La bibliografía aducida, tan importante en una obra así, ya que facilita al lector el camino para profundizar en el tema que le interese, es, a nuestro entender, muy deficiente. Son muy escasas las obras generales citadas, falta la indicación de la mayor parte de las obras de los autores mencionados, p. e., Padres Apostólicos, San Ignacio de Loyola y San Agustín, y, en algunos casos, las obras son citadas en su edición inglesa, aunque no sea la original ni la más asequible. Así sucede, p. e., con las obras del P. Garrigou-Lagrange.

L. F. MATEO-SECO

FERNANDO SÁNCHEZ ARJONA HALCÓN, *La Certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1969, XIX + 262 pp.

El Prof. Sánchez-Arjona Halcón —colega nuestro en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra— realiza en este libro —como indica su título— una investigación de teología histórica en torno a la llamada Escuela de Salamanca. En una dimensión genérica, el trabajo viene a sumarse a la línea científica marcada por otros teólogos españoles (piénsese en C. Pozo, Ibáñez Arana). La monografía de Sánchez-Arjona enriquece así el conocimiento —todavía insuficiente— de un momento teológico español que ofrece el mayor interés.

Los límites cronológicos en que se mueve el análisis llevado a cabo por el A. son los años 1526-1577. En el primero de esos años, comienza Francisco de Vitoria su magisterio salmantino; en el segundo, publica Bartolomé Medina su comentario a la I-II de Tomás de Aquino. El período histórico comprendido entre esas fechas es de una importancia patente. En 1521, Lutero era oficialmente excomulgado. Entre 1545 y 1563 despliega su actividad el Concilio Tridentino. En 1576 —después de un largo y patético proceso— se comunica a Bartolomé de Carranza la sentencia en que se le considera *vehementer suspectus* de herejía. El ambiente en que se enmarcan estos sucesos es apasionante: lo es en sí mismo y, también, por los elementos de juicio que aporta para una valorización de nuestra circunstancia teológica contemporánea. Al A. no se oculta el interés de estos extremos: por el contrario, con fina sutileza, pone de manifiesto constantemente cómo los teólogos salmantinos “dialogan” con los iniciadores de la Reforma y, de manera explícita, afirma: “nuestra intención es presentar el diálogo real e histórico (no el meramente posible y a distancia de siglos) entablado entre los comentaristas de Santo Tomás y los reformadores del siglo xvi sobre la certeza personal de la salvación” (pg. 8). Por otra parte, entiende que “estos comentaristas de Santo Tomás pueden aportar algo al diálogo ecuménico de nuestros días” (pg. 254).

Una lectura detenida del libro de Sánchez Arjona ilumina, a mi modo de ver, varios aspectos teológicos, todos ellos interesantes. En primer término a) la transmisión y evolución vivas de la tradición tomista en

la escuela dominicana española; en segundo lugar b) las posiciones concretas que adoptan los teólogos de la Escuela de Salamanca al confrontar con el pensamiento de la Reforma el tema de la certeza de la esperanza (tan afín a la cuestión nuclear de *iustificatioe impij*); por último, c) los problemas candentes que la vitalidad de la Iglesia planteaba, en aquella coyuntura, a los teólogos estudiados. Reseñaré brevemente los rasgos más salientes de esos aspectos.

