

MOLINOS Y EL PIETISMO ALEMAN

El cliché de los *Acta eruditorum* (1687)

En un excelente trabajo publicado en esta misma revista, el profesor de la Universidad de Heidelberg Martin Schmidt abordó el tema de las relaciones de la espiritualidad luterana y del pietismo con la mística española¹. Momento privilegiado de tales relaciones fue el de la condenación romana de Molinos, cuya onda expansiva alcanzó, como veremos, al mundo protestante. En efecto, el entonces joven maestro y luego gran figura del pietismo August Hermann Francke fue testigo en la Universidad de Leipzig de una disputa en la que se atacó a Molinos y sus libros, no en base a una lectura directa de los mismos, sino siguiendo las noticias proporcionadas por la prestigiosísima revista lipsiense *Acta eruditorum*, fundada en 1682 por O. Mencke en momentos de gran reactivación cultural de la famosa Universidad. Esta actitud poco científica indignó a Francke. El quiso conocer directamente la *Guía espiritual* de Molinos y el *Tratado sobre la comunión frecuente*. No contento con conocer personalmente las obras, quiso darlas a conocer y para ello tradujo ambas del italiano al latín, contribuyendo así a la difusión correcta del pensamiento del autor español en ámbitos germanos y protestantes. Más aún, M. Schmidt llega

1 M. Schmidt, 'La espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mística española', *Diálogo ecuménico* 6 (1971) 343-57. Una breve exposición histórica sobre el pietismo puede verse en E. G. Léonard, *Historia general del protestantismo* tr. de P. Darnell, III (Barcelona 1967) 81-93. Sigue siendo interesante el artículo «Pietismus» de C. Mirbt en REPTK (*Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, de J. J. Herzog - A. Hauck) 15, 774-815.

a decir que esta tarea influyó poderosamente en la evolución religiosa de Francke, cuya conversión al pietismo hay que situar precisamente en 1687 ².

El gesto de Francke fue en algún modo fecundo y contagioso, ya que unos años más tarde (1704) la tercera figura del pietismo, Gottfried Arnold, tradujo nuevamente la Guía, del latín al alemán, añadiéndole un elogioso prólogo. Tres años antes Valentín Ernst Loscher, a pesar de su antagonismo con Francke, había alabado la mística de Molinos, aun oponiéndole algunos reparos. Por fin, en 1718-9 el tubingués Christian Eberhard Weismann cobijaba en su historia eclesiástica luterana a Molinos, reproduciendo con mayor exactitud y veracidad las fases de la controversia antiquietista. La atención del pietismo alemán al molinosismo queda con ello suficientemente atestigüada ³.

«Acta eruditorum».

No nos vamos a ocupar en este trabajo sino de uno de los aspectos del tema: el que inicialmente provocó la reacción de Francke, esto es, el de las noticias sobre Molinos que aparecieron en revista de tanto prestigio y audiencia europea como los *Acta eruditorum*. El hecho de aparecer un libro en la sección de *Libri novi* representaba no escaso honor, ya que eran raras las obras que merecían tal distinción; y por lo que respecta a autores españoles, son contadísimos los que figuran en las páginas de la colección de la revista: v.gr. la poética de Luzán, la obra lingüística sobre el vascuence de Larramendi, Mayans, etc... Si repasamos la lista de libros reseñados en octubre de 1687, nos encontramos con la apología del luteranismo de Seckendorf, con cartas de Malebranche, con el tratado de los beneficios de fra Paolo Sarpi, los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton, la edición de S. Ambrosio de los Padres Maurinos, la metereología de Cesi, la descripción del Congo, Matamba y Angola de Cavazzi de Montecuccoli ⁴, etc... Que en este abigarrado mundo literario y científico se hiciese un hueco a Molinos es, pues, un hecho

2 Cfr. M. Schmidt, *art. cit.*, pp. 347-51.

3 *Ibid.*, pp. 351-7.

4 *Acta eruditorum anno MDCLXXXVII*, mensis octobris, p. 561.

no hubiera bienaventuranza sobrenatural ni potestad alguna espiritual, debería existir un orden y autoridad en la república civil. La potestad civil no puede, pues, pensarse como un instrumento o una parte de la potestad espiritual, sino que es una potestad perfecta y completa en sí misma en razón de su fin propio e inmediato ⁵⁶.

La anterior deducción es una lógica consecuencia del enraizamiento y origen natural de la potestad civil, es decir, de su pertenencia al orden natural, que no es eliminado sino perfeccionado por el orden sobrenatural. Pero en razón de la superioridad del fin espiritual sobre el fin temporal del hombre, y dado que ambas potestades no constituyen dos repúblicas separadas e independientes sino una única república, la relación entre potestad civil y eclesiástica se concretará en términos de dependencia y sometimiento de la primera respecto a la segunda ⁵⁷. En efecto, la Iglesia es el único cuerpo de Cristo, que incluye dentro de sí la república civil y la espiritual; y como en un cuerpo todos los miembros han de estar unidos y los menos nobles se subordinan a los más perfectos, así en la república cristiana los fines y las autoridades temporales y civiles han de subordinarse a los espirituales ⁵⁸.

En consonancia con esta visión de la Iglesia explica Vitoria el alcance de la autoridad del Papa en relación a la autoridad civil, y señala criterios normativos para la actuación de las autoridades seculares. En efecto, en orden al fin espiritual Vitoria atribuye al Papa una amplísima potestad temporal sobre la potestad civil, que justifica diciendo que las realidades temporales son necesarias para el fin espiritual y están ordenadas a él; y como los príncipes seculares ignoran la relación de los asuntos temporales con el orden espiritual y no poseen autoridad espiritual, es a la potestad eclesiástica a la que correspondería el orientar y usar las realidades temporales en orden al fin espiritual. Por tanto, si para la conservación y administración de las cosas espirituales es necesario el empleo de medios materiales, o incluso la espada y autoridad temporal, el Papa podría hacerlo. En este sentido la potestad es tan amplia que siempre que lo exija el fin espiritual podría incluso quitar y poner reyes y dividir reinos ⁵⁹. Vitoria se sitúa dentro de la

56 Ibid. Q. IV, 9. *Relecciones* 301.

57 Ibid. Q. IV, 10. *Relecciones* 302.

58 Ibid. *Relecciones* 304.

59 Ibid. Q. IV, 12.18 *Relecciones* 305-6 y 314.

teoría de la «potestas indirecta in temporalibus»⁶⁰, que en nuestro autor encontramos resumidamente expresada del modo siguiente: si el Papa dice que un acto de administración es inconveniente para el gobierno temporal, no hay que hacerle caso, pues sólo al rey toca juzgar de estas materias. Pero si declara que tal acto o una ley de la autoridad civil se opone a la salvación espiritual (que no se puede cumplir sin pecar mortalmente o que es contra el derecho divino) entonces hay que someterse al Papa, aun en contra del rey, porque sólo a aquel corresponde juzgar de las cosas espirituales⁶¹.

En el ejercicio de su potestad en lo temporal el Papa no puede actuar directamente revocando leyes de la autoridad secular, ni adelantarse a sus determinaciones, ni intervenir en el gobierno de la república, imponiendo todo aquello que es conveniente para el orden espiritual, pues esto llevaría a anular el oficio de los príncipes y usurpar él la potestad civil, ya que toda la administración temporal es necesaria para el fin espiritual⁶². Debe, pues, el Papa respetar el gobierno temporal y tener en cuenta que ni a los príncipes ni a los pueblos se les puede obligar a lo más perfecto de la vida cristiana, sino sólo a observar la ley cristiana dentro de ciertos límites⁶³. El papa ejerce, pues, su autoridad temporal indirectamente, mandando al rey, en virtud de su poder espiritual, que tal ley o tal acto de administración, que se oponen a la salvación

60 Sobre las teorías explicativas de las relaciones Iglesia y Estado en la Edad Media y sobre la teoría de la «potestas indirecta in temporalibus», sobre sus antecedentes y valoraciones actuales puede verse T. Urdanoz, 'Sobre la potestad de la Iglesia', *Relecciones* 218-39.

61 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 14: «Si Papa diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non est audiendus, quia hoc iudicium non spectat ad eum. sed ad principem. Et dato quod verum esset, nihil ad auctoritatem Papae. Eo enim ipso quod non sit contrarium saluti animarum et religioni, cessat officium Papae. Sed si Papa dicat talem administrationem cedere in detrimentum salutis spiritualis, ut quod talis lex servari non potest sine peccato mortali aut esset contra ius divinum, aut esse fomentum peccatorum, standum esse iudicio Pontificis, quia rex non habet iudicare de rebus spiritualibus»... *Relecciones* 308-9.

62 Ibid. Q. IV, 13. *Relecciones* 306-7; sobre este tema puede verse V. Beltrán de Heredia, 'Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y fuentes de la misma', *Ciencia Tomista* (1937) 22-39; J. Biederlack, 'Das Verhältnis von Kirche und Staat bei Franz von Vitoria', *Zeitschrift f. Kath. Theol.* 51 (1927) 548-55; M. Grabmann, 'Studien über den Einflüsse der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat', *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Abteilung* 2 (1934) 1-161.

63 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 14 *Relecciones* 309.

espiritual, sean revocados. Pero concede también Vitoria que en caso de necesidad, por ejemplo si el rey se resiste a anular una determinación o ley denunciada por el Papa como contraria a la salvación espiritual, puede ésto directamente anularla y queda revocada. O si un pueblo cristiano elige un príncipe infiel, del que fundadamente se pudieran temer graves daños para la fe, aunque según el derecho divino fuera verdadero príncipe, debería el Papa aconsejar e incluso mandar al pueblo que lo deponga, y si no lo hace o no puede hacerlo, podría el Papa hacerlo por su cuenta, y el príncipe perderá su principado por la autoridad del pontífice ⁶⁴.

Por su parte, y en virtud de las razones teológicas ya señaladas, los reyes estarían obligados en su gobierno de la república civil a evitar o suprimir todas aquellas disposiciones que, aun siendo útiles para el bien temporal de sus súbditos, dañaran a su gobierno espiritual ⁶⁵. Y esto obliga no sólo dentro de la propia república civil o respecto a los propios súbditos. También si el gobierno temporal de un país causare daños espirituales en otro distinto, estaría el rey obligado a corregir su actuación de gobierno ⁶⁶. Tal obligación se basa no sólo en la superioridad del fin y gobierno espiritual, sino ante todo en que la república civil y la espiritual no son independientes como dos repúblicas temporales. Si fuesen independientes, ningún príncipe debería atender a los asuntos espirituales con daño material de la propia república ⁶⁷.

