

REVISTAS

TEOLOGIA DOGMATICA. FUNDAMENTAL. HISTORIA ECLESIASTICA

FERNÁNDEZ, E., O. P., *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones*: CiencTom 70 (1946) 37-82.

La solución que se ha dado al problema de la producción de la gracia, a través de la historia de la teología, es triple: *Creacionista, educacionista y media*. La primera, la cual prevalece en los primeros siglos de la Escolástica, reviste dos formas: Una, que sostiene la creación propiamente dicha de la gracia, y otra que defiende la concreación de la misma. La segunda, que se hace cada día más común a partir del siglo dieciséis, afirma que la gracia se educa de la potencia obediencial del alma. Entre la tesis creacionista y educacionista existen dos soluciones medias, de menor interés, que bien pueden llamarse teorías de la infusión y de la espiritual generación. Finalmente, se hace una referencia de esta doctrina a la causalidad de la gracia por la Humanidad de Cristo y por los Sacramentos.

S. GONZÁLEZ

GARCÍA FERNÁNDEZ, M., O. P., *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás, y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista*: CiencTom 71 (1946) 209-250; 73 (1947) 5-62.

Se somete a nuevo examen la doctrina del Maestro Complutense, para ver si es posible encuadrarla dentro de la más pura tradición tomista, considerando como tal la iniciada por Juan Vicente. Para ello se fija primeramente la actitud de Juan de Santo Tomás en cuanto a las relaciones de la gracia santificante con la filiación divina por la adopción, y con la participación virtual y moral de la divina naturaleza. Hecho esto, se pasa al punto central, esto es, a la participación formal de la divina naturaleza por la gracia santificante. "Esta cuestión, dada su capital importancia, la dividiremos en dos partes. En primer lugar, es nuestro propósito trazar el camino por el que ha de discurrir la explicación tomista de la gracia como participación de la divina naturaleza: naturaleza divina participada como es en sí misma, y participación formal, embebida en lo que Santo Tomás llama *proportio habitudinis*. Estos elementos de la participación formal de la divina naturaleza por la gracia santificante, creemos que es fácil encontrarlos en el grueso de la tradición tomista, y que Juan de Santo Tomás va encuadrando en ella. En la última parte haremos las pertinentes aplicaciones a la gracia santificante de la doctrina previamente sentada. Es el punto más dificultoso del presente trabajo, por lo cual habrá que tratarlo también con mayor amplitud".

S. GONZÁLEZ

MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., O. P., *El modo normal de obrar los hábitos infusos*: CienTom 70 (1946) 83-98.

El problema se plantea en los siguientes términos: "Si el modo propio de obrar los hábitos infusos es el humano, la ascética será lo normal de la vida cristiana, quedando la mística relegada a la categoría de las cosas extraordinarias. Por el contrario, si lo propio de los hábitos sobrenaturales es el modo de obrar sobrenatural y divino, la mística será cosa enteramente normal, mientras que la ascética pura tenemos que considerarla como algo imperfecto en la vida de la gracia. "Para resolver la cuestión se expone primeramente la noción y modo de especificación de los hábitos". Y una vez explicada la distinción de los hábitos naturales y sobrenaturales, se concluye: "La mística, por lo tanto, es lo verdaderamente normal de la vida cristiana, lo que reclaman de consuno la naturaleza de la gracia y de las virtudes infusas en cuanto hábitos sobrenaturales; y la pura ascética no es más que el período de preparación mientras los dones no pueden obrar confiriendo a nuestros actos el modo divino, por las resistencias que encuentran en el sujeto. Si la mayoría de los cristianos no salen de este período de preparación, no se sigue otra consecuencia más que la que es a todos manifiesta: que la mayor parte de los cristianos no salen nunca de imperfectos".

S. GONZÁLEZ

MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., O. P., *Diferencias generales entre virtudes y dones*: CienTom 71 (1946) 106-115.

