

Avignon, si bien ha sufrido algunas añadiduras de piezas compuestas en Coimbra.

El Ritual —que perteneció a los Canónigos Regulares de Santa Cruz de Coimbra— tiene bastante importancia por varios motivos. En primer lugar, porque es el testimonio más antiguo de las tradiciones de S. Rufo. Además, contiene datos no consignados en fuentes más antiguas. Finalmente, es el único testimonio de determinadas composiciones realizadas en Santa Cruz de Coimbra. Por todo ello, J. O. de Bragança ha hecho una valiosa aportación a la historia de la liturgia, y, más en concreto, a la de San Rufo y Santa Cruz de Coimbra.

Por otra parte, son correctos —y los compartimos plenamente— los criterios adoptados en la edición: respeto escrupuloso al texto; desglose de las abreviaturas claras; transcripción en nota del texto original de las abreviaturas oscuras o que ofrecen alguna duda; y respeto a la grafía del copista. También es un acierto haber elaborado los índices de oraciones, antifonas y salmos, facilitando así el estudio del Ritual. Esperamos que el insigne liturgista portugués siga ofreciéndonos, de modo ininterrumpido, otros documentos de este tipo, contribuyendo así al esclarecimiento de la historia litúrgica de su país, y al enriquecimiento de la liturgia en general.

José Antonio ABAD

Albert ZIMMERMANN (dir.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter de Gruyter ("Miscellanea Mediaevalia", 10), 1976, 400 pp., 16 × 24.

El Profesor Zimmermann, Director del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia, acaba de editar las Actas de las "XIX. Kölner Mediävistentagung", celebradas en 1974. Esas Jornadas de Estudios Medievales coincidieron con el Centenario de Santo Tomás y de San Buenaventura, por lo que, muy a propósito, los organizadores se centraron en el período parisino en que la actuación académica de los Doctores más pudo influir en la vida universitaria: concretamente, en el marco de las luchas doctrinales que planteó la irrupción del llamado "aristotelismo heterodoxo" o "averroísmo latino". Colaboraron en la preparación de la

edición los Dres. Jacobi, Craemer Ruegenberg y Vuillemin-Diem. El volumen se incluye en la conocida colección "Miscellanea Mediaevalia", justamente apreciada por los especialistas en la Edad Media.

La obra consta de dieciocho trabajos debidos a personalidades consagradas en el ámbito medievalista, quienes, por lo general, ofrecen un resumen de las principales conclusiones alcanzadas en su labor de investigación y conocidas por anteriores monografías. Así: Rolf Köhn (sobre la formación monástica y los antecedentes históricos de las luchas contra los mendicantes); Nikolaus M. Haering (en torno a los primeros conflictos entre la Universidad de París y la jerarquía eclesiástica, sobre todo en el siglo XIII); Jürgen Miethke (a propósito de los procesos doctrinales y causas de ortodoxia); Michel-Marie Dufeil (con dos artículos; uno sobre las querellas de los mendicantes, y otro sobre las obras de Guillermo del Santo Amor); Astrik L. Gabriel (acerca de los conflictos entre el Canciller de París y los alumnos); Louis Jacques Bataillon (que sigue la crisis en los sermones universitarios); Hermann Greive (que historia la polémica surgida en el judaísmo y en el Islam en torno a la controvertida figura de Maimónides); Mariam Kurdzialek, el célebre editor de los *Quaternulorum Fragmenta*, (sobre David de Dinant); Karl Albert (en torno al Amalrico de Bena); N. H. J. van den Boogaard (con referencia a las repercusiones y formas poéticas de las controversias); Jan Pinborg (que aborda las discusiones sobre la naturaleza de la ciencia y las posibilidades del método científico según los "artistas", con la edición crítica de un importante inédito Egidio Romano); William J. Hoye (sobre las doctrinas en torno al conocimiento "esencial" de Dios, a partir del tema de la visión beatífica); Edouard-Henry Wéber (que rastrea las posibles influencias de las discusiones doctrinales de 1270 en Santo Tomás); Albert Zimmermann (sobre el tema de la *creatio ab aeterno* en Santo Tomás y en San Buenaventura); Jerzy B. Korolec (en torno a la cuestión del libre albedrío en el siglo XIII); y Jeannine Guillet (con unas notas sobre un inédito atribuido a Marsilio de Padua). El volumen se cierra con un amplio índice onomástico.

Como era de esperar, no nos ha defraudado el trabajo de Haering, conocido historiador de la sacramentología, que en 1955 aventuró hipótesis revolucionarias en torno a la doctrina agustiniana sobre el carácter. Esta vez, el Profesor de Toronto se centra en las discusiones habidas en el siglo XII, interesantísimas,

ciertamente, sobre si "Christus, secundum quod homo, nihil est". Son polémicas que analizan el *esse* de Cristo, que Santo Tomás estudiará en la *Quaestio Disputata De unione Verbi Incarnati*, con una solución que todavía hoy se discute. Cristo —según Santo Tomás— es uno absolutamente, por la unidad del supuesto; pero de algún modo es dos, por tener dos naturalezas. Luego tiene un solo *esse*, en sentido absoluto; pero "existe" también, en cuanto hombre, en el tiempo.

