine nobis contulit, collatamque generali suo concursu adjuvat, ut bene consentaneaeque ad rectam rationem ac legem suam operemur, sicque ad naturalem felicitatem, et insuper ad supernaturalem, ipsius numinis divini ope, pertingamus, non vero ut his ad perniciem abutamur.... Quia ergo nostra moralia bona opera, quaecumque ea sint, finis sunt, ad quem naturae Auctor arbitrii facultatem nobis contulit, et ad quem concursum suum generalem nobis impendit, inde est quod non minus quam quaecumque naturalia bona, ad quae in causis secundis nulla est libertas, in Deum, tanquam in naturae auctorem, primamque rerum omnium causam referantur. At vero, quoniam opera nostra moraliter mala extra finem sunt, ad quem naturae auctor facultatem arbitrii*



*nobis tribuit, suumque concursum generalem nobis impendit, a nobisque ipsis provenit, quod hisce, ad alium finem nobis a Deo collatis, ita abutamur, inde efficitur, ut nostra mala opera moraliter ac peccata, non in Deum tanquam in naturae auctorem, sed in nosmetipsos, tanquam in eorum causam, referenda sint.»*

Vemos la diligencia con que Molina declara cómo Dios es causa responsable de nuestros actos buenos y no de los malos, cómo de aquéllos es *autor* y no de éstos, y cómo, finalmente, no es causa de los actos buenos naturales del mismo modo como lo es de los actos malos; es decir, que, como si previese los ataques del P. G.-L., los va deshaciendo punto por punto. Es verdad que Molina enseña que Dios no es CAUSA PARTICULAR de los actos buenos naturales; porque, como él explica en muchos sitios, causa particular sería si, además de dar todos los principios necesarios para obrar esos actos, diese también especiales mociones para hacer determinados actos en particular, y si por esas mociones hiciese que el acto fuese psicológica o entitativamente de tal especie más bien que de tal otra; más como en realidad Dios no da ordinariamente mociones particulares para los actos buenos naturales, ni él es el que determina que los actos sean de tal especie más bien que de otra, bastando para ello las fuerzas del libre arbitrio y el curso ordinario de las causas naturales, por eso niega Molina que Dios sea CAUSA PARTICULAR de ellos. Mas de esta doctrina irreprensible no se puede deducir que, según Molina, Dios es causa de los actos buenos del mismo modo que lo es de los actos malos, constando que tal doctrina es contra la mente y contra la letra expresa del autor.

IV. Tal vez deseará el lector saber cómo es posible atribuir a Molina doctrinas tan contrarias a las que él mismo enseña expresamente. La solución del enigma es bien sencilla: generalmente, los que le atacan no han leído directamente sus obras, sino extractos compilados por quienes han examinado a la ligera las obras de Molina o han procedido en su examen imbuídos de prejuicios, que nos les permitían ver lo que, en realidad, sostiene el autor, preocupados, por el contrario, en hallar en cada frase una confirmación del juicio que previamente tenían formado. Al P. G.-L. le ha sucedido lo que a la generalidad: no ha leído a Molina en sus obras, sino en el libro del P. Norberto del Prado. De esto es buen indicio el gran número de veces que cita a dicho autor, precisamente para aclarar la mente de Molina, y la invitación que hace al P. d'Alés para que lea a Molina a través de Norberto del Prado (pp. 107, 173). Pero, además, el P. d'Alés lo demuestra palmariamente (p. 60) con un buen ejemplo. Molina había dicho, en su edición primera de 1588, que la sentencia atribuida a Santo Tomás sobre la predestinación «*a multis dura nimis indignaque divina bonitate iudicatur*». El P. G.-L. dice que Molina suprimió estas palabras comprometedoras en la edición de 1594, que es la reproducida en París el año 1876, y en seguida cita en su apoyo a Norberto del Prado, *De Gratia*, t. 3, pp. 53-57. La verdad es que Molina no suprimió esas palabras en la edición de 1594. Mas, entonces, ¿cómo se explica la aseveración del P. G.-L.? Muy sencillo: el P. Norberto del Prado, en las páginas citadas, aduce a dos columnas paralelas el pasaje incriminado de la edición de 1588 y extractos de la edición de 1594; allí fué a informarse el P. G.-L.; y como no encuentra en los extractos paralelos las palabras que él juzga comprometedoras, concluye que en la edición de 1594 fueron suprimidas. Esto significa que, para comprobar su aserto, no leyó a Molina en su obra, pues, de lo contrario, habría visto que el pasaje se halla en ambas

ediciones. El P. G.-L. protesta que él, por sí mismo, ha leído el libro de Molina; mas entonces, él verá cómo lee.

Con esto demuestra el P. d'Alés que los ataques del P. G.-L. carecen de valor científico, porque trueca el sentido de los textos y no conoce personalmente al autor, a quien condena. Bien, concluye el P. d'Alés (p. 56), que si se sometiesen a un procedimiento tan odioso los libros más excelentes, no se librarían de absurdos y herejías, aunque se tratase de Santos Padres, de Santo Tomás o de las Sagradas Escrituras, como lo demuestran las historias de los herejes, que de tan puras fuentes han sacado absurdamente sus errores.

V. El P. G.-L. se complace en oponer entre sí a los autores molinistas, para demostrar con esto lo absurdo del sistema, ya que cada uno tiene por absurdo lo que los otros han afirmado como necesario. Según Molina, Dios conocería los futuribles en la supercomprensión de la voluntad creada, lo cual, para Suárez, significa destruir la libertad. Por el contrario, enseña Suárez que Dios conoce los futuribles en sí mismos, lo cual, para Molina, es abolir la libertad (d'Alés, p. 95). Omitamos por ahora corregir la infundada interpretación que hace G.-L. de Suárez y de Molina. Solamente notaremos que si el disentir dos autores en las explicaciones accesorias de un sistema significase la falsedad de éste, ya hace tiempo que estaría enterrado el sistema llamado tomista. A este propósito, se puede citar un interesante artículo de *Études*, del cual extracta d'Alés (p. 46) las siguientes palabras: «Que se nos diga, por fin, quiénes son los verdaderos paleotomistas. ¿Son Báñez o Goudin? ¿Son Lemos y Serry quienes rechazan como error el afirmar que a todos se da la gracia suficiente, o son Gotti y Billuart, quienes admiten esa doctrina como cualquier vulgar molinista? ¿Son Zúmel, el *alter ego* de Báñez, y Blas de Verdú, O. P., quienes rechazan como blasfemia la predeterminación al acto material del pecado, o es Álvarez, para quien dividir el sistema en dos partes (una para los actos buenos y otra para los actos malos) es destruirlo? ¿Es el R. P. Dummermuth, para quien la física predeterminación es el «schibboleth» del tomismo, según expresión de un escritor de esta escuela, o es el R. P. Guillermin, quien dice puede uno rechazar la física predeterminación y permanecer con todo acorde con los tomistas en el punto fundamental del sistema?» Con esto, sin embargo, no se crea que se han agotado todas las divergencias entre los tomistas en esta y en otras cuestiones que se tienen por capitalísimas, como son la manera como hay que concebir la analogía, la distinción entre la esencia y la existencia, etc. Los molinistas todos convienen en el punto fundamental del sistema, que consiste en admitir la ciencia media y en rechazar las predeterminaciones. En puntos secundarios discuten entre sí; pero esta discordia en puntos secundarios no es un arma que se pueda esgrimir contra el sistema, ya por su misma debilidad, ya porque, con igual fuerza, hiere al que la maneja.