Para mejor conocer la naturaleza de los dones del Espíritu Santo, se trata de señalar aquello en que éstos se diferencian de las virtudes. Y ello se hace analizando las cuatro causas de los dones, a saber: la causa eficiente, formal, material y final. Ateniéndonos solamente a esta última, leemos: "La causa final de los dones y de las virtudes, considerando separadamente cada una de estas categorías, es diferente en unos y en otras. Los dones tienen por fin remoto nuestra perfección en cuanto es la perfección de Dios participada en nosotros, que es la propia del cristiano; y por fin próximo la docilidad al Espíritu Santo, que es el agente principal de esa perfección. En cambio, las virtudes—no siendo perfeccionadas por los dones—tienen por fin último una perfección cual nosotros podemos concebirla y entenderla, de orden humano, aunque fundamentalmente sea también sobrenatural; y por fin inmediato someter todas nuestras facultades al imperio de nuestra razón, que es la causa agente principal de esa perfección meramente ascética".

S. GONZÁLEZ

SALAVEIRI, J., S. I., *La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Conc. de Trento*: EstEcl 20 (1946) 33-61.

Martín Pérez de Ayala, teólogo de Trento, en 1549, y Agustín Deneffe en 1931, concuerdan en expresar la dificultad que se halla en concretar la noción verdadera y exacta de Tradición. La misma dificultad acusan las variedades de los tratados de Teología Fundamental. El autor se propone poner en claro la que entendió el Conc. de Trento por Tradición, cuando la definió como fuente de la Revelación.

Después de algunos datos sobre el procedimiento a seguir determinado en Trento, en la sesión tercera con la profesión del símbolo de fe, pretendió el Concilio establecer los *primeros principios* sobre los cuales había de cimentar sus definiciones.

A continuación, en la sesión cuarta, lógicamente quiso fijar *las fuentes* a las cuales había que acudir para hallar los dogmas. Contra los Protestantes estableció que eran dos: la Escritura y la Tradición. No fué tan fácil determinar en qué sentido entendía la Tradición al definirla como fuente de revelación. Las impugnaciones del Obispo de Fano contribuyeron a determinar que solas las tradiciones *de fe y costumbres* eran las que en autoridad se equiparaban a las Escrituras. Además, la tenaz y terca oposición del Obispo de Chioggia ofreció al Concilio la oportunidad de manifestar su intención expresa de definir *la igualdad de autoridad* de la Tradición y la Escritura como fuentes de revelación. El trabajo del autor resulta la mejor exégesis del verdadero sentido de aquella frase: "pari pietatis debetur affectus", con la que el Concilio definió la *igual autoridad* de ambas fuentes.

El Concilio de Trento, lo mismo que los demás Concilios de la Iglesia, en su representación genuina del Magisterio eclesiástico, se documentan en la Escritura y en la Tradición para fijar los dogmas que magisterialmente definen, y por consiguiente a ambas las suponen anteriores al Magisterio y, por lo tanto, distintas de él.

En una segunda parte deduce el autor de los decretos del Tridentino las varias frases con que se refiere a la Tradición como fuente de revelación. Las principales son: "Ecclesiae catholicae sensus" vel "consensus"; "quod Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit" vel "docuit"; "quod persuasum semper in Ecclesia Dei fuit"; "quod universalis Ecclesia professus est" vel "iudicavit" vel "servavit" vel "retinuit"; "fides quae semper in Ecclesia Dei fuit". A la luz del contexto de los decretos tridentinos el autor reduce el sentido de estas diversas expresiones a *la predicación* y a *la fe* de la Iglesia universal, recalcando la consonancia de este sentir del Concilio con el expresado por S. Pablo, S. Ireneo, S. Agustín y S. Vicente de Lerins.

J. S.

SALAVERRI, J., S. I., *Las fuentes de la Revelación en la sesión IV del Concilio de Trento*: SalTer 34 (1946) 558-565.

Después de las dos primeras sesiones de trámite, en la sesión III proclamó el Concilio de Trento las verdades que a manera de *primeros principios* han de servir para fijar los dogmas.

En la sesión IV se fijaron las *fuentes* de donde se derivan los dogmas. Los Protestantes sólo admitían las Escrituras. El Concilio desde un principio propuso que se decretara que eran dos las fuentes de la doctrina revelada, la Escritura y la Tradición divino-apostólica, y que ambas se incluyeran en un mismo decreto, dada su igual autoridad en cuanto fuentes de la revelación.

A pesar de algunos contradictores, se redactó el decreto en ese sentido. El esquema tenía un defecto que motivó discusiones enconadas. Habla en general de *tradiciones apostólicas* sin determinar su objeto. Por eso lo impugnaron ciertamente hasta lograr que se concretara la clase de tradiciones, a las que se había de reconocer *igual autoridad* que a las Escrituras.