Hemos de confesar que el trabajo de Dufeil, firmado en Brazzaville, nos ha sorprendido bastante, sobre todo por sus conclusiones. Conocíamos su estudio sobre Guillermo del Santo Amor (Picard, París 1972), obra historiográfica inmejorable en torno a las polémicas entre los mendicantes y el clero secular parisino, sostenidas en la década 1250-1259. Pero ahora pensamos que, en su afán de ensalzar justamente a los mendicantes, ha exagerado un poco. Es cierto que Santo Tomás es un hombre moderno, lo mismo que San Francisco, Santo Domingo y San Buenaventura; por lo menos, son pensadores modernos en muchos sentidos. Pero, ¿no será excesivo sostener —como dice— que el siglo xx, en su lucha anticapitalista (sic!), extrae las últimas consecuencias del mensaje franciscano? La cuestión que el de Asís planteó —así lo entendemos— no debe extrapolarse. San Francisco, fiel a su particular carisma fundacional, predicó un modo específico —uno entre los muchos modos posibles de leer el Santo Evangelio— de vivir la virtud de la "pobreza". Esta virtud, en cuanto supone esencialmente el desprendimiento de los bienes terrenos y, con el desprendimiento, la libertad para el espíritu, es obligatoria para todos los cristianos. Pero las formas concretas de vivirla son cambiantes —conservando su substancia—, y la predicación del Poverello responde a una de ellas, ciertamente difícil y heroica, que interpreta a la letra el "consejo" de Jesús al joven rico. El mismo Santo Tomás, en su polémica contra Gerardo de Abbeville (cfr. *De perfectione vitae spiritualis*), señala que Abrahán, hombre rico en bienes y posesiones, fue realmente pobre y que, en consecuencia, su vida resultó grata a Dios. No se puede pretender que todos vivan ese consejo a la letra, que sólo es para algunos, aunque todos deban vivir pobremente.

Más radical, quizá, es otra de las conclusiones de Dufeil, cuando afirma que nuestro siglo xx culmina la línea iniciada por Santo Tomás, al aceptar y legalizar el aborto (sic!). Es cierto que algunos defensores del aborto han esgrimido, como argumento

de autoridad, la doctrina de Santo Tomás (cfr. *Expositio super Job* 3, 26), según la cual, la infusión del alma sería retardada y, en consecuencia, el aborto muy prematuro no provocado, algo sin importancia. Sin embargo, todo buen conocedor del Aquinatense sabe —y Dufeil también, porque expresamente lo dice— que, según el Angélico, todo cambio substancial —y la infusión del alma lo es— debe haber sido preparado previamente por cambios accidentales (alteración de la mórula): esto sería la conclusión inmediata de rechazar —por razones obvias— la teoría de la pluralidad de formas. Pero de ahí el Aquinatense nunca concluyó la licitud del aborto; pues, consecuentemente con su propia doctrina, los cambios accidentales del óvulo fecundado (o de la “sangre de la madre”) estarían orientados (causalidad final) a ese cambio sustancial que sería la infusión del alma espiritual, y por ello, sólo por ello, se justificarían. Sería —supuesta verdadera la infusión retardada— un conjunto de cambios que naturalmente concluiría en un cambio instantáneo, que sería la infusión. En tal caso, provocar un aborto no sería matar un hombre, pero seguiría siendo una acción inmoral, pues interrumpiría un proceso que *naturalmente* generaría un hombre, porque todo proceso se especifica, en primer lugar, por su fin.

Sobrio, bien documentado y lineal en su exposición, Bataillon, dominico afincado en Grottaferrata, historia, con su habitual maestría, el tema, siempre replanteado, de la actitud de los teólogos ante la filosofía natural, a lo largo del siglo XIII.

Por su parte, Zimmermann ofrece un excelente estudio sobre el tema de la creatio *ab aeterno*, centrado en la sorda y subterránea controversia habida entre el Doctor Angélico y el Seráfico. Estamos, lógicamente, ante una cuestión eterna. En los últimos años, Behler (1965), Jean Jolivet (1973), Van Steenberghen (1974), Brady (1974) —quien ha editado la *Quaestio* de Juan Peckham—, por citar sólo algunos autores, han vuelto sobre el tema, que tuvo otro momento áureo en el primer cuarto del siglo XX. Zimmermann tiene el mérito —así arranca su colaboración— de recordar, frente a Kant, la perenne actualidad de la pregunta. Bajo esta perspectiva, y en tono desapasionado, ofrece uno a uno, con sintética maestría, los pros y contras de los argumentos aducidos por ambos Doctores; y tiene a la vista, sin duda, las tesis de Siger y de Boecio de Dacia. En definitiva, un *status quaestionis* perfecto, que invita a la reflexión.