VI. Un punto capital en el libro del P. d'Alés y en su polémica con el P. G.-L. es, como se deja entender, saber la mente de Santo Tomás sobre las físicas predeterminaciones. Aquí es donde el P. d'Alés manifiesta su extenso y profundo conocimiento de Santo Tomás, y el amor entrañable que le profesa. Muchos y concluyentes son los testimonios que acumula para demostrar que el Santo Doctor es enemigo de las predeterminaciones (d'Alés, pp. 135-245). Entre otros, adujo uno, que ha sido objeto de larguísimos debates, no siempre tan pacíficos como sería de desear. El testimonio está tomado de la 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>e, q. 10, a. 4, y dice así: «*Sic Deus ipsam (voluntatem) mo-*

*vet, quod non ex necessitate ad unum determinat.*» El P. d'Alés lo glosa así: *Sic Deus ipsam movet, quod non ad unum determinat (quia hoc esset movere), ex necessitate*; de donde concluye que Santo Tomás niega la predeterminación, porque para el Santo es lo mismo *determinare ad unum* que necesitar (pp. 185 ss.). El P. G.-L., por el contrario, lo glosa así: *Sic Deus ipsam movet, quod ad unum determinat, non (tamen) ex necessitate*; de donde concluye que, según Santo Tomás, Dios determina la voluntad *ad unum* sin destruir la libertad, o, lo que es lo mismo, que se dan *determinationes ad unum* no necesitantes. El P. d'Alés defiende victoriosamente su interpretación históricamente, o sea examinando la mente de Santo Tomás en otros textos claros, y demuestra *ad hominem* los absurdos que se seguirían de admitir la interpretación del P. G.-L.; pero en el terreno puramente filológico afirmó, quizá, más de lo que pudo probar. El nervio de su argumentación en esta parte lo pone en que la expresión *determinare ad unum* nunca se halla en Santo Tomás sino con la significación de necesitar. A este reto no tuvo qué responder el P. G.-L. El P. Stufler, asiduo e inteligente lector de las obras de Santo Tomás, ha encontrado varios textos, en que aparecen las expresiones *determinare* y *determinare ad unum* sin la significación de necesitar (ZFKTH, 52, 1928, 250). Mas no por esto admite que Santo Tomás defienda las determinaciones *ad unum* no necesitantes del P. G.-L.; primero, porque ese *determinare* y *determinare ad unum* se atribuyen a los hábitos infusos o al *consilium intellectus*, cosas muy distintas de las predeterminaciones, que han de sobrevenir a esos elementos; en segundo lugar, porque aun con ese *determinare ad unum* aparece la voluntad como dueña de omitir el acto *in sensu composito*, lo cual es incompatible con la predeterminación; y, en tercer lugar, porque Santo Tomás es abiertamente opuesto a tales predeterminaciones, como lo demuestran los innumerables testimonios claros aducidos por el P. d'Alés, y otro no menos claro, que añade el P. Stufler, tomado de r, d. 38, q. 1, a. 5: «*Scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum esse et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus (scientiae). Oportet enim invenire, ac hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.*» Dios conoce infaliblemente los futuros, pero no los conoce con certeza derivada únicamente de su causalidad divina, sino fundada en la eminencia de su ciencia, supuesta la verdad del objeto. Si el P. G.-L. reflexiona sobre estas palabras, hallará materia para reflexionar sobre sus dichos; porque si las deducciones que él hace de la doctrina de Molina valen algo, se aplicarán con igual fuerza a la de Santo Tomás. Efectivamente: Santo Tomás haría pasivo al Acto Puro, porque funda la ciencia divina en la verdad del objeto y no en la causalidad divina ni en los decretos predeterminantes: *Oportet enim invenire, AD HOC QUOD SIT CERTA SCIENTIA, ALIQUAM CERTITUDINEM IN SCITO*. También restringiría el poder divino, porque la ciencia no se funda únicamente en la causalidad divina: *Et hoc* (a saber, su ciencia infalible de los futuros) *est propter certitudinem scientiae, NON PROPTER CAUSALITATEM EJUS*. Finalmente, suprimiría la libertad, puesto que el objeto, antes de existir físicamente, ya estaría de suyo determinado a ser él y no otro, y esto tan fijamente, que es infaliblemente cognoscible: *Oportet enim invenire, AD HOC QUOD SIT CERTA SCIENTIA, ALIQUAM CERTITUDINEM IN SCITO*. Lo que se haya de responder para defender a Santo Tomás contra el P. G.-L., téngase por respondido para defender a Molina contra los mismos ataques.

VII. El P. d'Alés admira sinceramente a Molina (pp. 162 ss.), y sale en su defensa cuando se le imputan injustamente errores antifilosóficos y antiteológicos tan enormes como los que le imputa el P. G.-L. Al principio nos dice que, sin acercarse mucho a Molina, se aleja decididamente de Báñez; más adelante, sin embargo, vemos que es más molinista de lo que él cree. Esto no le impide protestar con toda sinceridad que no es discípulo de Molina, sino de Santo Tomás; si en la cuestión presente adopta en lo fundamental las explicaciones de Molina, es porque ve que en esta materia Molina ha penetrado mejor que otros la verdadera mente del común Maestro. Sin embargo, no son pocos los puntos en que se aparta de Molina. De las modificaciones, que introduce en el molinismo, la menos aceptable nos parece el pretender que las causas segundas necesitan para obrar, no solamente del concurso simultáneo, sino también de otro concurso indiferente, previo a la obra, y sobreañadido a las potencias naturales y a todos los comprincipios naturales o sobrenaturales de que la criatura esté provista. No sirviendo esta moción indiferente para asegurar la absoluta infalibilidad de la ciencia divina, ni para aumentar o asegurar el soberano dominio de Dios sobre su criatura, nos parece que no hay por qué complicar con este elemento el sistema molinista.