Desde un punto de vista positivo, y fundándose en la concepción teológica de la Iglesia antes expuesta, defiende Vitoria el derecho de la mayoría de los cristianos para establecer, aún contra el parecer de la minoría, un único rey en toda la república cristiana, si esto fuese conveniente para la defensa y propagación de la fe cristiana. Y no ve inconveniente en que la autoridad eclesiástica obligara en este caso a los cristianos a crear un único rey, lo mismo que en favor de la fe priva del principado al príncipe hereje ⁶⁸. Además, los reyes cristianos deben dar leyes a sus súbditos, no sólo conforme a lo que

64 Ibid. Q. IV, 13 *Relecciones* 307.

65 Ibid. Q. IV, 10 *Relecciones* 302.

66 Ibid. *Relecciones* 304.

67 Ibid. *Relecciones* 303.

68 De potestate civili 14 *Relecciones* 180. Sobre la idea de la monarquía universal europea o imperio cristiano puede verse J. Soder, *Die Idee der Völkergemeinschaft bei F. de Vitoria* (Frankfurt-Berlin 1955); T. Urdanoz, 'Sobre la potestad civil', *Relecciones* 144-7 con bibliografía.

exige el derecho natural, sino también conforme a las exigencias del Evangelio. También cuando entre infieles el rey se hace cristiano podría, según Vitoria, dictar todas aquellas leyes necesarias para acabar con la idolatría entre sus súbditos y con todos los ritos y vicios que se oponen al derecho natural y al derecho divino revelado⁶⁹. Vitoria lo justifica diciendo que la función del legislador y de la ley es hacer «simpliciter» (secundum veras virtutes) buenos y felices a los ciudadanos, lo cual no es posible si actúan en contra del derecho divino, también contra el revelado y sobrenatural. En efecto, no hay felicidad donde los ciudadanos no son buenos, ni son buenos ciudadanos si no cumplen todos los preceptos de Dios⁷⁰. Lo anteriormente dicho no pretende justificar el derecho de obligar por la fuerza y la coacción a aceptar la fe o el bautismo, pero está en íntima relación con ese tema.

Santo Tomás había enseñado que los infieles, que nunca recibieron la fe, no pueden de ninguna manera ser obligados a la fe, porque es un acto voluntario que Dios dejó a la libre decisión del hombre; únicamente podían ser obligados a no blasfemar de Cristo y de la fe en Él, y a no perjudicar a los cristianos. Esta sería también la enseñanza de Durando y de la legislación canónica⁷¹. Vitoria enseña, en cambio, de acuerdo con Escoto, que la norma de no obligar a los infieles que son súbditos de los príncipes cristianos a aceptar la fe, no es de derecho divino ni natural, sino sólo una prohibición de derecho humano, y, por tanto, sería lícito y de suyo bueno que los príncipes obligasen a los infieles a aceptar, mantener y defender la fe con amenazas y castigos⁷². Dado que la intención del legislador humano debe ser hacer buenos y felices a los hombres, porque ese es el fin de la ley, no está fuera de las atribuciones del príncipe obligar a los infieles a aceptar la fe por la cual se hagan buenos, lo mismo que se obliga a un enfermo a tomar una medicina por la que se le comunique la salud corporal⁷³. Pero Vitoria enseña también, de acuerdo con Santo Tomás, que los infieles no han de ser de hecho obligados a aceptar la fe. Aunque sería lícito obligarlos, no conviene hacerlo, porque sería contraproducente. En efecto,

69 De temperantia. Fragmentum *Relecciones* (1042) 44-5.

70 Ibid. *Relecciones* (1042) 3-6.

71 *Comentarios a la segunda secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932-52) I, 190-1.

72 *Comentarios* I, 192-3.

73 *Comentarios* I, 192.

el rey no podría saber si recibieron la fe y el bautismo verdaderamente, aunque se dijeran cristianos, y más bien habría que suponer que no obrarían fielmente, si son obligados y aceptan la fe por temor a las amenazas. Interviene además la razón del escándalo que significaría dar ocasión a los infieles hechos cristianos de pensar que todos los otros cristianos han accedido también a la fe por coacción ⁷⁴, cuando siempre habría sido un atributo de la religión cristiana el dejar libertad para ser o no ser cristiano, y emplear con los infieles razones y signos, en lugar de emplear la fuerza para obligarles a aceptar la ley de Cristo ⁷⁵. Por ello, aunque el príncipe cristiano puede lícitamente obligar a los súbditos a la fe, Vitoria duda si la obligación impuesta a los sarracenos de aceptar la fe cristiana bajo pena de expulsión de España esté bien o mal ⁷⁶. Como las normas morales no se determinan en razón de lo meramente posible, sino de lo que acontece, y como en la mayor parte de los casos el obligar a los infieles a la fe va acompañado de escándalo y suele seguirse un mal mayor, concluye Vitoria que, absolutamente hablando, es verdadera la opinión de Santo Tomás, y que los infieles no pueden ser obligados a la fe ⁷⁷. Podría, sin embargo, el príncipe cristiano prohibir bajo castigo a los infieles todo aquello que sea pública blasfemia contra Cristo y la religión cristiana ⁷⁸. Y lo mismo podría, prescindiendo de que sus súbditos tengan fe o no, prescribirles leyes de acuerdo a las exigencias del derecho natural y revelado. En efecto, del hecho de que los súbditos no tengan fe y no puedan ser claramente convencidos de ella, no se seguiría que el rey no pudiera obligarlos con leyes conformes al derecho divino revelado, pues para que uno pueda ser condenado y castigado no se requeriría que confiese haber obrado mal o que el delito sea evidente sino que bastaría que le conste al juez mediante pruebas y testigos; respecto a las cosas de la fe y del derecho divino podría tener el príncipe tales pruebas y testimonios, como son los milagros y testimonios de fe. ¿Por qué, pues, no iba a poder condenar y castigar a los súbditos, si actúan contra ellos? ⁷⁹. Además, en contra del parecer de Durando, piensa Vitoria que la razón natural puede demostrar

74 *Comentarios* I, 193.

75 *De temperantia. Fragmentum Relecciones* 1056.

76 *Comentarios* I, 193.

77 *Comentarios* I, 194.

78 *Comentarios* I, 195-6.

79 *De temperantia. Fragmentum Relecciones* 1043-4.

que la ley cristiana es mejor⁸⁰. Se requiere, no obstante, como para toda ley, no sólo que su objeto sea bueno, sino también que sea tolerable y razonable; a esta exigencia debe, pues, atenderse el rey al imponer a sus súbditos infieles la obligación de abandonar los ritos paganos y aceptar la ley cristiana; sería una ley intolerable, por ejemplo, la que mandara sin más abandonar los ídolos y adorar a Cristo bajo pena de muerte. Conveniría primero instruirlos sobre la falsedad de su ley y sus ritos, y atraerlos con habilidad e inteligencia para que escuchen la ley de Cristo y vean su probabilidad. Pero en todo caso se podría obligarlos al cumplimiento de la ley conforme al derecho, incluso revelado, usando también la coacción, pero con moderación⁸¹.

Vitoria llega a admitir que el rey puede imponer tributos mayores a los infieles, con tal que no sean insoportables y degeneren en tiranía, pues esto equivaldría a obligarles a aceptar la fe, lo cual no está bien⁸². El respeto que con limitaciones se concede a la libertad del infiel para hacerse o no cristiano, se niega totalmente al creyente para defender la herejía. El hereje, afirma Vitoria apoyándose en San Agustín, y Santo Tomás, merece la pena de muerte. Tal pena no es afirmada como exigida por el derecho divino, pero se declara como una óptima determinación muy en consonancia con la Escritura (Dt. 13, 1; Act. 5; Gal. 5, 12; Ro. 13, 3) y con la razón. Conviene al príncipe castigar el mal e impedir todo lo que perturbe la república; y como la herejía, que pretende alejarnos de Dios y es una resistencia al Espíritu Santo, es el crimen mayor y lo que más perturba la convivencia, puede el príncipe castigar con la pena de muerte a los herejes⁸³.

d) *Sobre la relación con el tema Ley y Evangelio*⁸⁴.

1. A diferencia de la visión luterana, la fundamentación del poder civil no tiene en Vitoria carácter hamartiológico: aun cuando el hombre no hubiera pecado, la naturaleza social del hombre exigiría la existencia de una «vix directiva» como

80 *Comentarios I*, 191-2.

81 *De temperantia. Fragmentum Relecciones* 1046, 1055-7.

82 *Comentarios I*, 195.

83 *Comentarios I*, 220-23.

84 Para comprender este apartado téngase en cuenta mi artículo: 'Ley y Evangelio. Notas para un diálogo entre S. Tomás, Vitoria y Lutero', aparecido en el número anterior de *Diálogo Ecuémico*.

principio formal ordenador del cuerpo social. Tanto para Lutero como para Vitoria la autoridad civil actúa en el mundo como instrumentos de Dios, pero mientras Lutero concibe su función como una defensa contra el poder destructor del pecado que la Ley y el Evangelio nos revelan, Vitoria la explica como exigencia del orden en la convivencia social que el hombre, para satisfacer sus necesidades y colmar sus facultades naturales, necesariamente ha de instaurar; es decir, mientras Lutero fundamenta, en última instancia, el servicio de la autoridad civil en el orden de la revelación, aunque se explique como servicio a la permanencia de la creación de Dios, Vitoria construye su teoría del poder civil sobre la base de la ley natural.

En estos dos puntos de partida podemos ver ya las consecuencias de dos maneras distintas de comprender la relación de la ley y el Evangelio. Por lo que se refiere a la doctrina de Lutero, ya lo expusimos en la primera parte de este capítulo y no lo vamos a repetir. Respecto al punto de partida de Vitoria baste recordar su explicación de la «*lex naturae*» como la ley divina dada dentro del ámbito de la naturaleza, que constituye la dimensión permanente en la continuidad-ruptura del proceso de la revelación de la Ley y el Evangelio, y que es un elemento fundamental del contenido de la ley evangélica. Por ser ley divina dada dentro de los límites de la naturaleza, puede ser conocida por todo hombre con uso de razón y formulada en principios o normas de conducta de validez universal y permanente. Es claro que esta concepción de la ley natural descansa sobre una valoración optimista de la naturaleza humana, que, por haber recibido de Dios su orientación está inclinada al bien, y, no habiendo sido corrompida por el pecado, como pensaría Lutero, puede ser revelación de esa inclinación dada por Dios.

En consecuencia con su clara distinción entre la ley natural y la ley evangélica, y entre el orden natural y el orden sobrenatural, si bien como leyes y órdenes de Dios, podía Vitoria fundamentar el sentido del poder civil en la sola ley natural como instrumento de Dios; en consonancia con la asunción de la ley natural dentro del contenido de la ley evangélica, podía Vitoria confirmar el sentido teológico del oficio del poder civil desde la revelación positiva de Dios, integrar el orden natural como un grado inferior y subordinado dentro del orden sobrenatural (recuérdese la fundamentación de las diversas potestades en orden a sus fines temporal y eterno y

la subordinación de aquel a éste), y hacer valer la ley evangélica como norma de actuación dentro del ámbito natural.

2. La obligatoriedad de la ley civil «in foro conscientiae» ciertamente está fundada en la sanción teológica del oficio de la autoridad civil como instrumento de Dios, tanto por la ley natural como por la ley evangélica. Esto llevaría a asimilar la ley humana a la ley divina. También esta obligatoriedad así entendida tiene que ver con el modo como Vitoria comprende la relación entre la ley natural y la ley evangélica. En primer lugar, porque la asunción de la ley natural en el ámbito sobrenatural de la ley evangélica significa una incorporación del orden natural, al que pertenece la ley humana justa, dentro del ámbito sobrenatural. De aquí recibe la ley civil una confirmación en su ser propio natural y a la vez una indudable valencia salvífica, expresada bajo la forma de su ordenación-subordinación al fin sobrenatural y a la ley divina. En segundo lugar, porque para Vitoria la libertad de la conciencia en el Evangelio no significa ausencia de normas que se deban cumplir, sino posibilidad de cumplirlas con la gracia de Dios. Pero dado que esta segunda razón se refiere directamente al cumplimiento de la ley divina, que comprende la ley natural más los preceptos de la fe y los sacramentos, sólo sobre la base de la primera razón señalada puede hacerse extensiva a la vinculación del cristiano por la ley civil. Recuérdese además que, a diferencia de la interpretación luterana, la obligación «in foro conscientiae» tiene para Vitoria repercusión salvífica, no en orden a conseguir la gracia, pero sí de modo negativo en orden a impedir efectivamente la permanencia en ella. Para Lutero, en cambio, la inobservancia de la ley civil, en cuanto oposición al gobierno mundano de Dios, sería sólo expresión de que el cristiano no vive ya en la ley del amor. En la teología tomista de la «lex gratiae», la obligatoriedad de la ley civil «in foro conscientiae» adquiere una consideración más relevante que en Lutero y que en Vitoria: pertenece al recto uso de la gracia, si bien no en su primer grado de necesidad.