Finalmente se definió que era igual a la de las Escrituras la autoridad de *las tradiciones divino-apostólicas que versaban sobre la fe y la moral*.

J. S.

LECLERCQ, J., *Les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval*: RechThAncMéd 13 (1946) 40-56.

Comienza Dom Leclercq insinuando el puesto que ocupan los textos relativos al Sacramento de la Eucaristía en el medievo latino y presentando la persona de Arnauld, abad benedictino de Bonneval (diócesis de Chartres), amigo y biógrafo de San Bernardo, que murió poco después del Santo, es decir, algo más tarde del año 1156. Analiza a continuación el contenido de tres textos eucarísticos de Arnauld que trae el ms. 2946 del fondo latino de la Biblioteca Nacional de París. El primero es la oración *Clementissime Deus*, que, aunque anónima y sin título en el manuscrito, es obra del abad de Bonneval, como lo demuestra el examen interno del escrito. Viene en segundo lugar el texto eucarístico más amplio de Arnauld, que es el capítulo consagrado a la cena en su obra *De cardinalibus operibus Christi*; de este texto no poseíamos sino ediciones muy defectuosas; Dom Leclercq restituye el texto del pasaje corrompido a base de dos testigos excelentes y antiguos. El tercer texto es el fragmento *Et nos quidem*, que se presenta en el manuscrito mencionado como una segunda versión de un pasaje de la meditación precedente. Sigue por fin la edición crítica de los tres textos analizados.

J. SOLANO

GLORIEUX, P., *Les Quodlibets VII-XI de Saint Thomas d'Aquin*: RechThAncMéd 13 (1946) 282-303.

Dos problemas: el de la constitución de este grupo de Quodlibetos y el de su origen y fecha de composición. Por no distinguirlos debidamente, se ha complicado la solución del segundo. ¿Qué se puede asentar como cierto y qué queda aún en suspenso?

En cuanto al primer problema, lo que el autor propone como resultado de varias eruditas consideraciones es la agrupación por este orden: Quodlibetos VII, IX, X, XI, VIII. En un principio le faltó al Quodlibeto VII la cuestión *de opere manuali*. Esta agrupación dataría por lo menos de 1288 ó 1284, diez años después de la muerte de Santo Tomás, probablemente con intervención decisiva de Reginaldo de Piperno, compañero del Santo muchos años.

En cuanto a la génesis y fecha de estos Quodlibetos, el VII podría ser de diciembre de 1255; el IX, uno de los más bellos si no el más, sería de 1256 ó 1257, y acaso no pudo salir en esas fechas tan perfecto de la pluma de Santo Tomás; el VIII habría que ponerlo entre 1255 y 1257; el XI ofrecería dudas de autenticidad por el motivo contrario al IX, por parecer indigno de Santo Tomás; el XI tiene estrecha relación con el IX.

Glorieux aventura que bien los pudo encontrar R. de Piperno entre los papeles de Santo Tomás, sin que todos ellos fueran auténticos, como sucedió con alguno del grupo I-VI, sea que el Santo los hubiese copiado a título documentario, sea que los hubiese reproducido como oyente (el IX y el XI), sea que los hubiese tenido que defender como bachiller *responsalis* (el VII y el VIII en 1255 ó 1256 o antes), pero no como maestro regente y autor de todos ellos. Lo pudo ser de algunos, como del X. Acaso un estudio más completo de los maestros y predecesores inmediatos de Santo Tomás, nos traiga mayor luz.

DRAGUET, R., *L'«Histoire Lausiaca». Une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*: RevHisEcel 41 (1946) 321-364.

Evagrio el Póntico ocupa un puesto de elección en la galería de ascetas que es la *Historia Lausiaca* de Paladio. ¿Cómo ha influido su espiritualidad en la obra de éste? M. Draguet ha leído a Evagrio, teniendo ante su mente los temas doctrinales y el vocabulario de la HL y ha encontrado que la confrontación afectaba al sentido mismo doctrinal de la HL. Se reseñan, pues, las numerosísimas coincidencias sucesivas del discípulo con el maestro.

J. SAGÜÉS

QUECEDO, FRANCISCO, O. F. M., *El convento franciscano español de Tierra Santa, en Pera (Stambul)*: Hispan 6 (1946) 409-454.