VIII. Muy interesante nos parece un descubrimiento hecho por el P. d'Alés, y de que él nos da cuenta al fin del libro (p. 279). El P. Lemos, O. P., refiriendo las discusiones que tuvieron lugar en el Concilio Tridentino a propósito de la sesión sexta, nos presenta la anécdota siguiente (1): «*Ex actis ejusdem Concilii, quae Romae asservantur, quaeque ex particulari commissione vidimus et legimus..... illud etiam ultimo notaverim, quod folio 133 habetur. Pater Laynez et duo alii, loco illorum verborum (can. 4): liberum arbitrium excitatum et motum, dicebant non liberum arbitrium motum, sed mens., i. e. intellectus, excitata et mota poneretur: ut appareat quam antiquitus hi Patres negent motionem veram, qua Deus moveat voluntatem ad agendum.*» El P. Norberto del Prado, sin dudar de la fidelidad de Lemos, recibe la anécdota, y nos dice (2): «*Ex..... actis constat ipsum (P. Laynez) non parum insudasse ad hoc quod illa clausula: Liberum arbitrium motum et excitatum; quae legitur in sessione sexta, can. 4, mutaretur in istam aliam: Mens., i. e. intellectus, mota et excitata. Adeo MOLINAE DISCIPULI zelo magno zelati semper sunt, ne quid mali forsitan contingat libero hominis arbitrio ex parte Dei excitantis et moventis.*» Se nos pinta a los molinistas haciendo, aun antes de nacer, esfuerzos impotentes en el Concilio de Trento para lograr que prevaleciese su sistema.

Mas si se consultan las actas del Concilio, que va publicando la Görresgesellschaft, se ve (d'Alés, pp. 231-233) que la intervención de Lainez no se refiere para nada al canon 4 de la sesión sexta, sino al capítulo 6 de la misma sesión, en el cual se decía primitivamente que la voluntad era movida por la gracia *para creer* y para hacer penitencia. El P. Lainez, admitiendo la excitación de la voluntad para hacer penitencia, creyó que no se salvaba suficientemente el carácter intelectual del acto de fe si, al tratar de él, se hace mención de la moción de la voluntad y no de la moción del entendimiento; por lo cual fué de parecer que al hablar de la fe, se expresase más bien la

(1) *Panoplia Gratia*, part. I, tr. VII, c. 20.

(2) *De Gratia*, part. I, p. 315.

moción del entendimiento que la moción de la voluntad. Del mismo parecer fueron otros dos Padres del Concilio; y tan oportunas parecieron las observaciones, que se resolvió refundir todo el capítulo 6, de manera que *para creer* apareciese no solamente movida la voluntad, sino también excitado el entendimiento. La publicación de las actas genuinas demuestran que Lemos no es más fiel al reproducir las actas del Concilio Tridentino que al reproducir las actas de las Congregaciones de auxiliiis, de las cuales dijo Inocencio X «*nullam omnino esse fidem adhibendam, neque..... allegari posse vel deberes*». Lástima es que esta leyenda se haya tenido por verídica durante tres siglos, sin más garantía que la palabra de Lemos, y que ella haya contribuido a formar la leyenda negra antimolinista: la verdad se abre camino más tarde o más temprano.

Para terminar diremos que la lectura del presente libro producirá indiscutiblemente la convicción de que la ciencia media está libre de las injustas inculpaciones que se le hacen, y de que las predeterminaciones físicas no son de Santo Tomás. Y si alguno no se convenciere por completo de esto último, comenzará por lo menos a dudar si son o no son del Maestro, lo cual es una disposición ventajosa para examinar críticamente lo que siente el Santo Doctor, sin tener fijos de antemano prejuicios que impidan ver la verdad.

J. M. HELLÍN

SIMÓN HADRIANUS, C. SS. R. *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. I. Introductio et commentarius in Quatuor Iesu Christi Evangelia. Editio tertia recognita a R. P. J. PRADO, C. SS. R., S. Scripturae Lectore. (XXXII-652)-4.º-1926. Taurini (Italia). Ex officina libraria Marietti.*

Los escasos retoques introducidos en esta tercera edición no justificarian, si sólo se atendiese a su extensión material, el que por tercera vez hiciésemos una detenida reseña de la obra. Pero es el caso que esos retoques, ligeros en la apariencia, revelan una modificación en el criterio, que no es justo dejar de señalar y discutir, tanto más cuanto, por una parte, se presenta como anuncio de ulteriores y más amplias modificaciones, y, por otra, ha sido censurada con alguna vehemencia. No vamos, pues, a repetir ahora lo que en otras ocasiones dijimos sobre los méritos de la obra: nos ceñiremos exclusivamente a la cuestión de principios: de los principios delicadísimos de exégesis evangélica, que han motivado los retoques *tendenciosos*.

Dos cosas nos incumbe hacer: señalar la tendencia de estos retoques y expresar lealmente el juicio que se nos merece.

En el breve *Monitum*, que el P. Prado ha añadido al prólogo del P. Simón, dice: «*In hac tertia editione..... aliqua tantum minus accurate dicta, aut quae pravae interpretationi ansam dare possent, vel denique quae minus consona auctoris principiis repta sunt, duxi corrigenda.*» Al fin anuncia modificaciones más amplias en ediciones ulteriores.

Séanos lícito, de paso, lamentar que el P. Prado no nos haya dado un elenco de las innovaciones por él introducidas: elenco, que nos hubiera permitido en poco tiempo hacernos cargo exactamente de las diferencias entre esta edición y la anterior. Por

esto, quizá, se nos habrán pasado por alto algunas innovaciones de importancia. Con todo, las que hemos advertido son ya suficientes para entender que el criterio que ha determinado las modificaciones entraña una marcada tendencia hacia una ortodoxia más estricta. Señalaremos las principales.

Sobre los discursos del Señor en San Mateo escribía el P. Simón: «Has tamen orationes non integras ex ore Magistri exceptas, sed in compendium redactas, imo aliarum orationum fragmentis vel privatis colloquiis esse completas, et paralleli ceterorum Evangeliorum textus, et intima earum structura ostendunt.» Y prueba a continuación su aserto. El P. Prado escribe: «Has tamen orationes vel integras ex ore Magistri exceptas, vel in compendium redactas, non semper eodem quo Dominus proposuit tempore esse relatas paralleli ceterorum Evangeliorum textus ostendunt» (n. 20, 8; p. 29). Y prueba su aserto de muy diferente manera que el P. Simón, como es natural. Lo que éste admitía sobre la composición heterogénea de los discursos de San Mateo, lo suprime el P. Prado.