3. La comprensión vitoriana de la relación de la ley y potestad civil con la ley y potestad eclesiástica tiene igualmente mucho que ver con su comprensión de la ley evangélica. Ya hicimos notar explícitamente cómo la potestad civil y la eclesiástica corresponden al fin natural y sobrenatural del hombre, y ambas tienen su origen en Dios: una en la ley natural; otra en la ley evangélica. Como la ley evangélica no anula la ley

natural, así tampoco la autoridad espiritual anula la temporal; como la ley natural no existe en razón de la ley evangélica, ni tiene su fundamento en ella, así tampoco la potestad civil existe en razón de la espiritual, ni tiene su fundamento en ella.

De la misma manera que la ley natural es asumida en la unidad de la ley evangélica, así la república civil, cuyo fundamento es la ley natural, podía ser asumida junto con la espiritual, cuyo origen está en la ley evangélica, para constituir la única república cristiana, que es según Vitoria el cuerpo místico de Cristo. Así como nada que sea de derecho natural se prohíbe en el Evangelio, ninguna actuación justa de la potestad civil puede ser impugnada por la potestad espiritual. De la misma manera que la ley revelada perfecciona y completa la ley natural en orden al fin sobrenatural y le añade los preceptos de la fe y los sacramentos, así la potestad espiritual es superior a la temporal y sitúa al hombre en camino de salvación y consecución de su fin sobrenatural. Como el conocimiento por revelación de Dios (ley evangélica) supera al conocimiento natural (ley natural), y desde el Evangelio se penetra el sentido de la ley natural y no al revés, así se atribuye a la potestad espiritual el conocimiento y juicio de lo temporal en su relación al fin sobrenatural.

Los paralelismos antes establecidos no deben llevarnos a identificar la potestad y ley civil con la ley natural, ni la potestad y ley espiritual con la ley evangélica. En estas leyes, natural y evangélica, tienen aquellas su fundamento y a la vez la norma a la que deben ajustarse. Vemos, pues, ahora, qué tiene que ver la concepción de Vitoria sobre la relación Ley y Evangelio con su afirmación de la ley natural y divina positiva como criterios normativos en el ámbito civil.

Mientras desde los principios antropológicos de Lutero no era posible el recurso a la ley natural como norma universal y permanente dada por Dios en la misma constitución e inclinación de la naturaleza humana, tal recurso a la ley natural no suponía dificultad alguna desde la teología de Francisco de Vitoria, y en ella encuentra el fundamento del poder civil y la norma para la justicia de la ley humana. Por otra parte, considerada la ley evangélica desde el punto de vista de sus contenidos normativos (ley natural, preceptos sobre la fe y los sacramentos), constituye una revelación de la voluntad de Dios para el hombre inaccesible a la razón humana y que es para él el criterio máximo de verdad, de bondad y de justicia,

por encima de la ley natural. Desde este punto de vista no supone ningún problema la afirmación de Vitoria de que si bien no toda la ley evangélica puede imponerse como ley civil a los súbditos, sí tiene que ser siempre un criterio negativo para ella: ninguna ley civil que vaya contra la ley evangélica, puede ser vinculante para los súbditos, ni puede ser impuesta por la autoridad.

El problema se plantea cuando se considera la ley evangélica desde el punto de vista de la relación que establece con el hombre a quien se dirige, es decir, en cuanto gracia que hace posible el cumplimiento de sus contenidos normativos. Desde este punto de vista, presente en el pensamiento de Vitoria, aunque con menor relevancia, sabemos cómo para Vitoria no supone dificultad la consideración de la ley evangélica como norma para la vida cristiana, porque su cumplimiento le es posible al hombre con la gracia y, por tanto, puede hacerse depender de ese cumplimiento la salvación, en sentido consecutivo. Pero si la ley civil obliga «in foro conscientiae», es decir bajo pena y bajo culpa, e impone unas obligaciones no sólo conformes a las exigencias del derecho natural, sino también de la ley evangélica, y no sólo a los fieles sino también a los infieles, y dado que esta ley no va acompañada de la concesión de la gracia para cumplirla, ¿no significa esto la restauración de la ley de condena y de muerte?

Esta pregunta coincide con uno de los argumentos que Vitoria refiere en contra de la doctrina de la obligación de la ley civil en conciencia: sería hacer de la ley civil una defectuosa ley espiritual, que puede condenar pero no puede absolver. Y nuestro autor enseña también que la ley civil está orientada a hacer buenos a los hombres no sólo externamente, sino según el verdadero orden de la virtud. La bondad y felicidad de los ciudadanos, que el legislador y la ley civil deben buscar, no son posibles si los ciudadanos no cumplen todos los preceptos del derecho divino, también del revelado y sobrenatural. Pero el cumplimiento de esta ley es, sin embargo, insuficiente para situar al hombre en estado de salvación eterna. Por esto se recaba la necesidad de otra ley y de otra potestad espiritual que sea capaz de orientar al hombre eficazmente hacia su fin sobrenatural, poniéndole en estado de salvación eterna.

La concepción de Vitoria sobre la finalidad de la ley civil lleva, pues, a integrar necesariamente el contenido de la ley revelada dentro del contenido normativo de la ley civil, reali-

zando así una cierta, si bien parcial, identificación entre la ley civil y la ley divina positiva; esta identificación está en consonancia con el hecho de que el cristiano debe cumplir la ley de Dios tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, y con el hecho de que ambos ámbitos constituyen la única Iglesia, Cuerpo de Cristo. Pero de esta concepción de la ley civil se seguiría que ante ella, lo mismo que ante la ley divina, el hombre se encontraría impotente sin la ayuda de la gracia. Es decir, el hombre podría cumplir sin la gracia una parte de la ley civil, pero no toda ella⁸⁵; por tanto, el hombre no podría ser buen ciudadano sin la gracia de Dios.

La anterior conclusión no supondría, sin embargo, problema ninguno cuando en una misma Iglesia, Cuerpo de Cristo, se engloba el ámbito civil y el eclesiástico, y cuando junto a la ley y potestad civil encuentra el hombre creyente la «lex gratiae» del Evangelio y la «potestas clavium» de la Iglesia con sus efectos de gracia; cuando de un modo armónico y unitario se piensa en la graduación-subordinación del fin natural y sobrenatural, al que el único hombre creyente de la sociedad cristiana está ordenado, y de las leyes a las que está sometido (divina natural, divina positiva y humana). A este universo conceptual de nuestro autor, aún típicamente medieval, corresponde perfectamente la relación de Ley y Evangelio bajo la forma tomista de ley y gracia. No se trata tanto de dialéctica de dos formas de encuentro del hombre con la voluntad de Dios en la «Ley» y el «Evangelio» en sentido luterano, cuanto del encuentro del hombre con la voluntad eterna e inmutable de Dios, que se le hace patente en la ley divina (natural y positiva) y en la ley humana justa, y con la gracia de Dios, que le hace posible su cumplimiento. Desde aquí se explica también la consideración ahistórica y supratemporal que Vitoria hace del encuentro del hombre con la ley de Dios y la preponderancia de la ley natural. Por ello, cuando se quiere afrontar el sentido de la relación vitoriana de Ley y Evangelio en orden a la comprensión de la existencia cristiana, nos encontramos necesariamente con la relación entre «natura» y «gratia», entre orden y ley natural y orden y ley sobrenatural, mientras que la «Ley» en sentido paulino o luterano no ha jugado ningún

85 Esto es una consecuencia evidente de la teología de Vitoria: el cumplimiento perfecto de la ley civil (el que hace al hombre bueno) exige la observancia de todos los preceptos de Dios. Pero estos preceptos no pueden ser observados en su totalidad sin la gracia.

papel: en la explicación de Santo Tomás y Vitoria esa Ley fue considerada únicamente en dimensión histórico-salvífica (no como actualidad dialéctica) como una etapa provisional que cesó por completo, y de la que nada queda, sino lo que era de ley natural.

A la luz de los resultados anteriores podemos constatar cómo lo mismo que la comprensión luterana del tema Ley y Evangelio condiciona su doctrina sobre la ley civil en el contexto de la teoría de los dos reinos, de modo que, por ejemplo, la inversión barthiana de Evangelio y Ley significó el cambio radical de la concepción luterana de los dos reinos en su programa de «justificación y derecho»⁸⁶, así la explicación de F. de Vitoria sobre la relación entre la «lex naturæ», «lex vetus» y «lex evangelica» está en armonía con todo el universo conceptual de su teología.

Difícil de armonizar nos aparece, sin embargo, desde la perspectiva del tema Ley y Evangelio indicada en la precedente pregunta, la situación en que se encuentra ante la ley civil, tan exigentemente concebida por Vitoria, el ciudadano infiel que practica otra religión en medio de una comunidad mayoritariamente cristiana, y más aún aquel ciudadano de un pueblo en su totalidad infiel, a quien el príncipe hecho cristiano podría imponer la observancia de la ley cristiana. Ya que para estos no es pensable la solución antes indicada, a base de la coordinación de las dos potestades en la única Iglesia que les ofrece junto a la ley civil la gracia para cumplirla, ¿significará su encuentro con la voluntad de Dios expresada en la ley civil un necesario juicio y condena de su estado de infidelidad como opuesto a la voluntad de Dios y como camino que no conduce a la vida eterna? Y además, desde otro punto de vista, ¿puede la autoridad humana atribuirse el poder de Dios e imponer a los infieles una ley «sobrenatural» (obligar civilmente a cumplir los preceptos de Dios)?

El problema planteado por esta segunda pregunta no era desconocido a nuestro autor, ya que expone como objeción esa misma razón de Durando. Pero recordemos cómo las razones alegadas por Vitoria para justificar el derecho del rey a

⁸⁶ Pueden verse desde este punto de vista los escritos programáticos de K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Theologische Existenz heute 32 (München 1935); *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien 1 (Zoll.-Zürich 1938); *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Theologische Studien 20 (Zoll.-Zürich 1946).

imponer a los infieles una ley civil conforme a los preceptos revelados, se centran en la afirmación de la posibilidad de descubrir con la razón la superioridad de la ley cristiana sobre las de las otras religiones, y la mayor conveniencia de su implantación y cumplimiento. Asimismo, indica Vitoria lo incontestable de los testimonios en favor de la fe cristiana. Es decir, se afirma la posibilidad de descubrir la racionalidad de la ley divina revelada, aun por aquellos que no tienen fe, cuando tal ley les es impuesta. Pienso que esto es también una consecuencia de la explicación de los preceptos morales de la antigua ley como de ley natural, así como de la concepción de la ley evangélica sobre la base fundamental de la ley natural. Por tanto, la ley civil impuesta a los infieles, a pesar de contener preceptos revelados, seguiría siendo una «ordinatio rationis», y por tanto podría imponerse con justicia. El problema del encuentro del hombre infiel con la ley civil se reduciría en última instancia, desde el punto de vista de los contenidos materiales, al problema de su situación frente a las exigencias de la ley natural. Y dado que desde el punto de vista formal la exigencia de la ley natural, civil justa y divina positiva es, salvo las pequeñas diferencias ya señaladas, la misma, y puesto que ninguna de esas leyes es capaz de justificar al hombre y conceder la gracia que le sitúe en camino de salvación eterna, el problema planteado en nuestra pregunta por la situación del hombre infiel ante las exigencias de la ley civil, que le obliga en conciencia pero no le concede la gracia ni la presupone concedida, se reduce en última instancia al problema de la salvación «in lege naturae».