a) El estudio de los comentaristas salmantinos de Santo Tomás, de acuerdo con un criterio cronológico, comprueba una vez más que la Escuela de Salamanca no se limitaba a una repetición mecánica de la *littera* aquinatense. Ya Cano, en su tratado *De locis*, aseguraba que F. de Vitoria, padre de la Escuela, se apartaba en ocasiones del maestro y que *admonebat rursus non oportere sancti doctoris verba sine delectu et examine accipere*. A propósito del tema que se estudia en esta monografía —la certeza de la esperanza— puede observarse la realización práctica de esa pauta. Sobre un fondo constante de adhesión a las cuestiones de la *Summa Theologiae* (qq. 17-22 de la II-II), los sucesivos maestros aportan una pujante relectura y reelaboración. Así, por ejemplo, cuando profundizan sobre el carácter específico de la certeza absoluta propia de la esperanza: la certeza tendencial *per modum naturae*, pacíficamente entendida por Vitoria (pgs. 51-53), se enriquece con factores personalistas en *De natura et gratia* de Soto (pg. 67); adquiere en Carranza matices bíblicos y expresamente cristianos de gran interés (“la consideración... del gran beneficio de la Redención, llevan al hombre a “dejarse a Dios”, entregándose confiadamente a El, ya que es Padre” (pg. 110); en “el primer Cano”, la certeza propia de la esperanza se contempla en un contexto de gran densidad mística, bien distante de la imagen que “el segundo Cano” ha producido (“*cum testimonium intrinsecum habeant se filios Dei esse, statim fiducialiter clamant “Abba Pater”, ex quo denique erumpunt in fiduciam “quis nos separabit a charitate Christi?”*”, págs. 144-145, n. 41); de Juan de la Peña a Bartolomé Medina, el análisis del tema recurre cada vez más a considerar la cooperación humana, los méritos y los motivos eclesiales —la infalibilidad de la acción sacramental— para fundamentar la esperanza cierta (págs. 176, 192, 200, 208-210, 220). Junto a este ejemplo, podrían proponerse otros: la evolución, v. g., de la doctrina acerca de los, llamados por el A., juicios de esperabilidad (general, particular, práctico); el proceso seguido al confrontar la certeza absoluta de la esperanza y la certeza condicionada de estar en gracia, etc.

b) El Prof. Sánchez-Arjona muestra con claridad el conocimiento de los Reformadores que tuvieron los maestros salmantinos y la posición que adoptaron para su comprensión e interpretación. En este sentido debe reseñarse sobre todo el tratamiento que hace de Soto, Carranza y Cano: la estancia de los tres teólogos en Trento y su contacto directo con algunas obras de los representantes de la “protesta” supone, en los tres casos, importantes reacciones, aunque de signos diversos. Para Cano especialmente, la experiencia tridentina significa un auténtico giro copernicano que difícilmente pudo darse sin una aguda crisis interior (otros autores lo habían puesto ya de relieve, v. g. Sainz Rodrí-

guez). En general, puede decirse que la Escuela de Salamanca usa de especial prudencia al juzgar las doctrinas reformistas. Ya Vitoria, que conocía a Lutero a través del Rofense (J. Fisher), matiza cautelosamente el pensamiento protestante acerca del temor ("Lutero no niega el temor filial o casto ...lo que Lutero niega es que sea bueno obrar por temor servil") (pg. 55). Es interesante la reiteración con que los diversos teólogos afirman que es injusto actuar con un prejuicio global al valorar la doctrina luterana de las obras: Soto (a pesar de su ambigua posición: cfr. págs. 95-97) admite que los luteranos han retocado su primera formulación de la *sola fides*; más explícitamente, dice lo mismo Carranza (págs. 114-115); Juan de la Peña escribirá que, según los luteranos, "Havía de aver obras en cierta manera en que la ffé verdadera no podía estar sin charidad e sin obras" (pg. 178); Medina, que juzga la materia desde el decreto tridentino *de iustificatione*, es muy cauteloso en su dictamen, viendo en las posiciones protestantes más que "un grave problema teológico", "el peligro de que decaiga el esfuerzo moral y religioso de las buenas obras" (pg. 224). Sánchez-Arjona subraya un mérito muy importante de los teólogos salmantinos: el de haber buscado la doctrina tomista de la certeza absoluta de la esperanza como punto de partida para dialogar con los protestantes sobre la certeza de la salvación. En esta línea, nos parece que el A. aporta datos importantes que quitan fundamento a la tesis de S. PFÜRTNER mantenida en su obra *Luther und Thomas im Gespräch*. No se puede ya sostener con solidez que la teología católica contemporánea de la Reforma contempló la certeza luterana de la salvación únicamente desde la tesis tomista de la certeza condicionada de la gracia.