Mucho más profunda es la divergencia entre ambos al explicar la autenticidad o fidelidad de los discursos del Señor en San Juan. Sería demasiado largo exponer por menudo todos los puntos en que discrepan: habremos de ceñirnos a los más importantes. El P. Simón, copiando a Lepin, decía: «Perspicuum est Christi colloquium cum muliere samaritana..... minimam dumtaxat historici facti partem exhibere, praecipua, nempe, orationis lineamenta, quae ad fidelium aedificationem aptiora sacer auctor existimavit.» El P. Prado dice: «Licet necesse non sit admittere narrationem de Christi colloquio cum muliere samaritana..... omnia quae ad factum historicum pertineant exhibere, attamen retineri debet omnia adiuncta ab auctore relata historicae veritati respondere» (n. 70, b; p. 93). El P. Simón atribuía a Cristo «plerasque et quidem praecipuas sententias»; el P. Prado le atribuye «conceptus omnes» (*Ib.*, c). Por fin, el P. Simón, haciendo suyas unas palabras de Chauvin, admitía que «las enseñanzas de Cristo, conservadas en el estado de recuerdo en la memoria del Apóstol, se mezclaron necesariamente a su pensamiento, a su doctrina». El P. Prado, refiriéndose a estas mismas palabras, escribe resueltamente: «Excludenda est sententia eorum qui putant S. Ioanem proprias reflexiones et interpretationes sermonibus Christi admiscuisse» (n. 70, c; p. 94). Notemos aquí que esas palabras, más que de Chauvin, son de Höpfl, a quien no cita el P. Prado, el cual dice del Evangelista que escribió de la divinidad de Cristo «admiscens proprias reflexiones et interpretationes sermonibus Christi». Apoya el P. Prado su sentencia con unas palabras de Benedicto XV, que reprueba a los que sostienen que los discursos del Señor «partim ex Evangelistis prodissi, qui multa ipsimet excogitarint atque addiderint.....»

Sobre la cuestión de si el Señor echó una o dos veces del templo a los mercaderes, decía el P. Simón: «Identitatem similitudo narrationis, diversitatem adiuncta temporis suadent»; el P. Prado dice: «Sententia negans (identitatem) probabilior est, nam diversitatem adiuncta temporis suadent» (n. 341, p. 480).

En vez de la identificación entre las dos parábolas de la «Gran cena» y de las «Bodas del Hijo del Rey», que el P. Simón adopta como más probable, el P. Prado opta por la distinción (n. 345, p. 484). Y respecto de las dos parábolas de los «Talentos» y de las «Minas» el P. Simón admite la distinción como «probabilior», el P. Prado como «vix non certam» (n. 360, p. 504).

Estos ejemplos no dejan lugar a la menor duda de que el criterio por que se ha gobernado el P. Prado es el de una ortodoxia más estricta; que todas las modificaciones por él introducidas tienden a salvaguardar más plenamente la veracidad histórica de los Evangelistas. Se pregunta ahora: ¿es justificada esta actitud del P. Prado? ¿No falsea, por lo menos, la obra del P. Simón? La gravedad de semejantes preguntas no se esconde a nadie. Responderemos a ellas con toda la lealtad que debemos a la verdad y, también, a la venerada memoria de un amigo.

Claro está que no vamos ahora a discutir una por una las innovaciones del P. Prado: más que los casos concretos, nos interesa la tendencia general. Para cuya justa apreciación serán más a propósito algunas consideraciones de carácter igualmente general.

Sea la primera una mirada de conjunto sobre la actitud que ha tomado el Magisterio supremo de la Iglesia, a partir de la Encíclica «Providentissimus», frente a las hipótesis más o menos *liberales*, aun de no pocos católicos, tocantes a la historicidad y veracidad de las Sagradas Escrituras. Hipótesis que a muchos parecían inofensivas, como las de las «Dos fuentes», de las «Apariencias históricas», han ido cayendo, una tras otra, bajo los certeros golpes del Magisterio eclesiástico. Y semejantes hipótesis eran patrocinadas por no pocos críticos católicos. Este hecho nos debería hacer reflexionar seriamente, y caer por fin en la cuenta de que no basta, cuando se trata de una hipótesis que desvirtúa la verdad de las Escrituras, el que sea defendida por ilustres críticos católicos. Es que, hay que reconocerlo llanamente, en algunos críticos, más o menos influidos por la crítica heterodoxa, el sentido católico se había debilitado. A la luz de este hecho gravísimo, el criterio de más severa ortodoxia, adoptado por el P. Prado, se muestra enteramente conforme a la tendencia del Magisterio de la Iglesia: y en este sentido, un católico no puede menos de aprobarlo y aplaudirlo: aun en el supuesto de que en algún caso particular su aplicación no fuese del todo acertada.

Frente a esta actitud firme y constante del Magisterio eclesiástico, aparece soberanamente ridículo el caos revuelto y tenebroso de la crítica heterodoxa. Hipótesis que chocan con hipótesis, teorías efímeras que se suplantán y desacreditan unas a otras, las de hoy a las de ayer y las de mañana a las de hoy. Y en este perpetuo flujo y reflujo, los críticos más sensatos se van acercando a las posiciones romanas, los más desatinados van a parar, de tumbo en tumbo, al escepticismo universal y al ateísmo. También este fenómeno da lugar a serias reflexiones. En efecto, si bien lo consideramos, el carácter común de todas las hipótesis heterodoxas, el punto único en que todas coinciden, es el de no admitir la plena verdad de las Escrituras. Fuera del camino de la verdad todo son extravíos. Y los extravíos son infinitos, el camino de la verdad es uno sólo. Por esto, la tendencia a la plena verdad de las Escrituras es la más segura garantía para no perderse por los innumerables extravíos del error, por donde va dando vueltas a ciegas y desorientada la crítica heterodoxa. Y esta tendencia a la plena verdad es la que, a nuestro juicio, descubren las innovaciones del P. Prado.

Casi todas las innovaciones que hemos señalado anteriormente son una reacción, que consideramos justísima y acertadísima, contra el absurdo postulado de querer eliminar o reducir a la unidad, pese al texto de los Evangelistas, todas las repeticiones o «duplicados». Es verdaderamente curioso, por no decir extravagante, el horror que muchos críticos muestran a toda repetición en los hechos, y más aún en las palabras,

del Salvador. Siempre que hallan dos o más hechos o dichos que de alguna manera se parezcan, se empeñan obstinadamente en mirarlos como doble expresión de un mismo hecho o dicho. ¡Como si el Señor no hubiera podido hacer dos milagros semejantes, o no hubiera podido, en el espacio de tres años y ante auditorios diferentes, repetir la misma parábola o la misma sentencia! ¡Y ese miserable postulado exegético, que, aplicado por la crítica heterodoxa, lleva a las más desaforadas consecuencias, no temen en aplicarlo incautamente, si bien en menor escala, algunos críticos católicos! Por esto, nos parece digno de todo encomio el que el P. Prado haya tenido el valor de revolverse contra ese prejuicio inveterado, que tan malparada deja a veces la verdad de los Evangelistas.