CARLOS LOPEZ HERNANDEZ

MOLINOS Y EL PIETISMO ALEMAN

El cliché de los *Acta eruditorum* (1687)

En un excelente trabajo publicado en esta misma revista, el profesor de la Universidad de Heidelberg Martin Schmidt abordó el tema de las relaciones de la espiritualidad luterana y del pietismo con la mística española¹. Momento privilegiado de tales relaciones fue el de la condenación romana de Molinos, cuya onda expansiva alcanzó, como veremos, al mundo protestante. En efecto, el entonces joven maestro y luego gran figura del pietismo August Hermann Francke fue testigo en la Universidad de Leipzig de una disputa en la que se atacó a Molinos y sus libros, no en base a una lectura directa de los mismos, sino siguiendo las noticias proporcionadas por la prestigiosísima revista lipsiense *Acta eruditorum*, fundada en 1682 por O. Mencke en momentos de gran reactivación cultural de la famosa Universidad. Esta actitud poco científica indignó a Francke. El quiso conocer directamente la *Guía espiritual* de Molinos y el *Tratado sobre la comunión frecuente*. No contento con conocer personalmente las obras, quiso darlas a conocer y para ello tradujo ambas del italiano al latín, contribuyendo así a la difusión correcta del pensamiento del autor español en ámbitos germanos y protestantes. Más aún, M. Schmidt llega

1 M. Schmidt, 'La espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mística española', *Diálogo ecuménico* 6 (1971) 343-57. Una breve exposición histórica sobre el pietismo puede verse en E. G. Léonard, *Historia general del protestantismo* tr. de P. Darnell, III (Barcelona 1967) 81-93. Sigue siendo interesante el artículo «Pietismus» de C. Mirbt en REPTK (*Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, de J. J. Herzog - A. Hauck) 15, 774-815.

a decir que esta tarea influyó poderosamente en la evolución religiosa de Francke, cuya conversión al pietismo hay que situar precisamente en 1687 ².

El gesto de Francke fue en algún modo fecundo y contagioso, ya que unos años más tarde (1704) la tercera figura del pietismo, Gottfried Arnold, tradujo nuevamente la Guía, del latín al alemán, añadiéndole un elogioso prólogo. Tres años antes Valentín Ernst Loscher, a pesar de su antagonismo con Francke, había alabado la mística de Molinos, aun oponiéndole algunos reparos. Por fin, en 1718-9 el tubingués Christian Eberhard Weismann cobijaba en su historia eclesiástica luterana a Molinos, reproduciendo con mayor exactitud y veracidad las fases de la controversia antiquietista. La atención del pietismo alemán al molinosismo queda con ello suficientemente atestiguada ³.

«Acta eruditorum».

No nos vamos a ocupar en este trabajo sino de uno de los aspectos del tema: el que inicialmente provocó la reacción de Francke, esto es, el de las noticias sobre Molinos que aparecieron en revista de tanto prestigio y audiencia europea como los *Acta eruditorum*. El hecho de aparecer un libro en la sección de *Libri novi* representaba no escaso honor, ya que eran raras las obras que merecían tal distinción; y por lo que respecta a autores españoles, son contadísimos los que figuran en las páginas de la colección de la revista: v.gr. la poética de Luzán, la obra lingüística sobre el vascuence de Larramendi, Mayans, etc... Si repasamos la lista de libros reseñados en octubre de 1687, nos encontramos con la apología del luteranismo de Seckendorf, con cartas de Malebranche, con el tratado de los beneficios de fra Paolo Sarpi, los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton, la edición de S. Ambrosio de los Padres Maurinos, la metereología de Cesi, la descripción del Congo, Matamba y Angola de Cavazzi de Montecuccoli ⁴, etc... Que en este abigarrado mundo literario y científico se hiciese un hueco a Molinos es, pues, un hecho

2 Cfr. M. Schmidt, *art. cit.*, pp. 347-51.

3 *Ibid.*, pp. 351-7.

4 *Acta eruditorum anno MDCLXXXVII, mensis octobris, p. 591.*

sorprendente, acaso explicable por el eco que tuvo su condena en Roma.

Con todo hay que confesar que la gracia y desgracia de Molinos estuvo en comparecer de la mano de su antagonista calificado, el jesuita Paolo Segneri⁵. En enero de 1687 se publicaba en *Acta eruditorum* una amplia reseña de la obra antimolinista de Segneri *Concordia tra la fatica e la quiete*, aparecida en 1681(!). Llama la atención la extensión de la reseña y el esmero con que se comenta el contenido del libro. La letra cursiva con la que se destacan temas y nombres nos ofrece una pauta de lectura e indirectamente refleja la particular óptica protestante de cara a la mística y a Molinos en concreto.

Actitud ante la literatura mística.

El reseñante —así designaremos al anónimo autor de estas páginas—, no se limita a la recensión escueta del libro de Segneri, sino que de entrada ofrece unas consideraciones generales de interés acerca de la literatura mística, a la que considera fenómeno casi típico del Catolicismo. Los juicios que vierte sobre el tema en conjunto, sobre la posición de Lutero, sobre Santa Teresa en particular, no dejan de tener interés y vamos a recogerlos seguidamente.

Ya de entrada, advierte el reseñante que el ámbito y la terminología del libro de Segneri (oración, fatiga, quietud), derivan de los llamados teólogos místicos. Para despejar malentendidos de léxico, anota que oración no significa recitación vocal de preces o fórmulas, sino la fijación de la mente en Dios o contemplación. A esta última consideran los místicos como la obra más perfecta del cristiano o del hombre religioso, y por otra parte la consideran rarísima y singular don de Dios. Aunque en toda oración vocal se requiera una atención mental para que sea digna y piadosa, el autor parece consignar con cierto asombro dos cosas: 1, la nueva nomenclatura que habla de una específica forma de oración mental o contemplación; 2, la convicción de los nuevos autores (*sibi visi sunt*) de que tal forma de oración se halla atestiguada desde hace muchos siglos en los Padres —nótese la expresión, «Patres quidam, quos

5 Sobre P. Segneri, cfr. el artículo correspondiente firmado por R. Brouillard, DTC 14, 1771-5.

vocamus, Ecclesiae»⁶—, quienes contraponían a la impía jactancia de los gnósticos, la verdadera y piadosa *gnosis*; también hablaban de ella los monjes y anacoretas, que empleaban el tiempo libre que les dejaba su trabajo manual, en el empeño de meditar o contemplar.

Al reseñante no escapa el singular puesto y peso que en tal tradición alcanzó el Pseudo-Dionisio, «quem olim crediderunt Atheniensem illum senatorem». Muchos habían seguido sus caminos o métodos: mientras unos teólogos cultivaban las sutilezas de los dogmas, otros seguían la santidad de la meditación y contemplación: los primeros serían llamados escolásticos; los segundos, místicos. La actitud de la Reforma en este terreno es delineada con sobriedad por el reseñante. Tras la Reforma «post Reformationem religionis» y desde hace 170 años, al igual que en torno a la fe y al culto, también respecto a la Teología mística se multiplicaron las divergencias; concretamente entre las iglesias protestantes, «in ecclesiis, quas vocarunt, Protestantium», la contemplación, tan recomendada y reducida ya a cierta arte y reglas por religiosos y monjes, comenzó a ser tenida por sospechosa⁷.

Las razones de esta suspicacia por parte protestante son enumeradas por el reseñante en el orden siguiente: 1. El falso título de antigüedad de la contemplación, sobre todo a raíz del descubrimiento de la verdadera identidad del Pseudo-Dionisio. 2. El peligro de ilusión o engaño a que estaba expuesto este abstracto comercio del alma con Dios. 3. La afectación—de invención monástica— de esta singular prerrogativa o mérito, de cara a los demás cristianos.

Las cosas habían discurrido de modo diverso en el ámbito católico. El reseñante consigna el crecimiento del cultivo del

6 Parece advertirse cierto énfasis en la denominación «Patres ecclesiae». No hay que olvidar el origen protestante reciente de los términos *Patrologia* y *Patrística*, acuñados por J. Gerhardus a mediados del siglo XVII. Cfr. E. Peterson, art. 'Patrologia e Patrística', *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano 1952) 9-973. La denominación usual era la de «Padres», «Padres veteres», «scriptores ecclesiastici», etc. Apunta ya hacia la innovación la obra de J. Gottfried Olearius, *Abacus patrologicus, seu primitivae et succedaneae et succedaneae.. christianaee patrum doctorum... enumeratio* (Jena 1673). C. Bardenhewer diserta sobre los nombres dados a los Padres, pero no indica cuándo comenzó a usarse de esta denominación, hoy usual, de «Padres de la Iglesia», en su obra *Geschichte der altkristlichen Litteratur* (Freiburg Br 1902) I, 13 y 34-46.

7 Sobre la actitud de la Reforma primitiva respecto a la mística, pueden verse los breves párrafos de M. Schmidt, art. 'Mystik', VII, en RGG 3 IV, 1253-4.

ejercicio místico de la meditación y contemplación entre los católicos. A ello habían contribuido gran número de varones, como constaba por sus libros, siendo emulados en tal afán también por las mujeres, entre las que otorga honrosa y exclusiva mención a nuestra Santa Teresa de Jesús. Es digno de recogerse el párrafo que dedica a la Santa de Avila: «Inter quas maximum nomen et sanctitatis characterem, decreto Pontificio, superiori saeculo adepta est *Teresia*, ordinis *Carmelitici*, qui dicitur, reformatrix».

Volviendo a su mundo protestante, el reseñante compensa la suspicacia antes indicada con la mención de algunos signos de atención a la mística. Según él, también hubo teólogos protestantes que estimaron que en los libros de mística había cosas que seleccionar y no pocas que imitar, con tal de evitar los peligros de la superstición y de la ilusión. Como queriendo justificar tal actitud, recuerda que el propio Lutero había abierto este camino, ya que había elogiado la piedad de algunos libros de místicos contrapuesta a la aridez de las obras escolásticas: tal era el caso de Tauler y de la *Theologie Deutch*⁸. Otros, sobrepasando los límites de la sobriedad teológica, habían caído en los errores de los Entusiastas, como Weigel⁹, u algunos aún más recientes que no quiere mencionar. En este campo deslizante, el reseñante otorga singular valor orientador a dos coetáneos: a Jacob Thomasius¹⁰, gran honor de la Universidad en vida, quien elaboró una egregia información sobre el origen, uso y abuso de la Teología mística en su obra *Schediasma historicum... de Philosophia gentili, gnosticorum haeresi et Theologia mystica* (1665), librito de oro, digno de ser reimpresso y de estar en todas las manos; y a L. von Seckendorf

8 M. Schmidt, l.c. R. G. Villoslada, *Martin Lutero*, 3 (BAC Maior, Madrid 1973) I, 212-4, describe la aceptación de Tauler y de la *Teología germánica* por parte de Lutero. El editó esta obrita anónima *Eyn deutsch Theologia* con un prólogo elogioso, WW I, 378-9.