Describe el autor con gran profusión de datos los diferentes conventos franciscanos que se establecieron en Bizancio ya desde los albores de la Orden. Según los datos por él recogidos, señala hasta seis, cuyas características, origen y desarrollo describe. Los datos más interesantes son confirmados por multitud de textos aducidos por el autor. Un plano que acompaña el trabajo contribuye a su mejor inteligencia. Dignos de particular atención son: el Convento de Bizancio, enclavado en el centro mismo de la población, fundado en vida de San Francisco, en 1220, por un compañero suyo, Fr. Lucas de Puglia; y el de San Francisco de Pera, contemporáneo del primero, si bien no se tienen noticias ciertas sobre su fundador. Según indica el título, el autor se extiende particularmente en la relación de lo referente al último de estos seis conventos franciscanos, el actual convento español de Tierra Santa, situado en el barrio Gálata-Pera. Háblase de las causas de su fundación y de sus vicisitudes hasta la actualidad, transcribiendo importantes documentos e ilustrándose el trabajo con grabados y un plano. Discútese de un modo especial la cuestión sobre los derechos de España sobre este convento.

B. LL.

PAZOS, MANUEL R., O. F. M., *Documentos españoles en los Códices Barberini de la Biblioteca Vaticana*: Hispan 6 (1946) 125-148.

Es célebre, dentro de la Biblioteca Vaticana, el fondo formado por el Cardenal Francisco Barberini, nepote de Urbano VIII (1623-1643), y que abarca unos 60.000 volúmenes y muchos e importantes Códices manuscritos. El autor, que ya ha estudiado en otras ocasiones algunos códices españoles de esta sección de la Bibl. Vat., da a conocer en este trabajo una serie de 21 cartas y otros documentos en español y de asuntos españoles. De particular interés son: el II, que es una carta del dominico Fr. Pedro de Herrera al Cardenal Barberini sobre el juramento hecho por la Universidad de Salamanca de defender el misterio de la Inmaculada; los documentos XIII al XV, en torno a Carlos V y Felipe II; el XVI, que es una crónica sobre la batalla de Lepanto.

B. LL.

SÁEZ SÁNCHEZ, EMILIO, *Notas al Episcopologio minduniense del siglo X*: Hispan 6 (1946) 3-71.

Completando los datos recogidos por la España Sagrada, el autor trata de puntualizar algo referente al obispado de Mondoñedo en el período especialmente oscuro a partir de Savarico II. Habla primero del obispo Savarico, cuya muerte fija entre 925 y 927, y se extiende muy particularmente en los datos referentes a San Rosendo. Según el autor, fué inmediato sucesor de Savarico en la diócesis minduniense, adonde había sido trasladada la de Dumio. Luego sigue año por año la actuación del Santo, indicando los asuntos principales de que se tiene noticia, entre los que figura la fundación del monasterio de Celanova. Precisamente sobre "San Rosendo y los orígenes del monasterio de Celanova" versa un trabajo doctoral del autor. A continuación expónense los obispados de Arias Núñez, sucesor de San Rosendo, de cuya personalidad hácese un estudio particular; Rodrigo, sobre quien existen noticias muy confusas, y varios otros obispos de Mondoñedo. Termina el trabajo con un apéndice de documentos inéditos y una serie de interesantes esquemas genealógicos de las principales familias de la nobleza gallega.

B. LL.

VÁZQUEZ PÁJARO, MANUEL, O. M., *Correspondencia del cónsul francés en Túnez Pierre Victor Michel, o Redención mercedaria de 1711 y sus aventuras*: Est(Merc) 2 (1946) 116-165. 238-336.

Documentada historia de la redención de cautivos de Orán y Túnez, hecha en aquella data por los beneméritos PP. Mercedarios, durante la malhadada guerra de sucesión, con la publicación de las listas de los rescatados, de las cuentas de la redención y de la correspondencia del cónsul francés en Túnez, poderoso y benévolo auxiliar, con los Reverendísimos PP. Generales de la Merced.

ORTÚZAR, MARTÍN, O. M., *El Tridentino, crisol de doctrinas*: Est(Merc) 2 (1946) 212-237.

Breves indicaciones en las que el autor manifiesta su impresión acerca de la tendencia tomista, en oposición a la escotista, en varios puntos de las materias tratadas en el Tridentino.