En virtud de estas consideraciones, y de otras que pudiéramos multiplicar, diremos francamente que, si aplaudimos la tendencia de las innovaciones introducidas, deseamos además que su aplicación sea todavía más lógica y consecuente. No nos parece suficiente, por ejemplo, que el P. Prado diga que la distinción entre las dos expulsiones de los mercaderes del templo sea simplemente más probable: a nuestro juicio, debe considerarse como absolutamente cierta. Y casi lo mismo nos atrevemos a sostener acerca de los dos pares de parábolas anteriormente mencionadas.

Pero, a lo menos, introducir semejantes modificaciones en una obra ajena, ¿no es falsear la mente del autor? ¿No es una falta de respeto a la buena memoria del Padre Simón?

Mucho pudiéramos decir aquí, que justifica plenamente la actitud tomada por el P. Prado. No haremos valer, por ejemplo, la consideración que las *Praelectiones biblicae*, más que del P. Simón, son propiedad de la Congregación del Santísimo Redentor, cuyos Superiores (si ya no es que la iniciativa parta de más arriba) tienen perfecto derecho para imponer ciertas modificaciones al continuador de la obra. Insistiremos únicamente en lo que consideramos más principal y decisivo.

Afortunadamente conocimos y tratamos con bastante intimidad al inolvidable P. Simón, y pudimos convencernos de que sus *principios* exegéticos eran plenamente ortodoxos. Pero pudo acontecer, y aconteció, en realidad, al P. Simón, como ha acontecido a tantos otros, que estos principios de franca y plena ortodoxia, desvirtuados o entorpecidos por ciertos ligeros resabios de liberalismo exegético, de que era tan difícil precaverse enteramente en los primeros veinticinco años de este siglo, no adquiriesen desde luego todo su desenvolvimiento lógico, ni diesen de sí todo lo que podían dar. Pero no dudamos que la profunda ortodoxia del P. Simón, su sincero amor a la verdad y su buen sentido exegético le hubieran despojado muy pronto y totalmente de aquellos ligeros resabios, inconsciente e inconsecuentemente conservados, y que, consiguientemente, hubiera reaccionado en el mismo sentido del P. Prado, pero con mayor vigor y resolución todavía. Con razón, pues, y en completa conformidad con la mente del Padre Simón, se han corregido ahora algunas cosas que «minus consona auctoris principii reperta sunt». Y esto no es falsear, sino, muy al contrario, poner en su debido punto la obra benemérita del P. Simón.

La crisis modernista fué terrible: tanto, que, sin la asistencia indefectible del Espíritu Santo, hubiera arruinado completamente la Iglesia Católica, como está corroyendo lastimosamente las sectas protestantes. La crisis, sin duda, ya pasó; pero han quedado gérmenes peligrosos, que pueden, si nos descuidamos, reproducir la enfermedad. La



reacción que se nota dentro del campo católico, y aun en algunos heterodoxos, no es tan franca todavía que nos dispense de toda prudente precaución. Y siempre que semejante reacción se manifieste, lejos de combatirla o mirarla con indiferencia, es justo aplaudirla y favorecerla. Tal es el motivo que nos ha determinado a esta nueva recensión de las *Praelectiones biblicae*, cuyos relevantes méritos científicos, unidos a una ortodoxia incontaminada, harán de ellas un libro de texto ideal para la formación de los que un día han de ser los ministros de la palabra de Dios.

José M.<sup>a</sup> BOVER

DORSCH, AEMIL, S. I. *Institutiones Theologiae Fundamentalis*. Vol. III. *De inspiratione S. Scripturae*, altera editio retractata. (x-449)-4.<sup>o</sup>-1927. Oeniponte, typis et sumptibus Feliciani Rauch.

La inspiración de la Sagrada Escritura, que es la materia exclusiva del presente volumen, la expone el ilustre autor, previo un capítulo preliminar, en dos partes. En la primera, que comprende cinco capítulos, trata de la inspiración en sí misma; y en ella estudia su noción, su existencia, su naturaleza, su extensión y sus criterios. En la segunda, que abarca tres capítulos, trata de los «consecrarios» de la inspiración: su excelencia y unidad, su sentido e interpretación, su incontaminada veracidad.

Lo primero que llama la atención al leer el libro es la integridad y extensión con que son tratadas las materias. Apenas se hallará problema relativo a la inspiración bíblica que no se discuta doctamente en el libro, con mayor o menor extensión, según su mayor o menor importancia. Por esto, mientras algunas cuestiones se despachan en pocas líneas, otras, como las referentes a la veracidad de la Escritura, se desenvuelven con toda amplitud. Más de un tercio del libro llena, y con razón, el capítulo tercero de la segunda parte. De esta extensión e integridad resulta la plenitud doctrinal de la obra.

Corresponde a esta plenitud la claridad con que se exponen y resuelven los problemas: claridad que nace del plan metódico que se sigue, y, no menos, de la exactitud de los conceptos y precisión en las palabras.

Pero más todavía que estas cualidades recomiendan el libro del P. Dorsch la integridad y franca ortodoxia de su doctrina. Bajo este concepto sobresale el capítulo destinado a estudiar la veracidad de la Sagrada Escritura. En él, después de exponerse la cuestión fundamental de la verdad absoluta de la Escritura, se examina esta verdad en las materias físicas e históricas, se discuten la famosa hipótesis de los «géneros literarios» y la teoría de la «citas implícitas». Asentimos plenamente a las soluciones del P. Dorsch, únicas que, a nuestro juicio, respetan debidamente la verdad divina de las Escrituras, y que, después de la Encíclica «*Spiritus Paraclitus*», se imponen a todo crítico católico.

No menguan el mérito de la obra algunos ligeros reparos que pudieran hacerse. Así, por ejemplo, no da el autor al Espíritu Santo en la inspiración bíblica el relieve que se le da en la Escritura y en la Tradición. En la p. 39 (lín. 10) la interpretación que se da a la palabra *firmiorem* no nos parece exacta. Que no dice San Pedro que el

testimonio profético sea más firme que el de Cristo, sino que de éste recibe aquél mayor firmeza: como lo persuade, entre otras razones, la colocación del artículo en el texto original. En las pp. 137-141 no se distingue suficientemente la subsiguiente aprobación de la Iglesia de la aprobación que pudiera haber dado Dios. La latinidad deja alguna que otra vez algo que desear en punto a elegancia, como en la p. 53, línea 18; y en la p. 80, línea 3. Creemos, con todo, que el *quos* de la p. 4 (lín. 10), en vez de *qui*, es una simple errata, como el *porsus*, en vez de *plena*, de la p. 161 (lín. 9).