9 Sobre Weigel (1533-1588), cfr. el artículo correspondiente en DTC 15, 1780-1, de A. Michel; en REPTK 21, 37-44, de R. H. Grützmacher; en RGG 3 VI, 1560-1, de W. Zeller.

10 Jacob Thomas (1622-84), distinto de Christian y ausente en muchas enciclopedias, nacido y muerto en Leipzig, enseñó en la Universidad de su ciudad natal Moral (1652), Dialéctica (1656) y Elocuencia (1659), fue Rector de la escuela de S. Nicolás (1670) y de Santo Tomás (1676), profesor grandemente venerado por su alumno Leibnitz, notable por su erudición en el campo de la literatura clásica y de historia de la Iglesia, pionero en la elaboración de la historia de la Filosofía y autor de muchas obras. RGG 3 VI, 867 (H. Schepers) y España 61, 654.

por su obra en alemán *Christenstaat* (Leipzig 1685), reseñada el mismo año de su aparición en *Acta eruditorum*, p. 343¹¹.

Esta síntesis histórica que refleja la cautela protestante ante la literatura mística, sirve de pórtico ilustrado a la presentación del libro del P. Segneri y a la caracterización del hombre especialmente atacado en ella, el Dr. Molinos. El libro de Segneri lo sitúa el reseñante dentro de la marea creciente de literatura mística católica, particularmente abundante en Francia, y como símbolo de un recentísimo disenso que comienza a dibujarse en el ámbito católico. Tal disenso o franca controversia sube de tono, según el, a raíz de la condenación romana de Molinos y aflora ya sin velos en diarios y semanarios europeos.

La «Concordia» del P. Segneri.

El reseñante poseía desde hacía algunos meses dos ediciones de la *Guía* de Molinos en italiano y no ignoraba que la obra se había publicado originariamente en español: la primera, que él califica de 4ª, era la romana de 1681 salida de las prensas de Michele Hercole y dedicada al Cardenal Carpegna; la segunda era la veneciana de 1685. No escaparon a su atención las prolijas y honoríficas recomendaciones, más que censuras, que abrían la *Guía*; las enumera todas, sin olvidarse de consignar el proemio elogioso de Juan de Jesús María y la aprobación del Maestro del Sacro Palacio. Tampoco ignoraba que semejantes yelmos protectores no habían sido suficientes para librar al autor de ataques y condenas: «Haec praesidia tamen omnia (ut intelleximus) a censura tutum non praestiterunt Autorem». Más aún, sospechamos que el hecho de reseñar, y tan tardíamente, la obra de Segneri y no la discutida obra de Molinos, obedecía a su mayor sintonía espiritual con el impugnador que con el impugnado.

La obra de Segneri, escrita en italiano «facunde et subtiliter», llevaba licencia del General de la Compañía y del Vicario del Arzobispado de Bclonia; mas, silencia o ignora el reseñante, que había sido incluida en el *Index* de libros prohibidos¹².

11 Ludwig von Seckendorf (1622-92), notable pedagogo, historiador de la Iglesia y teórico de la política, investido de altos cargos áulicos, es autor de abundante obra escrita. Cfr. RGG 3 V, 1629-30 (F. Lau) y REPTK 18, 110-4 (Th. Kolde).

12 Cfr. mi introducción a la edición crítica de la *Guía espiritual* de Mo-

La temática era clara y precisa: el gozne (*cardo*) de la controversia Segneri-Molinos estaba, a su juicio, en la alternativa o preferencia de métodos que han de ser recomendados por los directores de conciencia o Padres espirituales: ¿meditación o contemplación? La cuestión era libremente discutida, mas cambió de faz cuando Molinos defendió la contemplación atacando más de lo justo la meditación y usando frases y razones, que, no sólo le ganaron las réplicas de Segneri, sino la misma severa condenación de la más alta instancia romana. El reseñante confiesa discretamente que ignora si Molinos ha sido condenado sólo por este libro de la *Guía*, al que se añadió el de la frecuente comunión o por otros escritos o hechos. Sobre este supuesto pasa a enumerar los errores de Molinos denunciados por Segneri, lo que equivale a difundir un estereotipo indirecto y adverso, un «Molinos visto por Segneri».

Inicia la exposición dando cuenta de las definiciones y distinciones de Molinos acerca de la meditación y de la oración mental, y de la diferencia entre contemplación infusa y adquirida, y anota la alarma de Segneri ante un concepto vertido en el Proemio de Molinos: contradecirán o condenarán su doctrina los que no la entienden o no la han experimentado. Con ello se preparaba Molinos un asilo de refugio al que acogerse sin razonar con el adversario: criterio que comparte el reseñante, endosándosele a otros innominados que adoptan similar actitud frente a él o su grupo (¿pietistas?). Registra a continuación la descripción que hace Segneri de quienes caen en posiciones extremas respecto a la meditación o a la contemplación. Frente a la primera, pecan por defecto quienes la consideran fin en sí misma, sin abrir acceso a la quietud o fruición de Dios en la medida en que es posible en esta vida; y pecan por exceso, quienes la consideran un escalón pasajero y quieren penetrar inmediatamente con Moisés en la cima del monte, en la tiniebla en la que se encuentra Dios, en la contemplación. Como ésta es la vía recomendada por Molinos apoyándose en dichos del Dionisio, Segneri presenta una interpretación distinta del Areopagita; puédesse abandonar el trabajo de la meditación, cuando Dios otorga efectivamente la quietud de la contemplación; mientras tal momento no llega, deben retornar a la fatiga de la meditación. Deben soportar la aridez y sequedad, pero no fomentarla o magnificarla, como hace Mo-

linos (Madrid 1976) pp. 21; P. Dudon, *Le quietiste espagnol Michel Molinos* (Paris 1921) pp. 63-79 y 93-149.

linos, quien parece adherirse a la contemplación saltando plazos (quasi per saltum) y despreciando los medios de la lección, meditación y oración vocal.

Errores de Molinos según Segneri.

Segneri refuta, además, las razones que en favor de sus tesis invoca Molinos:

1. A título de regla apostólica que recomienda que cada uno debe permanecer en su vocación, niega que el contemplativo deba volver a meditar, porque significaría pasar de un estado a otro. Segneri, por el contrario, dice que tal tránsito es de un acto o otro.

2. Molinos niega que el llamado a la contemplación, infusa o adquirida, deba retornar a la meditación a título de humildad, asegurándole que tendrán mil ocasiones de humillarse sin abandonar su estado, aunque el alma se encuentre en la máxima aridez y desolación.

3. Segneri impugna las reglas de Molinos para llegar al ápice de la contemplación, alegando que lo que se otorga por mera gracia, no puede ser conquistado por nosotros.

4. Segneri, 2ª parte, rechaza el dogma de Molinos de que Dios es objeto de contemplación sólo en abstracto concepto, al margen de sus atributos esenciales; niega que tal sea el sentir de Santo Tomás; y sobre todo impugna el que de alguno haya de excluirse la humanidad de Cristo, viejo error impugnado por Alvaro Pelagio en su *De Planctu Ecclesiae*, II, 52.

5. Segneri rechaza, por imposible y por otras razones, la ley de Molinos según la cual el contemplativo debe dejar, o al menos acallar o adornecer, imágenes, conceptos y afectos, y niega que tal sea el parecer de Santo Tomás.

6. Especial repulsa le merece a Segneri la nueva invención (inventum noviter vocabulum) del «intuitus fixus», «sguardo fijo», y lo equipara a cierto encantamiento, citando a S. Bernardo que define la contemplación como una «elevación de la mente suspensa a Dios», suspensa por singular gracia y actuación exógena, no por búsqueda propia de la misma; estima, además, cosa absurda e invención (inventum istud) la pretensión de no actuar, sino recibir la acción de Dios, único agente, ya que hemos de cooperar a la gracia y no puede considerarse soberbia tal cooperación, sino obediencia.

7. Segneri prefiere las sentencias y afirmaciones de Santa Teresa, «etsi foeminae», a las de los nuevos doctores, y amonesta cuán sujeta a engaño está la gran presunción de «fijar nuestra mirada», y cuánto más conveniente es la aplicación obsequiosa de todas nuestras facultades.

8. Apoyándose en Santo Tomás, Segneri tacha de vanidosas las expresiones molinosianas acerca de la voluntaria desnudez de nuestros actos, de la desapropiación, del vacío y aniquilación, y aprueba la norma tomista que considera tentar a Dios el esperar ayuda en aquellas cosas en que nos podemos servir de nuestra propia actividad.

9. Segneri pone en guardia contra el afán de eliminar la imaginación de la contemplación y defiende el uso de las imágenes. Defiende así mismo el concurso del entendimiento y de la voluntad a la contemplación, valiéndose para ello el ejemplo y autoridad de los santos.

10. Modera la tesis rigurosa de Molinos que sostiene que no se puede alcanzar la perfección cristiana y la meta de la oración si no es por la contemplación; elogia la vida activa y afirma que es dudoso si ésta no ha proporcionado a la Iglesia mayores ejemplos de santidad; apoyándose en Santo Tomás y en la interpretación de Cayetano sobre el pasaje evangélico sobre Marta y María, sostiene que la vida mixta es la más perfecta. Recomienda la meditación siguiendo a S. Carlos Borromeo y a S. Felipe Neri y rechaza algunas duras expresiones de Molinos en contrario y otras frases audaces.

11. Aduce normas de discreción sobre la praxis a seguir por los directores espirituales de cara a la contemplación infusa, a la meditación y a la contemplación adquirida, no sin acentuar la extrema rareza de la infusa y la posible jactancia o engaño de los que precipitadamente pretenden lo contrario. Segneri recoge la tradición monástica sobre la meditación y no acepta que Molinos la considere obra de principiantes o vía exterior, en contraposición a la contemplación, que sería vía interior: tal distinción es nueva y peligrosa; la meditación pertenece a la vía interior y como tal la describe Santa Teresa, «arquitectura meditationis et contemplationis».

12. Segneri rompe lanzas en favor del concurso de los sentidos exteriores a la meditación,

13. Por último, Segneri defiende el culto externo; inscribe entre las herejías calvinistas, siguiendo al célebre Maldonado,

la interpretación del culto *in spiritu et veritate* (lo 4, 23) como adoración por fe sola; y sigue de mejor grado la sentencia tomista que, a este propósito, interpreta el lugar evangélico citado en otro sentido. esto es, como referido a lo que debe ser principal y específicamente buscado en la oración, mas no excluyendo el culto externo.

14. Segneri considera un tanto sospechosa la expresión de los nuevos místicos, esto es la «pura fe» y la absoluta necesidad de la misma que propugnan, e insiste que tal pura fe no puede ser separada de otros actos de virtudes espirituales. En similar sentido se extiende en la demostración de la utilidad del culto externo como dispositivo para el culto interior, haciendo especial mención de la penitencia y disciplina ascética y del uso de las imágenes.

15. Aunque la devoción no consista en el elemento sensible, éste, sin embargo, la promueve: si es condenable el adherirse a él, no lo es el utilizarlo rectamente. Tal es el sentir de Santa Teresa y, en general, el de la Iglesia, de todos los concilios, de los cánones y doctores. Por lo demás, Segneri somete su obra a la censura de la Iglesia.