Hemos dejado para el final nuestro comentario al trabajo de Wéber (París). Ya conocíamos sus posiciones por sus dos anteriores monografías publicadas en la editorial Vrin (París 1970 y

1974). También habíamos leído la durísima crítica de Van Steenberghe, expuesta en su ponencia al Congreso de Santo Tomás en su VII Centenario (Nápoles 1971, en el vol. I de las *Actas*). Y estimamos, después de una atenta confrontación de los textos aducidos por Wéber, que es muy discutible su tesis de una evolución de Santo Tomás, a partir de 1270, empujado por las críticas de Siger. Pero como el tema está ahí, y seguramente hará correr mucha tinta, vamos a decir algunas palabras. Señala Wéber que Santo Tomás identificó, después de 1270, el intelecto (posible) con la esencia del alma; y aduce, para ello, una serie de textos tomados de distintas obras, unas anteriores a 1270, y otras posteriores. Entre las referencias aportadas por Wéber hay siete de *Contra Gentiles* II y otra de la *Summa Theologiae* I, escritas con toda probabilidad antes de que redactase *De spiritualibus creaturis* (año 1268), cuestión disputada en la que dedica todo un largo artículo al siguiente argumento: "Utrum potentiae animae sint idem quod animae essentiae" (a. 11). Pues bien; en el *De spiritualibus* rechaza el Angélico la teoría de Avicena, según la cual, "potentiae animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam", que es la misma solución que leemos en sus comentarios a las *Sentencias*, en el *De anima* y en varios *Quodlibetos*, en perfecta continuidad y sin cambio de posición. Por todo ello, nos inclinamos a suponer que los textos aportados por Wéber deben estar malinterpretados. En efecto; si se considera que los pasajes de la *Contra gentiles* analizados por Wéber (por ejemplo II CG 59) son claramente antiaveroístas (no anti-avicenianos), pues tratan de: "Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata"; entonces se comprenderá fácilmente que, para discutir a Averroes, Santo Tomás tenga que probar que el intelecto posible es forma del hombre (un propio, en cuanto predicable), aunque forma de una forma, pues es accidente del alma. ¿En qué quedaría, sino, el famoso argumento de Santo Tomás —recogido por todos los manuales—, según el cual es contradictorio que las potencias del alma sean la esencia de ésta? (Porque, si el alma no se distinguiera realmente de sus potencias, entonces, el *esse* del alma sería al mismo tiempo actualidad y potencia y, en consecuencia, el operar de una criatura sería su *esse*). Por todo ello, pensamos que Wéber ha concluido indebidamente a partir del sentido literal de las palabras del Angélico, al margen de su verdadero contexto.

Para terminar nuestro comentario sobre las Actas de las "Mediävistentagung" colonenses, sólo nos resta reseñar que la edición ha sido primorosamente cuidada, con índices que facilitan mucho

su consulta; consulta que, por la actualidad de los temas tratados —en el centenario de las censuras de 1277—, será ya casi obligatoria para los especialistas en la intrincada y rica historia del siglo XIII.

J. I. SARANYANA

Miguel Angel TAbET, *David F. Strauss: La Vida de Jesús*, Madrid, Ed. Magisterio Español ("Crítica Filosófica", 11), 1977, 163 pp. 12,5 × 18,5.

Se trata de un extensa exposición y un análisis crítico de la conocida e influyente obra de D. F. Strauss, *Das Leben Jesu Kritisich bearbeitet*. El Prof. Tabet sabe conjugar en esta obra las diversas facetas y especialidades necesarias para un acercamiento adecuado y completo al libro de Strauss, en cuyo estudio no debe omitirse el análisis ni de los aspectos filosóficos, ni de los teológicos, ni de los exegeticos. Puede decirse que este triple y simultáneo acceso realizado por Tabet es el medio más indicado para no banalizar la importancia de cuanto se revela en esta célebre *Vida de Jesús*, ya que las conclusiones a que llega Strauss están cimentadas en sus opciones filosóficas que son el verdadero fundamento en que se apoya y justifica su método exegetico, y que son también la razón de su peculiar concepción teológica.

El libro comienza con un breve y acertado estudio de la biografía de Strauss. El lector puede así tener una visión de conjunto de las motivaciones que influyeron en Strauss y del *Sitz in Leben* de su obra. Son muchos los autores que se cruzan en su itinerario influyendo poderosamente en su espíritu: desde Jacob Böhme o la "Vidente de Prévorst", hasta F. C. Baur, Schleiermacher y, finalmente, con influencia absoluta, el filósofo de la religión oficial del Estado prusiano, Hegel. Ya años antes de comenzar la *Vida de Jesús*, como confiesa el mismo Strauss, cuando le dominaba el entusiasmo por Schleiermacher, había perdido completamente la fe. En esta situación tiene lugar su encuentro con la filosofía de Hegel. "Un problema atormentaba entonces su espíritu, recuerda Tabet. El aceptaba los datos de Hegel sobre la relación entre la teología y la filosofía, pero no veía cómo los hechos históricos consignados en los Evangelios debían interpretarse según su sistema filosófico. Dios se ha encarnado en el hombre; esto —decía Strauss—, lo expresa muy