Otro reparo haríamos, si no se tratase ya de meras opiniones, acerca de la asistencia negativa con que el autor explica la inspiración de las palabras. Mas, aun prescindiendo de opiniones personales, creemos que en la discusión del problema, por otra parte, docta y moderada, no se desvanece una confusión, que, a nuestro pobre entender, embrolla lastimosamente toda la materia. Nos referimos a la confusión entre acción positiva y determinación. Dios, arguye el autor, no determina (*ultimo et formaliter*) las palabras del hagiógrafo: luego no influye en ellas positivamente. Semejante argumentación nos parece igual a esta otra, cuya legitimidad no aprobará, sin duda, el P. Dorsch: «Dios no determina (*ultimo et formaliter*) el acto libre de la fe: luego no influye en él positivamente.» Qué una cosa es acción positiva y otra muy diferente la determinación. Bien puede la acción positiva de la inspiración extenderse hasta las palabras, sin que por esto las determine. Pero baste esto por ahora. Se nos permitirá, con todo, añadir, lo que acaso a algunos suene como paradoja inverosímil, que el gran teólogo Franzelin, a quien sigue el P. Dorsch, si por ventura no enfocó con bastante acierto el problema de la inspiración verbal, la admite, empero, en realidad, y aun le concede más que sus más decididos partidarios.

Repetimos lo dicho: que esos ligeros defectos, si es que lo son algunos de ellos, no empañan el mérito de la obra, que no dudamos en recomendar por su solidez, plenitud y claridad, y, lo que más vale en estos tiempos turbulentos, por su inmaculada ortodoxia.

José M.<sup>a</sup> Bover

PHOL, WENCESLAUS. *De vera Religione Quaestiones selectae*. Tractatus de fundamentis religionis generatim spectatae, de religione generatim spectata, de revelatione generatim spectata. (xx-340)-4.<sup>o</sup>-1928. Marc. 9 en rústica; 10,50 en tela. Herder & Co. Typographi Editores Pontificii. Friburgi Brisgoviae (Germaniae).

El autor nos presenta en este libro, de más realidad que apariencias, la sustancia de sus explicaciones apoloéticas en el Seminario de Leitmeritz; la dificultad de los tiempos le había impedido publicar hasta ahora lo que hace ya diez años tenía preparado para la imprenta. El presente volumen no contiene sino los preliminares filosóficos de una Teología Fundamental; a él seguirán otros que tratarán de la revelación primitiva, de la revelación del Antiguo Testamento, y, finalmente, de la revelación del Nuevo Testamento y de su depositaria auténtica e infalible, la Iglesia Romana.

A juzgar por el título de *Quaestiones selectae*, pensaría uno que se omiten cuestiones necesarias para la exposición ordenada de los preliminares filosóficos; no es así,

antes al contrario, el libro, sin omitir nada de lo necesario, contiene una gran cantidad de ideas, pruebas, datos, etc. Por ejemplo, de la existencia de Dios se dan más de 20 pruebas (pp. 31-125), y, a continuación, se resuelven las principales dificultades. También se tratan detenidamente las cuestiones del origen de la religión y con particular cuidado se exponen los principales argumentos en favor del monoteísmo, como religión del hombre primitivo.

En general, el Dr. Phol tiene condensadas y como prensadas multitud de ideas bien escogidas, y las sabe proponer con sobriedad y lúcido vigor. El primer volumen hace desear que salgan pronto a luz los siguientes.

Por nuestra parte, sólo notaremos cierta desproporción en la exposición de las diversas materias. Creemos que ganaría el libro para muchos, si se concediese mayor amplitud a las cuestiones que tratan de la revelación. Repárese que los dos primeros tratados acerca de los fundamentos de la religión y de la religión considerada en general, llenan unas 267 p.; al paso que el tratado tercero sobre la revelación y sus criterios, ocupa tan sólo unas 65 p. (269-332). Si se teme dar demasiada amplitud a un libro de texto, como es el presente, ¿no parece más conforme ser más breve, v. gr., en la tesis de la existencia de Dios, ciertamente capital y de suprema importancia, pero que debe haberse visto ya ampliamente por los alumnos en Filosofía?

F. SEGARRA

STOHR, ALBERT DR. *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin* (X-241)-4.º-1928. M. 9,95. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Encontramos ya recomendada esta obra por Grabmann, que es hoy día quien en mejores condiciones de saber se halla para juzgarla. Véase en *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1928) su rico tratado, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, en su parte segunda, *Einwirken Alberts auf die Scholastik und Mystik* (p. 315), donde en una nota dice, que la relación entre Ulrico de Estrasburgo y Alberto Magno en una cuestión central para la Teología ha sido estudiada muy eruditamente por A. Stohr en esta misma obra.

Y es, sin duda, gravísimo el estudio realizado en esto por el Dr. Stohr, como se puede ver por su fondo y por su forma.

Su fondo está constituido por una gran cantidad de textos, no conocidos hasta el presente, de este gran discípulo de Alberto Magno. Porque el autor de esta obra va recorriendo las partes principales y muchas particularidades del Tratado «de Trinitate», presentando en cada punto la doctrina de este gran Teólogo del Orden de Santo Domingo que, habiendo florecido en el siglo XIII, fué conocido casi sólo de nombre hasta nuestros días.

El modo de presentar la doctrina de Ulrico que observa el Dr. Stohr es lo más objetivo posible, traducéndolo; y añadiendo el original latino de lo que ha traducido en un sinnúmero de notas.

La forma del estudio es críticohistórica y no inmediatamente teológica, como per-

teneciente a *Münsterische Beiträge zur Theologie herausgegeben von Univ.—Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.—Prof. Dr. R. Stapper* (Heft, 13). Podrá, sí, fácilmente el Teólogo utilizar la obra para su tesis, y en especial le podrán servir los textos de las notas; mas no vienen ahí presentadas las afirmaciones de Ulrico con carácter dogmático o escolástico, sino en cuanto se concatenan con las de Alberto Magno y las de Santo Tomás. De suerte que se llama la atención no tanto sobre lo que se afirma, sino sobre su relación inmediata y textual con la doctrina de aquellos grandes Maestros con quienes, según parece, es ordinario que convenga.