Discutir una a una y pormenorizadamente las afirmaciones de Segneri sobre Molinos exigiría largo espacio. A pesar de las concordancias y elementos aceptados, el acento general de la posición del jesuita es fundamentalmente opuesto al de Molinos. Que en tal contraste se le fue la mano en sentido contrario, lo demuestra el hecho de que diera pie para que su obra fuera incluida en el *Index* antes que la de Molinos. En cualquier caso no era presumible que el perfil de Molinos derivado de la presentación del mismo que hacía su antagonista fuera exacto y objetivo. Sin embargo, el anónimo disputante lipsiense sacó de la cantera segneriana la caracterización de Molinos, y tal fue el hecho que provocó la reacción rápida de Francke.

Traducción latina de Molinos.

Y decimos rápida, porque unos meses más tarde podemos leer en los *Acta eruditorum* p. 588 el breve anuncio de la traducción latina de la *Guía* de Molinos por el propio August Hermann Francke:

D. MICHAELIS DE MOLINOS, SACER-

dotis Manuductio spiritualis, una cum tractatu ejusdem de quotidiana communione, fideliter et stylo Mystico-

*rum conformiter translata a M. Aug. Herm.
Franckio*

Lipsiae, sumptibus Reinhardi Waechtléri, 1687, in 12

Al margen de la motivación reactiva personal de Francke, sospechamos que la obra apareció dentro de un clima un tanto polémico. De hecho los *Acta* se limitan a reproducir el asiento escueto de la obra de Francke, sin glosa alguna, mas en la página siguiente insertan un comentario de la condenación romana de Molinos con algunos de los párrafos del Decreto condenatorio. ¿Era una réplica a la protesta de Francke¹³ acerca de la imagen segneriana de Molinos, ratificada ahora por la suprema autoridad de la Iglesia católica?

El decreto romano de condenación de Molinos.

Los *Acta* no publican el texto íntegro del documento romano, pero abren su breve disertación mencionando un impreso recentísimo:

DECRETUM INQUISITIONIS ROMANAE

contra Michaellem de Molinos

Romae et Florentiae, apud haeredes Franc. Honufrli,
superiorum permissu, 1687, in 8.

El comentario se abre aduciendo la mención hecha de la *Manuductio* o versión latina de la *Guía*, que ha respondido al deseo de conocer la obra de quienes no podían leerla en italiano. A estas apetencias responde la revista dando cuenta de los capítulos principales del Decreto condenatorio de Molinos, mas negando las páginas de la revista a la reproducción textual e íntegra de las proposiciones del *fanático* Molinos: «etiam-si vix inter ERUDITORUM ACTA *fanatici* illius propositiones, decreto insertae, locum mereantur». El adjetivo que he desta-

13 Sobre Francke, cfr. el extenso artículo de Th. Föster-Halle en REPTK 6, 150-8. No he podido consultar la obra citada por M. Schmidt, art. cit., p. 347 de H. Stahl, *August Hermann Francke. Der Einfluss Luthers und des Molinos auf ihn* (Stuttgart 1939). Föster-Halle, p. 152, quien señala que en octubre de 1687 dejó Leipzig para pasar a Lüneburg, justamente en el mes en que en los *Acta* se anunciaba su traducción latina de Molinos y se daba amplia cuenta de la condenación de Molinos en Roma.

cado en cursiva expresa de algún modo el juicio que a los redactores de los *Acta* merecía el español.

El comentario se inicia con una parte narrativa en la que se recogen párrafos del Decreto: en ella se subraya el hecho de la condenación de 68 proposiciones de Molinos en la Congregación general de la Inquisición del 18 de agosto de 1687. Tales proposiciones fueron reconocidas como propias por Molinos; fue convicto y confeso de haberlas preferido y profesado por escrito o de palabra. Eran condenadas como heréticas, sospechosas, erróneas, blasfemas, sediciosas, relajadoras de la disciplina eclesiástica, etc... El mismo decreto privaba a Molinos de todas sus dignidades y beneficios, y lo castigaba con excomunión, de la que nadie podía absolverle sino el Papa e *in articulo mortis*. La condena alcanzaba a cuantos más tarde creyesen, divulgasen o escribiesen ideas semejantes, a cuantos imprimiesen otras obras de Molinos, las leyesen o retuviesen y no las entregasen a los inquisidores para su combustión. Este amplio recordatorio de los aspectos de la condena ¿quería ser una llamada de atención a Francke, paradójicamente desde el lado protestante?

Tras este párrafo narrativo, los *Acta* dan un resumen de las proposiciones condenadas, fijando así para la posteridad y para la publicidad una imagen de Molinos que va a tener fuerte arraigo. La traducción es libre y sólo en algunos momentos destaca en cursiva términos típicos que probablemente aparecen en el Decreto. Vamos a intentar traducir del latín al castellano esta página, para comodidad del lector, pues en ella tenemos una imagen tónica del molinosismo, acreditada en Europa por el prestigio de los *Acta* de Leipzig. Dice así:

El alma que entra en la vía interior, debe aniquilarse no obrando nada y convertirse en una especie de cuerpo muerto, y por ello no debe pensar nada de nada, de Dios, de su salvación eterna, de sus pecados y de su castigo; y no debe querer, ni actuar, ni sentir nada. Dios sólo quiere actuar en nosotros, sin nosotros. A El es preciso dejar todo pensamiento sobre nosotros mismos.

Nada hay que pedir a Dios, porque pedir es querer que Dios haga nuestra voluntad, y no la suya.

Aunque se reciten p[re]ces con la boca, no es preciso que sean ayudadas por el alma con sus meditaciones y razonamientos. No hace falta más fe que la oscura y general, sin

que comprenda noticia expresa de los atributos de Dios y de la Trinidad.

No hay que excitar la devoción, sino que el alma interior ha de permanecer en quietud imperturbable y en resignación pasiva; si acaso antes o después de la sagrada comunión brotan movimientos de humillación, de petición, de acción de gracias, es preciso acallarlos (sedandi).

Constituye una buena señal el que el alma tenga hastío de los discursos o razonamientos sobre Dios y las virtudes, y el hecho de que ni siquiera pueda recitar con complacencia el Padrenuestro.

Nada tiene que ver la vía interior con la confesión y los confesores, con los casos de conciencia, con la Teología y la Filosofía.

A las almas místicamente muertas, Dios hace imposible la confesión, mas suple su defecto por la gracia preservante, con fruto doble de la que habían de recibir por el sacramento; para tales almas no es aconsejable acceder al sacramento en tal caso, porque no pueden hacerlo, puesto que se lo impide el mismo Dios.

Por esta vía se llega a la muerte mística de los sentidos, el alma vuelve a su principio y origen, esto es, a la esencia divina, en la cual permanece endiosada (divinizata, sic).

Dios antiguamente hacía santos mediante los tiranos; hoy lo hace mediante los demonios, que empujan físicamente los cuerpos a actos venéreos o pecaminosos de otro género. Nada importa que nos incite Satanás, que la naturaleza sienta, que el cuerpo sea coaccionado a hacer cuanto Satanás quiere, con tal que el alma interior no consienta; ha de resistir sólo con resistencia negativa y no inquietarse por estas cosas que se ven coaccionados a hacerlas la naturaleza o el cuerpo, sino permanecer resignada. Si esta o aquella alma pecan con voluntariedad o hacen un acto violencias diabólicas (que sólo sería pecado, si accediese el consentimiento del alma), Molinos podía conocerlo por una luz actual dada por Dios.

El final del comentario no puede ser más despectivo: «Sed ohe jam satis est. Desinimus igitur, et haec hujusque furfuris alia dogmata toto pectore execamur». Tras esta paradójica concordancia con la condenación pontificia, el comentarista hace una leve salvedad, demostrando mejor disposición frente a algunas proposiciones condenadas, v.gr. la que afirma que

toda cruz voluntaria y toda mortificación es onerosa e infructuosa, o la que afirma que ninguna criatura, ni la Virgen ni los santos, deben asentarse en nuestro corazón, porque éste sólo Dios lo quiere ocupar. Acaso tales proposiciones evocaban en un protestante su tradicional aversión a las obras y al culto de María y de los santos. Con todo, hasta este mínimo consenso es desechado enérgicamente: «Absit vero ut de illius in hujusmodi dogmatibus consensu, nobis gratulemur».

La distancia tomada por los *Acta* respecto a Molinos es evidente. La atención que dedicó al español desde sus páginas en doble ocasión contribuyó sin duda a la notoriedad de Molinos en los medios cultos en que era acogida la revista. La crisis de la mística plantada en el seno del catolicismo, esta especie de crisis doméstica, traspasó las fronteras e interesó al mundo protestante. Mas, junto a la notoriedad, los *Acta* dieron de Molinos una imagen estereotipada, fijada en base a los ataques de Segneri o a la severa condenación romana. Junto al peso negativo de este argumento de autoridad, los *Acta* añaden su juicio adverso, sumamente sucinto, pero suficientemente claro, sobre la doctrina del «fanático» Molinos. Ni siquiera la condición de perseguido por la Iglesia romana atrajo sobre Molinos ningún tipo de piedad o de protección. La disidencia, en este clima hostil, vino de Francke y luego de Arnold y Loscher, esto es, de los exponentes del pietismo. La actitud de los *Acta* sólo sirvió de acicate y de punto de partida para su eficaz protesta, para la traducción de Molinos y para la mirada más comprensiva y benevolente hacia su mística, en la que la experiencia espiritual en alto grado resultaba atractiva para los pietistas.

J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca.

APENDICE

I

ACTA ERUDITORUM ANNO MDCLXXXVII

Mensis Januarii A. MDCLXXXVII

[19] *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione, etc... da Paolo Segneri, i.e.*

Concordia laboris et quietis in oratione, a Paulo Segnerio. ex Societate Iesu, in responso ad religiosum quendam descripta. Bononiae, apud J. Recaldinum, 168, in 12.

Quid in hoc libello, quo nuper admodum potiti sumus, per *orationem* ejusque *laborem et quietem* intelligatur, ex *Mysticorum*, quos vocant, Theologorum nomenclatura discitur. De *oratione* autem loquentes, non tam precum vocalium formulas et recitationem, quam *actum mentis de Deo cogitantis et ab eo aliquid desiderantis, aut eum contemplantis* intelligunt, ideoque in duas partes cultum hunc Dei distinguunt, nempe in *Meditationem* et *Contemplationem*. Posteriorem pro perfectissimo christiani et religiosi hominis opere habent; simul tamen rarissimam et pro singulari Dei dono aestimandam esse agnoscunt.

Quanquam vero neminem, qui christianam religionem profitentur, latere possit et debeat, preces omnes non nisi elevata in Deum mente, digne et pie fieri posse, adeoque verborum strepitum et copiam distractis ad alia cogitationibus, non solum nihil proficere, sed et ob abusum rei sanctissimae et ob irreverentiam erga Divini Numinis omniscientiam et omnipraesentiam, vitiosam esse, ut proinde ad pias preces necessario requiratur attentio sive, ut dici solet, *devotio*: majus tamen et sublimius aliquid sub *orationis mentalis* titulo ejusque primario apotelesmate, i.e., in *contemplatione* invenisse sibi visi, sunt, a multis seculis, sive Patres quidam, quos vocamus, Ecclesiae, Gnosticorum impiae jactationi veram et salutarem *gnosim* opposituri, sive Anacheretae et Monachi, ex quibus, qui labore manuum vacabant, omne otium suum in studio isto vel meditando vel contemplandi transigebant.