c) Destaquemos una tercera faceta del libro de Sánchez-Arjona. Su monografía contribuye a mostrar con nuevas luces la honda inquietud espiritual que penetró la España de finales del s. xv y de la primera mitad del s. xvi. El fundamental estudio de M. Bataillon, *Erasmus y España* —frecuentemente citado— se ilustra con nuevos elementos. Los teólogos salmantinos no se enfrentan con la cuestión de la *certitudo spei* como con una cuestión bizantina. Para ellos, el problema se inserta en un terreno práctico. El evangelismo reformado —aparte sus errores— apuntaba a un tema vital: la necesidad de reaccionar frente a formalismos y clericalismos farisaicos. La fe y confianza en el misterio de Cristo debían vivificar unas "obras" rutinarias y externas, vacías de interioridad y yuxtapuestas a la existencia ciudadana. La Escuela de Salamanca es consciente del divorcio de fe y obras que se da en la cristiandad del "pueblo" español que, de un modo u otro, es mantenido por una teología conservadora que aduce constantemente la inmadurez del "pueblo" para el acceso a la Escritura, para la práctica de la oración mental y que optará, al fin, por no inquietar a un "pueblo" al que se puede alimentar religiosamente con ceremonias, procesiones y oraciones vocales. Las expresiones de Juan de la Peña, en su Censura al *Catecismo de Carranza* pueden bien resumir la preocupación de los espíritus avisados de aquella época histórica. A algunos, dirá, "se les antoja en estos tiempos que la Fe es el coco y el fantasma" y también, con clara visión: "los hereges por eso lo son; porque de verdades cathólicas con

consecuencias ynfieren heregias. E querer nosotros por miedo dellos dexar de decir estas verdades, es darles a entender que tienen razón e que son muy fuertes sus argumentos... Bien es que evitemos el lenguaje, principio del herege, mas no el que él ha hurtado del Evangelio e doctrina de él, sino tomarle e reverenciarle, e quando el herege aprestare, saberle responder e no huirle e negar los principios" (pg. 128, n. 109). Pensamos que, en estos aspectos, el libro de Sánchez Arjona no es sólo una contribución erudita sino un motivo de reflexión para nuestro momento histórico.

Unas últimas observaciones. A mi juicio y a pesar de lo que sostiene el A., el *condicionaliter ex parte nostra* que incluye Juan de la Peña al tratar de la *spes certa et infallibilis* no supone un retroceso en la tradición de la Escuela. Pienso que *condicionaliter* no es en el contexto sino una traducción matizada del clásico *per accidens* y no sólo producto de un influjo de la temática de la certeza *condicionada* de la gracia. Sin embargo, en el caso de Medina, entiendo que el A. interpreta demasiado "luteranamente" la expresión *spes non nititur illis (meritis) prout sunt in nobis et ex nobis*. En mi opinión, los méritos, para Medina —como para toda la tradición tomista—, implican una verdadera cooperación humana aunque sean auténticos *doni Dei*. Si Medina habla de Dios como de *causa principalis* de la esperanza, es porque entiende que hay una *causa instrumentalis* en las obras buenas y en el testimonio de la buena conciencia (cfr. pgs. 207, n. 18 y 210, n. 36). Añadiríamos, por fin, que esta importante monografía se vería enriquecida con un índice de autores y con la corrección de múltiples erratas y defectos tipográficos.

ALFREDO GARCÍA SUÁREZ

ROLF SCHÄFER, *Ritschl*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968. Beiträge Zur Historischen Theologie, n. 41, 220 pp.

Estamos ante una obra de índole descriptiva en la que la labor interpretadora del autor ha sabido prudentemente ajustarse a lo requerido en todo trabajo de teología histórica. La figura teológica de Albert Ritschl (1822-1889), las ideas centrales de su pensamiento, los influjos que ha ejercido en la teología protestante del s. xx, y su relevancia para la teología actual, se describen con sobriedad a lo largo de unas páginas en las que la simpatía indudable hacia la persona y el sistema no disminuyen ni nublan la visión crítica.

El libro consta de cuatro partes. En la primera se nos ofrece una breve descripción de las obras más importantes que desde 1942 se han ocupado de Ritschl. Se examinan en conjunto once autores cuyas aportaciones son valoradas por Schäfer. La segunda parte constituye el cuerpo de la obra y se divide en dos grandes apartados. El primero de ellos describe los pormenores del planteamiento cristológico que soporta el sistema dogmático de Ritschl. El segundo se ocupa del sistema en sí mismo, y concretamente de la doctrina sobre Dios, el pecado, la cristología propiamente dicha, la Iglesia, la Trinidad, y algunos prin-