Pero el lector, al recorrer estas nutridas páginas, se siente en la desairada posición de quien no puede juzgar por cuenta propia en cosas delicadísimas de que se le están haciendo confidencias. Los textos escogidos por otro no le llenan; querría compararlos con los que se callan. Es decir, todos los textos amontonados por otro no pueden suplir satisfactoriamente la lectura directa; y antes que estudios especiales, por concienzudos que sean, como el presente, querría uno ver la misma obra que aquí se trata de dar a conocer, o sea, esta *Summa* de Ulrico de Estrasburgo tan alabada, de que se dan partículas que no pueden llenar el propio gusto de saber.

Notaremos, por fin, que en un Tratado en que ya es tan grande la dificultad para la inteligencia por la materia de que se trata, el pormenor de conservarse una ortografía que choca a cada paso con las más elementales leyes de la buena latinidad sirve poco para la ciencia, y menos para dar el propio colorido crítico a una obra de esta naturaleza, de suyo de tanto valor.

LUIS TEIXIDOR

JEAN DE SAINT-THOMAS. *Introduction a la Théologie de Saint Thomas*. Explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et questions de la Somme théologique. Traduction et notes de M. BENOIT LAVAUD, O. P. (VIII-4476)-16.<sup>o</sup>-1928 André Blot, Éditeur, Ancienne Librairie Roger et Chernoviz, 6, Rue de la Salpêtrière, Paris.

Es una traducción libre del opúsculo o parte de la introducción de Juan de Santo Tomás a la Teología; el segundo de los *Tres Tractatus ad Theologiae tyrocinium praemissi*, que por el mismo autor se intitula *Isagogae ad D. Thomae Theologiam. Explicatio connexionis et ordinis totius Summae Theologiae D. Thomae per omnes materias*. Las notas que el R. P. Lavaud añade son, por lo común, los títulos de los artículos de la Suma, o las breves transiciones con que Santo Tomás tan magistralmente, como todo el mundo sabe, une las partes de su grande obra y relaciona las cuestiones entre sí.

La obra, pues, que se vulgariza no es donde Juan de Santo Tomás ha podido mejor desenvolver su originalidad en la ciencia teológica. El orden de la *Suma* es demasiado definido para que, al presentar su síntesis, pueda un gran Teólogo desplegar las alas de su ingenio mostrando todo el alcance de su inventiva.

Por esto, aunque nos parece muy bien que el R. P. Lavaud impugne a los que niegan la originalidad a este gran Teólogo, hemos de confesar que nos causa una impresión penosa ver que sea necesario hablar de esto al final de una obra que estaba des-

tinada a demostrar esta misma originalidad. Lo cual deja en el ánimo la sospecha de que la elección de la materia para presentar al público este personaje de la historia de la Teología ha sido poco afortunada. En todo caso, el R. P. Lavaud, al final de su obra, procura suplir lo que falte al opúsculo en este orden práctico.

Gustando de ver alabado a Teólogo tan insigne, nos sorprenden, entre estas alabanzas, apreciaciones de carácter general en la Teología, que ni quitan ni ponen para la sólida reputación de Juan de Santo Tomás, pero acaso podrían reducir demasiado su gloria a cuestión de escuela sobre el modo de interpretar al Doctor Angélico. Porque, en primer lugar, el parangón que se establece entre la escuela de Salamanca, en cuanto representada por Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto y Bartolomé de Medina, con el grupo encabezado por Bañez, con Alvarez y Tomás de Lemos por principales discípulos, es de todo punto insostenible. Nunca será este último grupo, en orden a la Teología, tan señalado como el primero; nunca será Bañez con sus discípulos el afortunado intérprete de Santo Tomás que ahí se supone. Dar por supuesto que la teoría típica de Bañez sea la fiel exposición de Santo Tomás, es cosa que hace sonreír a muchísimos genuinos discípulos del Angélico.

Sigue a esta suposición la no menos apriorística de que los Teólogos más señalados de la Compañía de Jesús siguieron un camino muy contrario al que debe seguir un fiel discípulo de Santo Tomás. Este juicio, infinitas veces repetido en nuestros días, y cada vez más lejano de una verdadera demostración, tiene ahí un colorido singular. Se hace resaltar la figura de Suárez calificándolo de *espíritu muy independiente*. Con perdón del R. P. Lavaud, este calificativo de «*esprit très indépendant*» está muy fuera de lugar tratándose de Suárez, y creemos que arguye muy poco conocimiento de su método y de su estilo (1).

Hay demasiado interés al presente en sostener que Suárez no siguió a Santo Tomás, para que esa campaña pueda inspirar plena confianza.

Cierto, Suárez no se preocupó por hacer decir a Santo Tomás cuanto pudo alcanzar con sus profundos estudios de la Tradición cristiana a base de seguir al mismo Santo Tomás. Mas el sistema contrario, que consiste en repetir a cuenta del Angélico

(1) Para librarse del extraño prejuicio contra Suárez que entraña dicha calificación, entre otros innumerables pasajes de su colosal obra filosófico-teológica, se puede leer el siguiente párrafo de su Prolegómeno 6 a sus libros *De Gratia*, c. 6, n. 28, que dice así: «Solum hoc loco D. Thomam adiungimus, quia sicut in explicandis fidei mysteriis ceteris scholasticis Theologis antefertur, et primis Ecclesiae Doctoribus comparatur; ita in illustrandis difficillimis de gratia et libero arbitrio controversiis, ipsi Augustino eum supparem reputamus. Nam et illius doctrinae sectator est, ac defensor acerrimus et in rebus obscuris, et ambiguis, mentis eius est diligentissimus indagator, et fidelissimus interpres. Quapropter, cum in aliis lucubrationibus nostris, ac Theologicis Disputationibus D. Thomam semper, tanquam primarium ducem et magistrum habuerimus, eiusque doctrinam pro viribus intelligere, defendere, ac sequi conati fuerimus, in praesenti opere multo maiori studio et affectu id praestare curabimus; speramusque cum divino auxilio consequuturos esse, ut a vera eius mente atque sententia in nulla re gravi aut alicuius momenti discedamus, non ex nostro capite, sed ex antiquis eius expositoribus ac sectatoribus; et ubi illi defuerint, ex variis eiusdem locis inter se collatis eam elicendo. Quia vero ut homines interdum ab scopo errare possimus, quidquid in hoc opere dixerimus, Apostolicae Sedis iudicio humiliter subicimus.» He aquí el lenguaje y el espíritu de Suárez en toda su vastísima labor. ¿Cómo se explica entonces aquella frase «*esprit très indépendant*» en el mal sentido de una independencia ilegítima, sino con una grande ignorancia de la verdad histórica?

las interpretaciones del mismo más o menos justificadas, jamás será el único método legítimo para profundas investigaciones de la Filosofía y Teología cristianas.