Et primus quidem, qui vel rem ipsam, vel artem et disciplinam tradidit, *Dionysius* quidam celebratur, quem olim crediderunt Atheniensem illum senatorem. sive Areopagitam esse, qui ex D. Pauli concione Act XVII, 34, ad Christi fidem pervenit. Secuti sunt post- [20] modum

ejus methodum alii, fuitque quaedam inter Theologos superiorum seculorum aemulatio, ut alii dogmatum subtilitatem, alii meditationis et contemplationis sanctitatem sectarentur, illi *Scholasticorum*, hi *Mysticorum* cognomine insigniti

Verum post Reformationem religionis, ante annos hos centum et septuaginta, quemadmodum de aliis multis circa fidem et cultum capitibus, ita et de Theologia illa Mystica in sententiarum iterum est divergia, et in Ecclesiis, quas vocarunt Protestantium commendata illa tantopere et in artem quandam redacta a religiosis et monachis contemplatio, suspecta haberi coepit: sive quod deprehenderent Reformatores, falso antiquitatis titulo illam niti, et *Dyonisium* istum non Areopagitam, sed alium ongi juniorem Apostolicis temporibus esse; sive quod illusioni gloriationem de abstracto mentis cum Deo commercio periculosissime expositam esse crederent; sive denique, quod singularis praerogativae et meriti in alios Christianos redundantis affectatione, ab ordine monastico excogitatum arbitrarentur.

E contrario, qui veteribus institutis sub auctoritate Romanae Hierarchiae institerunt, tanto magis niti voluerunt, ut mysticum illud, quod vocabant, exercitium meditationis et contemplationis, magis magisque excolerent, eamque operam non viri tantum numero, ut ex libris constat, impenderunt, sed eorum industriam aut sanctimoniam foeminae etiam aemulatae sunt, inter quas maximum nomen et sanctitatis characterem, decreto Pontificio, superiori seculo adepta est *Teresa*, ordinis *Carmelitici*, qui dicitur, reformatrix. Fuerunt et Protestantium partium Theologis, qui ex Mysticorum libris seligenda et imitanda esse existimarunt, absque superstitionis et illusionis periculo, non pauca, et Lutherum praevisse sibi hactenus indicarunt, qui aliquot Mysticorum libros, cum Scholasticorum ariditate scilicet comparatos, pietatis nomine elogiis suis dignatus est, inter quos fuit, ut notum est, *Taulerius*, et Autor libelli, qui *Theologiae Germanicae* nomen praefert. Alii ultra limites sobriae Theologiae evagati, in Enthusiastarum errorem lapsi sunt, ut in Misnia nostra *Valentinus Veigelius* nonnullique alii recentiores, quos hic percensere non est opus.

Egregiam de originē *Mysticae* Theologiae ejusque usu et abusu informationem, ex nostratibus praestitit Vir Clarissimus nostraeque Academiae, dum viveret, decus singulare, *Jacobus Thomassius*, edito anno 1665 *Schediasmate historico, de Philosophia Gentili, Gnosticorum [21] haeresi, et Theologia Mystica*, libello profecto aureolo dignoque qui recusus in plurium manibus versetur. Multum etiam lucis afferent, quae *libro de Christianismo*, Germanice edito et in Actis nostris anno 1685, p. 343 commencato, tradidit, gravissimis non in litteras minus quam Rempublicam meritis illustris *Dn. Seckendorfius*. lib. III, c. VIII, & 7 et in Additionibus.

Exulta vero, ut dicere coepimus, in Ecclesia Romana ex instituto suo magis magisque, (ut ex librorum, variis linguis, praesertim in Gallia editorum copia judicare licet) *Mystica* illa sive contemplativa vel

doctrina vel praxis, annis proxime praeteritis dissensum peperit, de quo ex diurnis vel hebdomaticis rerum novellarum relationibus aliquid inaudivimus, indicato quodam D. MICHAEL DE MOLINOS, qui ob errores in hac ipsa mystica Theologia censuram Pontificiam incurrerit. Sed nonnisi paucos ante menses Molinaei vel Molinosii istius liber nobis allatus est, Italica lingua, (quanquam Hispanica prius scriptus esse perhibetur) sub titulo *Guida spirituale, sive Menuductio animae solutae vel extricatae per viam interiorem, ad acquirendam contemplationis perfectionem divitemque internae pacis thesaurum*. Nacti autem sumus duas editiones, quarum prior Romae prodiit anno 1681, quae quarta dicitur, et a typographo *Michaele Hercule, Cardinali Carpegnio* dedicata est; altera Venetiis anno 1685 recusa. Prolixae et honorificae commendationes libro in Romana in primis editione praefixae sunt; *Martini* nempe *Ybannes, Archiepiscopi Rhegii Calabriae; Francisci Mariae de Bononia, Generalis Ordinis S. Francisci; Dominici a S. Trinitate*. Generalis olim Carmelitarum; *Martini de Esparza, e Societate Jesu, Theologi in Congregatione Romana rituum et Inquisitionis; Francisci Gerez, Capuccini, ordinis sui Definitoris Generalis, omnes etiam Majo et Junio anno 1675 datae; tum Jacobi Archiepiscopi Panormitani in Sicilia, mense Jun. 1681. Accessere etiam approbationes ordinariae Magistri Palatii ejusque Vices gerentis, et praefatio a quodam *Carmelitarum* ut videtur, *Provinciali, Johanne de S. Maria*. Haec praesidia tamen omnia (ut intelleximus) a censura tutum non praestiterunt Autorem.*

Oppositus autem huic Molinaei libro est, quem referendum hic suscepimus, tractatus *Pauli Segnerii*, eadem lingua facunde et subtiliter scriptus, praemissa itidem concessione Generalis Jesuitarum Praepo- [22] siti *Joh. Paulis Olivae*, et Vicarii Archiepiscopi Bononiensis. Controversiae cardo in hoc vertitur, quaenam ex duabus, quas *directores consciantiarum et Patres confessionarii* commendare solent, methodis viae spiritualis, *meditatione* nempe et *contemplatione*, alteri praefenda sit. De hoc disputari in utramvis partem licuisse, non erat forte quod dubitaretur; sed Molinaeus iste, ita defendisse visus est *contemplationem*, ut *meditationi* plus justo detraheret, talibusque vel rationibus vel phrasibus uteretur, quibus non tantum ab adversario hoc refutari, sed et Romae condemnari tandem, ut fertur, meruerit. Ignotum tamen nobis est, an illi ob hunc solum, quem indicavimus, libellum (cui et alius de *quotidianae communionis utilitate* adjectus est), an ob alia vel scripta vel facta censura incubuerit. Annotabimus interim aliqua, quae in Molinaei doctrina Segnerius rejicit.

Conveniunt sic satis in definitione et distinctione meditationis et contemplationis. Molinaeus allegati libelli praefatione *Meditationem* esse ait, *cum intellectus mysteria fidei attente considerat, ut veritatem eorum agnoscat, ideoque de singulis eorum partibus disserit, ad movendos voluntatis affectus. Contemplationem* autem vocat, *quando anima veritatem, sive per habitum ex discursu acquisitum, sive per divinum lumen cognovit oculosque fixos in ea tenet illamque jam sin-*

cere in quiete et silentio intuetur, ita ut amplius ei opus non sit consideratione, discurso aut alia probatione, qua voluntatem ad amorem convincat, sed veritatem admiratur et in ea pendet. Haec, ait, est oratio fidei, oratio quietis, recollectio interior sive contemplatio.

Dein differentiam inter *acquisitam* et *infusam* operosius explicat, et hanc verbis Teresiae describit, effectumque ejus ex Hugone Cardinali notat esse *subjectionem voluntatis nostrae ejusque conformitatem cum divina*. Segnerius haec fere transiens, reprehendit proemium Molinaei, in quo illos tantum contradicturos damnaturosque esse doctrinam suam pronuntiat, qui eam aut non intelligant, aut non sint experti. *Sic asyllum sibi semper, ait, apertum tenent, in quod rationibus convicti, sese recipiant*; quae annotatio adversus alios quoque, mysteria, nescio quae nobis obtrudentes et eodem gladio ancipiti commenta sua defendentes, usui esse potest. Monstrat inde ab initio Autor extrema, sive abusus, tam meditationis quam contemplationis. Et in illa quidem [23] per defectum aberrare eos, et minus juste facere ostendit, qui finem in ipsa meditatione quaerunt, nec per eam tandem ad quietem sive fruitionem Dei, qualis in hac vita possibilis est, ascendant. In altero extremo per excessum peccari ab iis qui transilire quasi gradus meditationis velint, et statim cum Mose in apicem montis, in caliginem in qua est Deus, id est, in contemplationem penetrare. Et quoniam hanc methodum extollit commendatque Molinaeus, Dionysii illius mystici dicto quodam innitens alio sensu hunc explicat Segnerius cap. 2, mediam vero ipse viam cap. 3 indicat: nempe, si Deus meditantibus quietem illam in contemplatione concedit, ut illa dilato meditando labore utantur; si non concedat, ad laborem illum redeant. Ariditatem et inertiam tolerant quidem, sed non foveant aut magni faciant, ut docet Molinaeus, semper quasi per saltum et neglectis mediis lectionis, meditationis et precum, soli contemplationi inhaerere suadens.

Praecipua inde argumenta istius persequitur Segnerius, et quia ille ex regula Apostolica, *manendum cuique esse in vocatione sua*, ratiotinitatus, *contemplantem* negat ad meditationem debere redire, quia a statu in statum non est transeundum; ostendit hic, non fieri talem transitionem, sed tantum *ab actu in actum*. Improbat igitur effatum Molinaei: *quod qui ad contemplationem vocatus est, sive acquisitam, sive infusam, demittere se denuo non debeat ad meditationem, sub praetextu humilitatis; habere enim mille humiliandi se occasiones, et si non exeat ex statu suo, licet aridissimam et desolatissimam eam esse deprehendat*. Improbat etiam regulas ab illo propositas, per quas ad contemplationis apicem perveniri possit; quia quae ex mera gratia Dei conceduntur, legibus ejusmodi constringi non possint. Hac fere parte prima habentur.

Parte secunda refutat Molinaei dogma, quod Deus tantum in *abstractissimo conceptu* objectum sit contemplationis, praeteritis nempe attributis ejus essentialibus, negatque Thomam Aquinatem ita sentire; minime vero omnium excludi debere Christi humanam naturam: sic

etiam renovari haereticorum quorundam errorem, quem refert ex *Alvaro Pelagio*, de planctu Ecclesiae lib. II. c. 52, his verbis: *Asserebant quod esset imperfectionis eiusdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent, quod circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent.* Impugnat etiam ob impossibilitatem aliasque rationes aliam Molinæ legem, quod *contemplantes deponere necessario aut sopire sal-* [24] *tem debeant, omnes imagines, omnes intelligentias, omnes affectus, negatque Thomam ita sensisse.*

Speciatim inventum noviter vocabulum *intuitus fixi (guardo (sic) fisso)* repudiat et incantationi cuidam aequiparat, Bernardum citans, qui contemplationem definit *elevationem mentis in Deum suspensa*, nempe per singularem Dei gratiam, *non seipsam suspendentis*. Reprobatur etiam inventum istud, ob absurdum quod continere dicit, quasi in actu contemplationis homo nihil amplius agere debeat, sed solum agentem Deum pati; cum tamen gratiae teneatur cooperari, neque superbiae attribuenda sit illa cooperatio, sed obedientiae. *Teresiae* phrases et dogma, etsi fominæ, doctoribus his novis praeferunt, monetque quam subiecta sit illusioni tanta de *figendo intuitu nostro* praesumptio, quamque convenientior omnium facultatum nostrarum obsequiosa applicatio. *Ita fiet*, ait, *ut quod non assequitur imaginatio, assequatur intellectus, et denique suavis affectus amoris.* Subiungit Thomae sententiam, qui scripsit: *Motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, etc... sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.* Vanitatis itaque accusat et pro ecstaticis habet excelsa vocabula, *denudationis voluntariae actuum nostrorum, divulsionis, expropriationis, expoliationis, evacuationis*, regulamque Thomae laudat, qui insipientiam et tentationem Dei vocat, *expectare subsidia in quibus se aliquis possit per propriam actionem juvare, cum bonitas divina sit, ut non omnia immediate faciat, sed alia moveat ad proprias actiones.*

C. 7 cavere iubet eos, qui imaginationis actum a contemplatione remove volunt, ne in Ecclesiae institutum impingant, sacrarum imaginum usu humanae devotioni succurrere intendentis. Cap. 8 et 9 concursum intellectus et voluntatis ad contemplationem defendit, et auctoritate et exemplo sanctorum. Moderatur postea c. 10 rigorem, quo statuitur, ad perfectionem christianam et ad finem orationi propositum perveniri non posse nisi per contemplationem: addit vitae activae elogium, dubiumque esse fatetur haec ne an illa maiora sanctitatis exempla in Ecclesia dederit. Denique perfectius cum *Thoma* mixtum vitae utriusque genus esse pronunciat, dictum Christi de Maria et Martha eo trahens, adscripto loco ex *Cajetani* Commentario in Thom. II, 2 q 181, a 1 et 2: *Non dixit Dominus de Maria, quod optimum sibi elegit, sed quod optimam partem; melior enim est pars contemplativa quam activa. Sed [25] utraque parte melius est totum*, id est, ea vita quae et activa est et contemplativa.

Meditationem porro ab exemplo sanctorum (quos vocant) *Philippi Nerii* et *Caroli Borromæi* commendans, calamum stringit c. 11 in ad-

versarii dicta duriora, v. gr. cum scripsit, quod *vulgus christianorum non audeat ad puritatem illam fidei contemplativam assurgere, et quod Theologi jugum tot orationum vocalium, meditationum, oblationum ipsius, ad nauseam usque, christianis imposuerint.*

Maxime vero c. 12 invehitur in audaciam scribentis: *quod opus est continuo pasci nos mysteriis, miraculis. verbis Jesu Christi? Alimenta quidem illa sunt animarum, sed non vita.* Opponit Christi dictum: *Verba mea sunt spiritus et vita*, Joh VI, 6. Persequitur et alia, quae in eundem sensum et adversus importunas, ut locutus est, *inciviles atque inutiles oblationes per preces quotidianas* Molinaeus effudit, quasi praesenti et omniscio Deo ea omnia frustra et inepte ingerantur. Adscribit locum Augustini: *Idcirco per intervalla horarum et temporum verbis rogare nos Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus*, etc... Modum etiam ex Thoma commendat, docente: *Tantum durare debere orationem, quantum utile est ad excitandum interioris desiderii fervorem; eum vero hanc mensuram excedit, ita ut sine taedio durare non possit, non esse ulterius protendendam.*

Colloquia etiam orantis et meditantis cum Deo irriserat improbaveratque Molinaeus, quasi impudentia et audacia et ad convincendum Deum tendentia. Refutat hoc c. 14.

Parte demum tertia, ad quaesitum ab amico propius accedit, *utrum nempe patres spirituales, animas sibi concreditas rectius ad meditationem, an ad contemplationem deducant?* Summa responsi est, *neminem ad contemplationem inusam posse aut debere duci, quia sit purum donum Dei*, quo secundum illud Cant II, 4, *Rex introducit sponsam in cellaria sua.* Ad meditationem vero, ut et denique ad contemplationem acquisitam, quae perfectio veluti est meditationis, secure et per gradus admoventi posse filios spirituales. Docet etiam quomodo tractandi veniant, qui infusa jam potiti sunt: ita scilicet ut ab oratione non abstrahantur, nec in elationem mentis incidant. Quam rarum sit hoc donum, adducto loco *Bernardi, Serm. 23 in Cant.*, probat, et contraria jactantes superbiae et falsae persuasionis insimulat, cum praepostere et praecipitanter metam petant, neglecto quod percurrendum est stadio. Servandas postea cap. 2 esse tradit regulas a monasticae vitae auctoribus praescriptas, intra libertatis spiritualis modum, de meditatione in [26] certa capita distinguenda, et refellit objecta a Molinaeo. Cap. 3 refutat quod meditatio tantum dicatur *tyronum opus*, quodque sit *via exterior, per sensus; non interior, per contemplationem.* Rejicit autem, hanc distinctionem ut novam et periculosam, statuitque meditationem quoque ad viam internam pertinere, allegans architectam meditationis et contemplationis Teresiam, quae per similitudinem *castelli interioris* cor hominis meditantis descripsit. Monstrat etiam quid sensus, externi licet, quos acerbi illi contemplationis magistri exclusos velint, conferant ad meditationem. Propugnat cultum externum, et inter Calvinii haereses refert, autore Maldonato, si dicatur dictum Christi de adorando Deo *in spiritu et veritate*, intelligi debere de *adoratione*

per solam fidem. Laudat Thomæ sententiam, qui Dominum loqui tradit *de eo quod est principale in cultu divino et per se intentum*, id est, non excluso externo ritu; suspectam itaque habet formulam novorum mysticorum, qui *puram fidem* ad orationem et cultum adhibendam semper crepent, si ab illa separari posse aut debere putent alios virtutum spirituum actus.

Caput V et ultimum occupatur in demonstratione utilitatis, quæ per externum cultum ad internum paratur, sive quid *sensibilia conducant ad spiritalia*. Exemplum adfert de poenitentia et disciplina ascetica, item de imaginum usu. Concedit in sensibilibus non consistere veram devotionem, facere tamen illa ad eam promovendam: damnandum esse qui in sensibilibus hæret, laudandum qui iis recte utatur. Negat itaque veram esse Thesin, *omnia sensibilia removenda esse ab eo qui in via interiori ambulare coeperit*. Opponit Ecclesiæ omniumque conciliorum, canonum et doctorum auctoritatem. Additur succincta et accurata recapitulatio libri, cum professione humilis obsequii, quod censuræ sanctæ Ecclesiæ Autor defert.

II

Mensis octobris A. MDCLXXXVII

[588] D. MICAELS DE MOLINOS, sacerdotis, *Manuductio spiritalis, una cum tractatu ejusdem de quotidiana communione, fideliter et stylo mysticorum conformiter translata a M. Aug. Herm. Franckio*, Lipsiæ, sumptibus Reinhardi Waechtleri, 1687, in 12 [589].

III

DECRETUM INQUISITIONIS ROMANÆ CONTRA MICHAEM DE MOLINOS, Romæ et Florentiæ, apud hæredes Franc. Honufrii, superiorum permissu, 1687, in 8.

Cum sub auspicia hujus anni *Manuductionis* Michaelis de Molinos mentionem fecissemus, non pauci Italici lingue imperiti optarunt, ut latina civitate donaretur. Horum tandem votis satisfactum esse, nunc indicandum duximus. Quam occasione illorum quoque desideriis aliquid dabimus, qui, ut *Decreti* contra Michaellem de Molinos nuper publicati summa capita referremus, cupierunt; etiamsi vix inter ERUDITORUM ACTA fanatici illius *propositiones*, decreto insertæ, locum mereantur.

Scilicet feria V die XXVIII Augusti 1687, in *Generali Congregatione Sanctæ Romanæ et universalis Inquisitionis propositiones* sexaginta octo *Michaelis de Molinos, a quo* [verba sunt ex decreto papali excerpta] *fuerunt pro suis recognitæ, et de quibus propositionibus, tamquam a se dictatis, scriptis, communicatis et creditis ipse convictus et respective confessus est, damnatæ sunt, tamquam hæreticæ, sus-*

pectae, erroneae, blasphemae, piarum aurium offensivae, temerariae, christianae disciplinae relaxativae et eversivae et seditiosae respectivae. Idem decretum ipso facto tum omnibus dignitatibus et beneficiis privat, tum vinculo anathematis, a quo nullus Romano Pontifici inferior, excepto articulo mortis, absolvi valeat, innodat illos qui in posterum aut similiter locuti fuerint, scripserint vel crediderint, aut alia hominis opera impresserint, legerint, apud se retinuerint et non extradiderint Inquisitoribus, qui ut comburantur, curare debent

Propositionum illarum Italice conscriptarum summa huc reddit: Anima, via interna incessura, nihil operando anichilare se debet fierique instar corporis mortui, adeoque nec cogitare de ulla re sive DEO sive salute aeterna, sive peccatis, horumque poenis, nec velle, nec agere, nec sentire quicquam. Deus enim solus in nobis absque nobis agere vult; Huic relinquenda est omnis cogitatio de nobis.

Ab hoc nihil petendum, quia petere est velle, ut [590] Deus non suam, sed nostram voluntatem exequatur. Quamvis ore preces recitentur, non tamen opus est ut eae ab anima suis meditationibus aut ratiocinationibus adjuventur. Nec fides requiritur, nisi obscura et generalis, non autem distinctam attributorum Dei et Trinitatis notitiam complexa.

Non excitanda devotio nostra, quin semper permanendum est animae internae in quiete imperturbabili ac resignatione passiva, et si forte ante aut post sacram communionem motus quidam humiliationis, petitionis, gratiarum actionis sentiri occipiant (sic), statim sedandi sunt. Faustum est signum, si anima fastidierit discursus de Deo et virtutibus, ac ne orationem quidem dominicam recitare potuerit. Viae internae nihil negotii intercedit cum confessione aut confessionariis, cum casibus conscientiae, cum theologia et cum philosophia. Animabus mystice mortuis Deus impossibilem reddit confessionem, ipseque illius defectum supplet per gratiam praeservantem, duplo maiorem ea quam percepturae fuissent ex sacramento: ideoque istis non consultum est tali in casu accedere ad sacramentum poenitentiae, quia non possunt (a Deo scilicet impeditae).

Pervenitur hac via ad mortem mysticam sensuum, animaque redit ad principium suum, essentiam nempe divinam, in qua manet delificata (divinizzata). Deus olim faciebat sanctos mediantibus tyrannis, hodie mediantibus diabolicis, qui physice adigunt corporis membra ad actus venereos aut fugitivos alius generis. Incitet enim Satana, sentiat natura, cogatur corpus facere quicquid Satanas voluerit, nil interest, modo anima interna nec consentiat nec resistat nisi resistentia negativa, nec inquietetur istis, quae natura aut corpus facere coguntur, sed resignata maneat.

Utrum autem haec vel illa anima sponte peccet, an vero per violentias diabolicas actum (qui peccatum dici meretur, si consensus animae accederet), exerceat, ex lumine actuali quodam divinitus dato dignoscere se posse, Michael de Molinos asseruit.

Sed one jam satis est. Desinimus igitur et haec hujusque furfuris alia dogmata toto pectore execramur. Non diffitemur autem, alia lisdem propositionibus inesse, quae melioris commatis sunt, v. gr. *crucem voluntariam mortificationem esse onerosam et absque fructu; nullam creaturam, nec Beatam Virginem, nec alios* [591] *Sanctos in corde nostro sedere debere, quia id solus Deus occupare velit*, etc... Absit vero, ut de illius in hujusmodi dogmatibus consensu nobis gratulemur.