Por eso mismo que afirmamos, se entiende que compartimos con Juan de Santo Tomás y sus panegiristas el deseo de acertar a penetrar los secretos de la verdad católica mediante el intenso estudio de las obras del Doctor Angélico y de las fuentes de su gran síntesis teológica.

LUIS TEIXIDOR

JÜNEMANN, GUILLERMO. *Historia y Antología de la Literatura Española*. Tercera edición revisada. (xii-288)-8.<sup>o</sup>-1928. Marc. 6,70; en tela, 7,70. Herder & Ca. Libreros Editores. Friburgo de Brisgovia (Alemania).

Pocas son 288 p. para una historia y una antología de la Literatura española, y más si se tiene en cuenta la desproporción que hay en los juicios y en los trozos. A Menéndez y Pelayo se le da una página, cinco a Zorrilla; a Bécquer tres líneas, cuatro a Campoamor, etc. De Lope se copia entera una comedia: *La Madre de la mejor*; de Rojas, de Moreto, etc., ni una palabra. El autor «mira tranquilo las lètras universales, y meditando sobre ellas, ve cada vez más grandes las españolas». Para comunicar su entusiasmo a los alumnos, se fija, naturalmente, en aquellas obras y autores que a él le entusiasman, y por este camino piensa — y quizá acierte — que se logra mejor entusiasmar a los alumnos, que no con largas listas de autores y catálogos de obras. De todos modos, el libro resulta agradable y entusiasta, y tiene lo que no suelen tener estos libros: espontaneidad, fresca y cierta lozanía de forma.

FÉLIX G. OLMEDO

KNECHT, Ilmo. Sr. Dr. D. F. J., Obispo auxiliar que fué de Friburgo. *Comentario práctico de Historia Sagrada*. Dos tomos. (536, 640)-8.<sup>o</sup>-1927. 114 láminas y dos mapas. 2.<sup>a</sup> edición. Traducido del alemán por el P. J. Rojas, S. J. Herder & Cía., Libreros-Editores Pontificios, Friburgo de Brisgovia (Alemania).

De esta excelente obra práctica, hace tiempo conceptuada de primera clase para maestros de Historia Sagrada, de Religión y de Catecismo, y aun de no pequeña utilidad para predicadores, cumple hacer en ESTUDIOS ECLESIASTICOS si no un estudio detallado y minucioso, sí una breve descripción y una recomendación calurosa.

Contiene en el primer tomo una introducción (pp. 1-38) llena de juiciosas y atinadas instrucciones sobre el modo de enseñar la Historia Sagrada; y luego, en 88 lecciones, la historia del Antiguo Testamento cronológicamente ordenada (pp. 43-536); y al fin dos mapitas: uno de Egipto y Canaán en tiempo de Moisés y otro de Palestina en tiempo de Jesucristo. El tomo segundo expone, en 98 lecciones, la historia del Nuevo Testamento (pp. 1-603); y al fin, en un índice sistemático titulado *Concordancias de la Historia Sagrada y del Catecismo* (pp. 605-640), va citando para cada verdad del Catecismo los sitios de ambos tomos en que ésta puede verse desarrollada, ilustrada, comentada por la historia bíblica. Es lástima que, en vez de este índice sistemático,

ordenado conforme al catecismo del arzobispado de Colonia, la presente traducción no lleve otro, acomodado a alguno de los catecismos más usados en las naciones de lengua castellana, o, mejor, un índice alfabético que a todos contentase y ayudase.

El texto de Historia Sagrada seguido en este comentario es el excelente de Schuster, tantas veces reeditado y traducido a tantas lenguas (a 17, se afirma en la página 10). Las 186 lecciones de dicho texto van aquí siempre expuestas con este método: al título de la lección sigue brevísimamente indicado el argumento de que trata; luego viene el párrafo *I*, *Narración y explicación*, siendo aquélla un resumen del respectivo paso bíblico, y ésta una serie de notas aclaratorias a las palabras o frases que requieren aclaración. El párrafo *II*, *Comentario*, recoge brevemente las varias enseñanzas, sobre todo dogmáticas y morales, que del paso bíblico se deducen. Y el párrafo *III*, *Práctica*, contiene en apropiadas preguntas una especie de examen sobre las verdades deducidas. Resulta así cada lección un conjunto armónico de datos que, propuestos por el maestro a la fantasía, a la inteligencia, al corazón del niño, no pueden menos de contribuir poderosamente a su formación total y especialmente religiosa.

En claridad, en orden, en suficiencia y solidez de doctrina y aplicaciones, poco puede añadirse a esta obra, si no ha de sacársela de su marco propio: el de un comentario manual de Historia Sagrada. La utilidad de las ilustraciones en un libro como éste nos parece más discutible: creemos que la generalidad de los maestros a quienes se destina, preferirían carecer de esas infantiles láminas, con el ahorro consiguiente. Nos parece también que la disposición tipográfica hubiera ganado en unidad y en espacio si, en vez de cortar e interrumpir la narración (de caracteres mayores) con los intercalados de las notas (de caracteres más pequeños), se hubiera puesto constantemente en todas las lecciones primero toda la narración — dividida, eso sí, en párrafos — y luego todas las notas. Por fin, en la traducción no hemos encontrado cosa que desdijera, antes suma naturalidad y corrección.

R. ARCONADA

TUSQUETS, JUAN, Catedrático de Filosofía en el Seminario Conciliar de Barcelona. *El Teosofismo*. Prólogo del P. Miguel Esplugues, O. M. C. Versión de BENEDICTO TORRALBA. (260)-8.º-1928. Eugenio Subirana, editor pontificio. Puertaferri, 14, Barcelona.

Como ya indicamos en el número de octubre de esta Revista, en nuestro Boletín antiteosófico (p. 498), no obstante los muchos artículos contra el teosofismo publicados en varias revistas españolas, se echaba de menos en castellano una obrita que popularizase la historia y la doctrina de la nueva secta y los argumentos principales, condenatorios de la misma. Y este hueco viene a llenar la presente traducción del Sr. Torralba.

El juicio que nos hemos formado de la obra original lo encontrará el lector en el lugar citado. La traducción, aunque nos da la impresión de estar hecha con alguna precipitación, pero es buena, y sinceramente deseamos cunda por España, para hacer frente a la propaganda de los teósofos, de día en día más intensa.

D. DOMÍNGUEZ



A NUESTRO SANTISIMO PADRE EL PAPA PIO XI  
AL FELICITARLE  
POR SU JUBILEO SACERDOTAL  
Y POR EL FELIZ TERMINO DE LA CUESTION ROMANA  
"ESTUDIOS ECLESIASTICOS"  
LE RENUEVA EL TESTIMONIO  
DE SU ADHESION OBEDIENCIA Y AMOR





